

PERSONALIZMUS V PROCESE HUMANIZÁCIE ĽUDSKEJ SPOLOČNOSTI

PAVOL DANCÁK
(ed.)



Prešov 2014

Personalizmus v procese humanizácie ľudskej spoločnosti

Vedecký redaktor:

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

Recenzenti:

Mons. Dr. h.c. prof. ThDr. PhDr. Stanislav STOLÁRIK, PhD.

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

prof. PhDr. Paweł CZARNECKI, PhD.

dr hab. Marek REMBIERZ

PhDr. Mgr. Jozef DRONZEK, PhD.

Výkonný redaktor:

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 2014

ISBN 978-80-555-1035-4

Personalizmus v procese humanizácie ľudskej spoločnosti

V dejinách teologického a filozofického myslenia bol personálny prístup k ľudskej osobe podrobený reflexii z rozličných uhlov pohľadu, čo prinieslo veľké obohatenie pre pochopenie podstaty medziľudských vzťahov. Personalizmus zdôrazňuje nielen humanitu, ale aj princípy, z ktorých humanita vychádza a ktoré ju podľa personalistov podmieňujú. Ide o celú antropologickú rovinu, ktorá má metafyzické zdôvodnenie a prejavuje sa v poukazaní na cieľ ľudskeho života. Termín *persona* bol do filozofie prevzatý v patristickom období z teologického prostredia, kde sa používal na označenie božských osôb. Súčasný diskurz, predovšetkým v bioetike, ale aj v ekologických a ekonomických súvislostiach, zvyrazňuje aktuálnosť tohto termínu. Cieľom projektu je analyzovať a následne predstaviť význam personalistickej filozofie v procese formovania medziľudských vzťahov.

V súčasnej multikulturálnej spoločnosti sa ukazuje naliehavá potreba takej reflexie osoby, ktorá vychádza z konkrétnych problémov súvisiacich s pokrokom a rozvojom spoločnosti. Táto potreba sa dotýka predovšetkým vedecko-technickej oblasti, ktorá enormne rýchlym tempom rozvoja stavia človeka pred nové otázky vyplývajúce z používania techniky. Zdôrazňovanie výsledkov empirických vied ako úplne vyčerpávajúce zobrazenie skutočnosti spôsobuje ochudobnenie vnímania človeka v celej antropologickej šírke. Vzhľadom k tomu, že empirické vedy sú vymedzené špecifickou témou a metódou, nepoznajú dosah vlastných výpovedí v rámci holistického rozmeru ľudskeho života. Preto je filozofická reflexia nevyhnutnou podmienkou pri formulovaní etických a sociálnych teórií. Má upozorniť na dosah a dôsledky techniky pre život človeka a na etický postoj človeka k novým výzvam doby.

Recenzovaný zborník je súčasťou projektu VEGA reg. č.: 1/1355/12
Personalizmus v procese humanizácie ľudskej spoločnosti, riešený na Katedre
filozofie a religionistiky GTF PU.

OBSAH

<i>Mons. Cyril VASIL SJ</i> PERSONALIZMUŠ A PRÁVO. NIEKOLKO PRÍKLADOV APLIKÁCIE PERSONALIZMU V CIRKEVNOM PRÁVE. ÚČTA K SVEDOMIU, AKO VYJADRENIE ÚCTY K ĽUDSKEJ OSOBE.....	8
<i>Mons. Milan LACH SJ</i> OD PERSONA KU COMMUNIO – CIRKEV SPOLOČENSTVO SPASENÝCH	25
<i>Ján ŠLOSLAR</i> ĽUDSKÁ PRIRODZENOSŤ A VIERA (PERSONÁLNY ROZMER ĽUDSKEJ PRIRODZENOSTI).....	33
<i>Pavol DANCÁK</i> PERSONALIZMUS A PAIDEIA, SPOLOČNÉ VÝCHODISKÁ A CIELE.....	46
<i>Teodor MÜNZ</i> NIETZSCHEHO FILOZOFIA ŽIVOTA (Kritické poznámky).....	60
<i>Zlatica PLAŠIENKOVÁ</i> PERSONALIZÁCIA SVETA A ČLOVEKA V KONCEPCII TEILHARDA DE CHARDIN	70
<i>Milovan JEŠIČ</i> NOVOVEKÁ FILOZOFIA A OBJAV PERSONALITY ČLOVEKA: NESKORÝ PATOČKA A DESCARTES.....	87
<i>Krzysztof WIECZOREK</i> PERSONALIZM PO SHOA. H. SPÓR O ETYČNÁ AROGANCJE	98

<i>Robert SARKA</i> NADČLOVEK A NOVÝ ČLOVEK. BUDÚCNOSŤ ČLOVEKA Z POHLADU KREŠŤANSKÉHO PERSONALIZMU.....	118
<i>Kamil KARDIS</i> PERSONALISTICKÉ SÚVISLOSTI MORÁLNEJ KOMUNIKÁCIE V SÚČASNEJ SPOLOČNOSTI. KONTEXT SOCIOLOGICKÝCH TEÓRIÍ.....	138
<i>Stanisław CADER</i> CHARAKTERYSTYCZNE CECHY PERSONALIZMU POLSKIEGO A PERSONALIZM EUROPEJSKI.....	160
<i>Dorota BIS</i> A MAN AS A SUBJECT IN MEDIA COMMUNICATION.....	166
<i>Dušan HRUŠKA</i> IDEA PERSONALITY ČLOVEKA V POSTMODERNÝCH SILOČLARACH.....	178
<i>Bożena SIDOR-PIEKARSKA</i> SUBJECTIVITY OF PEOPLE WITH INTELLECTUAL DISABILITY.....	186
<i>Katarína MAYEROVÁ</i> KRITIKA NEPODMIENENEJ MORÁLNEJ POVINNOSTI (RORTYHO ROZLIŠENIE MEDZI MORÁLKOU A ROZUMNOSŤOU ČLOVEKA).....	199
<i>Barbara KIEREŚ</i> PERSONALIZACJA CZŁOWIEKA – OD OSOBY DO OSOBOWOŚCI.....	206
<i>Anna GĘBALSKA-BEREKETS</i> SUMIENIE NA DROGACH PRAWDY O CZŁOWIEKU. WARTOŚCI I NORMY PODSTAWĄ KSZTAŁTOWANIA TOŻSAMOŚCI OSOBY.....	218

<i>Radovan ŠOLTÉS</i> PERSONÁLNY ROZMER SOCIÁLNEJ NÁUKY JÁNA PAVLA II.	242
<i>Jaroslava KMECOVÁ – Jozef MARČIN</i> PRÁCA A ROZVOJ V KONTEXTE PERSONALIZMU SOCIÁLNEHO UČENIA CIRKVI.....	256
<i>Peter VANSAC</i> INDIVIDUÁLNY A SPOLOČENSKÝ ROZMER OSOBY	267
<i>Piotr MAGIER</i> AUTORYTET WYCHOWAWCY WEDŁUG KONCEPCJI PEDAGOGIKI PERSONALISTYCZNEJ	277
<i>Alina Maria BASAK</i> PERSONALIZM JAKO PODSTAWA WYCHOWANIA MŁODZIEŻY	292
<i>Justyna SYTA-KIERASIŃSKA</i> AUTORYTET NAUCZYCIELA W OPINII UCZNIÓW GIMNAZJUM I LICEUM	302
<i>Attila PALCSÓ</i> ROUSSEAUOVA TEÓRIA SPOLOČNOSTI A JEJ VPLYV NA KREŠŤANSTVO.....	312
<i>Denisa ZEROLA – Adriana JURIŠOVÁ</i> AURÉLIUS AUGUSTÍNUS A JEHO POZNANIE	323
<i>Lilla BALÁZS</i> IBN TUFAYL AND THE RELIGIOUS HUMANISM IN THE ARAB WORLD.....	334
<i>Andrzej PASTWA</i> REALISM OF PERSONALIST VISION OF MARRIAGE: LEGAL-CANONICAL COGITATIONS.....	343

<i>Adresár prispievateľov.....</i>	<i>356</i>
------------------------------------	------------

**PERSONALIZMUS A PRÁVO.
NIEKOĽKO PRÍKLADOV APLIKÁCIE
PERSONALIZMU V CIRKEVNOM PRÁVE.
ÚCTA K SVEDOMIU, AKO VYJADRENIE ÚCTY
K ĽUDSKEJ OSOBE.**

Mons. Cyril VASIL' SJ

Abstract: *Respect and reverence for an individual is based on his value, which indicates "good about himself" and thus one becomes the aim of our action. Manner of action to man evolved on many levels. The aim of this paper is to highlight the link between theological, philosophical and legal plane, which contributed to the understanding of man as a person. One of the platforms, which brings together religious and secular law, the so-called Christian philosophy and secular view of human ethics and morality, is the question of conscience. From the philosophical and theological perspectives conscience assumes importance of sovereign standards of ethical judgment, moral sensitivity and is an act of intellectual judgment (formed by the moral principles from Revelation, through faith) about the morality act or omission which alone entity performed or will perform, or judgment on the application of universal moral principles in concrete and specific situations. Therefore, the definition and the definition of fundamental moral principles that governed the human conscience is clear relevance to the development of the dignity of human person and the common good.*

Podľa stručných slovníkových definícií, východiskom a základom kresťanského personalizmu je jedinečnosť a hodnota ľudskej osoby. Z personalistického hľadiska je úplne samozrejmé, že človek ako osoba je hodný toho, aby bolo postarané o jeho dobro. Človeka treba rešpektovať pre neho samého, ba chápať ho i ako "dobro o sebe", ako cieľ nášho konania, našich činov. Podľa K. Rahnera, byť osobou, v teologickom zmysle, znamená seba vlastnenie subjektu ako takého vo vedomom a slobodnom vzťahu ku skutočnosti ako celku a k jej nekonečnému základu, k Bohu.¹

¹ Porov. RAHNER, K. –VORGRIMMER, H.: *Teologický slovník. (Osoba)*. Praha : Zvon, 1996, s. 225.

Pred 50-timi rokmi bl. Ján XXIII. vo svojej encyklike *Pacem in terris* okrem iného vyhlásil, že „... Každý človek je osobou, ktorá má svoje práva a povinnosti... Každá dobre a náležite usporiadaná ľudská spoločnosť musí mať za základ zásadu, že každý človek je osoba, t. j. že je vo svojej prirodzenosti obdarený rozumom a slobodnou vôľou, a preto ako taký má práva a povinnosti, ktoré vyplývajú priamo z jeho prirodzenosti a z toho dôvodu sú všeobecné, nenarušiteľné a neodcudziteľné. A keď sa dívame na dôstojnosť ľudskej osoby v Božom svetle, vtedy si musíme oveľa viac vážiť, pretože Ježiš Kristus vykúpil ľudí svojou krvou a Božia milosť ich robí Božími deťmi a priateľmi, ako aj dedičmi večnej slávy.“²

Tieto základné teologické, a duchovné, ale i právne východiská ma privádzajú k otázke, či je možné z tejto perspektívy hovoriť o nejakej forme prepojenia medzi filozofiou a právom, presnejšie medzi filozofiou kresťanského personalizmu a svetského ale i cirkevného práva.

Od čias rímskeho právnika Celza všeobecne definujeme právo ako **Ius est ars boni et aequi**, teda ako *umenie dobra a spravodlivosti*. Táto definícia vyjadruje smerovanie práva k uplatňovaniu morálnych a etických hodnôt, teda k tomu ideálu, ktorý sa považuje za jednu z ďalších definícií, či charakteristík práva. Toto v podstate jednoduché definovanie nás privádza k presvedčeniu, že každý právny poriadok je v skutočnosti snahou o vyjadrenie pravdy, pravdy o človeku a o úkonoch a vzťahoch, ktoré charakterizujú jeho bytie, jeho vnímanie seba samého i ďalších osôb, s ktorými je v medziosobnom vzťahu. Každý právny systém je tak v skutočnosti odrazom istej filozofie – špecifického vnímania seba samého a okolitého sveta.

V podstate môžeme hovoriť o dvoch základných formách vnímania človeka:

a) človek vo vzťahu k sebe samému a k iným tvorom s ktorými vstupuje do špecifických vzťahov majúcich za cieľ dosiahnutie časného dobra ako ich prirodzeného cieľa,

b) človek ako bytie schopné okrem prirodzeného, takpovediac horizontálneho rozmeru uskutočňovať aj transcendentálny, vertikálny rozmer vzťahu, teda vzťah k Bohu. Tento dialogický vzťah k Bohu je vyjadrením jeho povolania k nadprirodzenému cieľu a k večnému dobru.

² JÁN XXIII.: *Pacem in terris*, I, 3.

Termínom „právny systém“, označujeme súhrn pravidiel správania, ktoré daná spoločnosť prostredníctvom právnych noriem prijíma za svoje. Právny poriadok je teda široký súbor noriem a z nich vyplývajúcich logických dôsledkov, ktoré sa v danej spoločnosti považujú za prevládajúce.

Výrazom *cirkevné právo* označujeme zo strany Katolíckej cirkvi, v globálnom zmysle, súhrn takých vzťahov medzi veriacimi kresťanmi, ktoré majú záväznú povahu a sú determinované osobitnými charizmami, sviatosťami a ministériami, a ktoré tvoria pravidlá správania sa. Ak by sme chceli definovať cirkevné právo pozitívnym spôsobom, ide teda o súhrn zákonov a pozitívnych noriem, ktoré vydala oprávnená cirkevná vrchnosť s cieľom usporiadať život cirkevného spoločenstva. Cieľom cirkevného práva je ochraňovať cirkevné spoločenstvo a chrániť práva človeka. Jednotlivé cirkevnoprávne normy musia brať do úvahy najhlbšiu identitu človeka, teda jeho vzťah k Bohu a jeho nasmerovanie k dosiahnutiu spásy. Tento rozmer je vyjadrený v známej axióme ***salus animarum – suprema lex***.

Vzťah medzi posvätnou a profánnou sférou, medzi náboženským zákonom a ľudským zákonom, je oveľa starší, než je kresťanstvo. U primitívnych národov sa právne základy stotožňujú s magicko-náboženskými príkazmi a zákazmi (tabu), ktoré usmerňujú život jednotlivca i celej spoločnosti. Podobnú identifikáciu medzi nábožensko-posvätnou sférou a celým systémom práva pozorujeme aj v židovskom národe, keďže ľud Izraela zakladá celú štruktúru svojho sociálneho života na zákonoch prijatých skrze Mojžiša a takto chápaná jednota prevláda aj v islamskej spoločnosti.

V starovekom Ríme sa tiež spočiatku nerozlišovali právne normy od noriem náboženských a až v jeho post-klasickom období sa jasne začína prejavovať odlišenie medzi právom chápaným ako norma náboženského charakteru a právom, ktoré je aplikovaním ľudského zákona.

Kresťanstvo sa zrodilo v židovsko-grécko-rímskej kultúrnej a spoločensko-politickej oblasti a od samotného začiatku hľadalo svoje miesto, životný priestor a vyjadrenie aj vo sfére práva. Kristus svojimi slovami „*Dajte cisárovi, čo je cisárovo a Bohu, čo je Božie!*“ (Mk 12,17), a tým, že sa podvolil platiť chrámovú daň (Mt 17,24-27), akoby nejakým spôsobom potvrdil starorímsku definíciu právnika

Ulpiana, podľa ktorej je spravodlivosť *constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi* – *vytrvalá a stála vôľa dať každému, čo komu patrí*.³ Je to teda povinnosť: „*Honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere* – Poctivo žiť, nikomu neškodiť, každému dávať, čo mu patrí.“

Kristus, zoči-voči predstaviteľovi svetskej moci, predstavuje seba samého z dvoch aspektov: na jednej strane vyhlasuje, že jeho kráľovstvo nie je z tohto sveta (Jn 18,36), na druhej strane ale Pilátovmu skepticizmu, podľa ktorého nie je možné poznať a uskutočňovať pravdu (a teda ani spravodlivosť), protirečí vyhlásením, že on na to prišiel na svet, aby vydal svedectvo **pravde** a každý, kto je z **pravdy**, počúva jeho hlas (Jn 18,38), pretože neexistuje nijaká **moc**, ktorá by nebola daná zhora (Jn 19,11).

V prvých storočiach je postavenie kresťanstvo voči rímskemu právnemu a sociálnemu systému charakterizované nielen vonkajším rešpektovaním civilných zákonov, ale aj hrdinským odporovaním, aj za cenu mučeníctva, vo chvíli, keď sa civilné zákonodarstvo nariaďuje povinnosti protiviace sa kresťanskému svedomiu. Paralelne s pohanským rímskym systémom si kresťania budujú právny systém na nových princípoch a základoch. Príčinou takéhoto postupu bola nezlučiteľnosť niektorých rímskych právnych princípov s kresťanskou vierou a morálkou.

Milánsky edikt a konštantínovský mier (r. 313) priniesli kresťanskému kultu slobodu a Cirkvi dali možnosť rozvinúť svoje štruktúry. Dovtedy protichodné sily našli spoločný *modus vivendi* vo vzájomnej podpore, ktorá sa neskôr formuje do ideálu *harmónie* medzi dvoma centrami moci a prechádza neskoršie do skutočného *cézaropapizmu*. Právna kodifikácia cisára Justiniana zo 6. storočia, jeho monumentálny *Corpus Iuris Civilis*, predstavuje záverečnú a vrcholnú fázu stáročného vývoja rímskeho práva. Je to však už zákonodarstvo preniknuté novým duchom, odzrkadľujúcim nové, kresťanské náboženské vedomie. Toto zákonodarstvo si nárokovalo tak na vysoký stupeň univerzality, že bolo považované za vzor zákona pre všetky národy. Aj preto sa knieža Rastislav obracia na byzantského cisára žiadajúc učiteľa, ktorý by dal jeho národu *dobrý zákon*.

Obnovenie cisárstva na Západe v časoch Karla Veľkého sa už udialo pod patronátom duchovnej moci rímskej Cirkvi, čím sa začala nová dejinná fáza vzťahov medzi svetskou a duchovnou mocou.

³ Dig. I, 1, de iust. et iur., 10 pr.

Táto so sebou priniesla aj nový, nie vždy jednoduchý, vzťah medzi cirkevným právom a všeobecným právnym systémom.

Počas bojov o investitúru v X.-XII. storočí Cirkev rastie v uvedomovaní si nezávislosti vlastného právneho poriadku a v 12. storočí pod názvom *Corpus Iuris Canonici* rodí nový systém kanonického práva, ktorý bude riadiť život Cirkvi prakticky až do publikovania prvého jednotného Cirkevného Kódexu v roku 1917.

Sekulárny štát sa zasa priebežne začína dožadovať svojej nezávislosti. Stret záujmov a ideí privádza obe strany často ku konfliktom i k hľadaniu modelu spolužitia.

Reformačný proces, ktorý Martin Luter rozniel v roku 1517, ešte viac prehľbuje odstup medzi zákonom Cirkvi, cirkevným právom a právom svetskej spoločnosti. Prijatie a uplatňovanie princípu *cuius regio eius religio* podriaďuje náboženstvo svetskej moci a jej predstaviteľom. Tento princíp postupne vytvára predpoklady ku zrodu národných štátov, keďže dáva prednosť zásade politickej organizácie nad ideou nadnárodnej spolupatričnosti, ktorú reprezentuje spoločná kultúra a náboženstvo. Absolútni monarchovia si čoraz viac nárokuje právo vládnuť aj nad svedomiami svojich poddaných. Odtiaľ je už len krok k absolútnemu nároku štátu nad životom človeka, k budúcej *štátolatrii*, v jej rozličných historických a politických formách.

Sekularizácia spoločenského a politického života, ktorú naštartovala reformácia a ktorá pokračovala v osvietenstve, vrcholí napokon v radikálnej a neraz aj konfliktnej odluke medzi Cirkvou a štátom. Francúzska revolúcia a nasledujúce revolučné hnutia sa inšpirovali „laickými“ ideálmi, ktoré táto revolúcia proklamovala. Nastolili novú spoločenskú situáciu. Cirkev postupne stráca svetskú moc a nastupuje obdobie zrodu moderných buržoázných a neskôr demokratických štátov, ktoré sú založené na laických, sekulárnych a neraz priam antiklerikálnych princípoch. Stačí si tu pripomenúť rakúsky jozefinizmus, *Kulturkampf* Bismarckovho Nemecka, či antiklerikalizmus, ktorý sprevádzal zrod Talianska. Tým vzniká úplne nová situácia v oblasti vzťahov medzi náboženskou a spoločensko-politickou sférou, medzi právom Cirkvi a laickej spoločnosti.

Katolícka cirkev kodifikovala v roku 1917 jednotný Kódex cirkevného práva, vďaka ktorému posilnila svoju vnútornú jednotu a ktorý jej pomohol definovať vzťahy medzi cirkevným právom

a ostatnými právnymi systémami, a to aj tými, ktoré jej boli voči nej nepriateľské ako bol fašizmus, nacizmus a komunizmus.

Rastúca morálna prestíž Katolíckej cirkvi a jej odvážna obnova na II. Vatikánskom koncile umožnili Cirkvi znovu sa stať hovorcom, hlasom umlčaných, sociálne a politicky prenasledovaných, rozvojových krajín, obrancov mieru a odzbrojenia. Pokoncilová obnova Cirkvi sa odráža aj v novom cirkevnom zákonodarstve. Cirkevné právo sa vo všetkých súčasných demokratických spoločnostiach – a ostáva nám len dúfať, že aj v krajinách, ktoré po desaťročiach komunistického režimu nastupujú na cestu demokracie – považuje za integrálnu súčasť právneho systému. **Súčasná situácia moderných demokratických štátov by sa teda mala definovať aj ako aplikovanie princípu uznávania zásad autonómie cirkevného a civilného práva pri zachovaní vlastných osobitostí a zohľadňovaní spoločných záujmov.**

Cirkevné právo sa dnes všeobecne vníma ako nástroj na vnútorné usporiadanie Cirkvi ako právnickej osoby uznávanej jednotlivými civilnými spoločenstvami, ako aj norma, ktorá legitímnym spôsobom zaväzuje vo svedomí tých občanov, ktorí sú členmi Katolíckej cirkvi.

Okrem toho existujú niektoré špecifické oblasti záujmu Cirkvou a jej právom na jednej strane a na druhej strane civilnou spoločnosťou, ktorá sa riadi svojim vlastným právnym poriadkom. Takými oblast'ami sú napríklad podpora rodinného života, výchova, pastoračná a zdravotnícka starostlivosť o chorých, charita, ekológia, medzinárodná solidarita a podobne.

Cirkev na prahu tretieho tisícročia pokračuje vo svojej misii s tým istým entuziazmom a odhodlaním ako vo svojich začiatkoch. Aj dnes, tak ako tomu bolo v prechádzajúcich epochách, jej hlas zaznieva k reprezentantom, vládcom a zákonodarcom civilných spoločenstiev cez hlas učiteľského úradu, cez jej teologické, morálne a právne učenie.

Otázka svedomia

Jednou z platforiem, na ktorej sa stretá cirkevné i svetské právo, kresťanská filozofia i tzv. laický pohľad na človeka, etika a morálka, je otázka svedomia.

Latinský výraz "svedomie-conscientia" pochádza z latinského "*cum-scientia*" a vo všeobecnosti sa vo filozofii definuje ako

upozornenie na prítomnosť niečoho, vedomie o existencii niečoho v celej oblasti vyššieho stupňa ľudského života, tak poznávacieho, ako aj citového. Tento výraz zjednocuje odlišné rozmery, či už filozofický, alebo psychologický, ako aj morálny a tiež od nich odvodené pojmy. Svedomie ako uplatnenie vedomia sa v psychologickom rozmere definuje ako vedomie o existencii skutku (*consideratur an actus sit vel fuerit*), zatiaľ čo vo svojom morálnom rozmere sa definuje ako posúdenie hodnôt, ktoré sa takémuto skutku pripisujú (*an actus sit rectus vel non*).⁴ V iných jazykoch sa toto rozlišovanie medzi filozoficko-psychologickým a morálnym rozmerom vyjadruje pomocou rôznych verbálnych foriem, napr. v nemčine *Bewusstsein* a *Gewissen*, v slovenčine, *vedomie* a *svedomie*.⁵

V tomto kontexte nás najviac zaujíma ten druhý aspekt, v ktorom sa svedomie definuje ako vnútorné upozornenie (spočívajúce v poznaní toho čo je dobré a čo je zlé), ktoré preberá význam zvrchovanej normy etického úsudku, alebo jednoduchšie povedané, morálnej citlivosti a ktoré sa v teologickom jazyku chápe ako akt intelektuálneho úsudku (formovaného morálnymi princípmi Zjavenia, skrze vieru) o morálnosti konania, alebo zanedbania (vnútorného, alebo vonkajšieho), ktoré samotný subjekt vykonal, alebo vykoná, alebo úsudku o aplikovaní univerzálnych morálnych princípov v konkrétnych a špecifických situáciách.⁶

Otázka svedomia, teda morálnej hodnoty ľudských skutkov je spoločná pre všetky kultúry ľudských dejín. Vo svete takzvanej európskej, alebo západnej kultúry sa samotný výraz ako aj obsah morálneho svedomia vyvíjal vychádzajúc predovšetkým z týchto zdrojov:

- zo starozákonnej predstavy svedomia, ktorá vychádza zo všemohúcnosti Boha, ktorý skúma, pozná a rozsudzuje myšlienky a skutky človeka (Ž 139), a zo skutočnosti, že človek – prostredníctvom ekonómie spásy, ktorej predstaviteľom je vyvolený izraelský národ – je osobne zviazaný s Bohom a s vernosťou jeho zákonu;

⁴ Porov. TOMMASO, S.: *De Ver.* q. 21, a. 1.

⁵ Porov. VIOLARDO, G.: „Coscienza“, in *Enciclopedia cattolica*, vol. IV, Città del Vaticano, 1950, s. 674.

⁶ Porov. BATTAGLIA, S.: *Grande Dizionario della lingua italiana*, vol. III, Torino, 1971, s. 880.

- z myslenia grécko-rímskych autorov, ktorí výraz svedomie, v gréčtine *syneidesis*, používali dlhé stáročia v každodennom jazyku na vyjadrenie vedomia o zlom skutku vykonanom v minulosti. Tento výraz použil Demokrites z Abdery už v polovici V. storočia pred Kristom. Stoici tento pojem výrazne teoreticky rozpracovali. Cicero považuje svedomie za vnútornú morálnu autoritu, ktorá sa formuje a rozvíja na základe Božieho plánu (napr. *De natura deorum* 3,85), kým Seneca vo svojich *Listoch Lucillovi*⁷ tvrdí, že vnútri každého človeka je posvätný duch, ktorý je pozorovateľom a strážcom našich dobrých aj zlých skutkov;⁸
- z novozákonných spisov, zvlášť pavlovských, ktoré predstavujú svedomie ako Boží hlas vpísaný do srdca každého človeka (Rim 2,15).⁹

Rozvoj filozofie a scholastickej teológie prispel k rozlišovaniu medzi takzvanou *synderesis*, teda univerzálnou tendenciou intelektu poznať najuniverzálnejšie morálne princípy a ich stálu prítomnosť v ňom, (teda prirodzený zákon a morálne poznanie, ktoré ostávajú v objektívnej oblasti) a morálnym svedomím, ktoré tieto princípy a závery uplatňuje pri praktickom posudzovaní nejakého minulého, alebo budúceho činu.¹⁰ Toto rozlišovanie umožnilo tiež vypracovanie pojmu mylného svedomia¹¹ s celou diskusiou ohľadom povinnosti počúvnuť aj nenapraviteľne mylné svedomie.

Z kresťanského pohľadu na svedomie, ktorá vychádza iba z morálnej prirodzenej normy odlišuje od svedomia, ktoré je ukotvené k nadprirodzenom poriadku. Zatiaľ čo pre neveriaceho, ale čestného a poctivého človeka sa svedomie uplatňuje pri používaní poctivého rozumu a následnej vôle, ktorá koná dobro, pre kresťana

⁷ „...sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos“, in *Lettere a Lucillo*, 41, 1.

⁸ Porov. WILLIAMS, C.: „Conscience“, in *New Catholic Encyclopedia*. Washington D. C. : The Catholic University of America, 2003, 141 ss.

⁹ DESPLAND. M.: „Conscience“, in *The Encyclopedia of Religion*, (M. ELIADE ed.), vol. 4. New York-London : Macmillan Publishing Company, 1987, s. 45.

¹⁰ „Lex naturalis nominat ipsa universalia principia iuris; synderesis nominat vero habitum eorum, conscientia vero nominat applicationem quondam legis naturalis ad aliquod faciendum per modum conclusionis cuiusdam“, TOMMASO, S.: *II Sent. Dist.* 24, q. 2, a. 3.

¹¹ TOMMASO, S.: *Summa Theol.* 1.79,12-13.

sa táto perspektíva znásobuje skrze kresťanské normy, ktoré zahrňajú, upresňujú a upevňujú rámec prirodzenej morálky. Zatiaľ čo čestný človek koná dobro z prirodzenej lásky, veriaci kresťan stavia svoju morálnu činnosť na nadprirodzenej láske. Každý človek je povinný vyvinúť potrebné úsilie na to, aby bolo jeho svedomie v súlade s objektívnou normou morálky.¹²

S touto povinnosťou je nedolúčiteľne spätá aj úloha formovať svoje vlastné svedomie prostredníctvom morálnej výchovy. Nie náhodou sa v cirkevnom prostredí neskorého stredoveku rozvinula myšlienka povinnej každoročnej sviatostnej spovede, ktorá bola vnímaná ako "súd svedomia" a ako pastoračná príležitosť pre právnú formáciu svedomia prostredníctvom rád a upozornení.

Formácia svedomia spolu s formáciou a odovzdávaním viery

– tieto dva pojmy sa stávajú navzájom úzko spojené – sa tak stali jednými z hlavných cieľov pastoračnej starostlivosti cirkvi. Jedným z aspektov tohto rozvoja bola postupná transformácia západnej spoločnosti, ktorá začína spoznávať a usporiadať rôzne aspekty svojho života – či už v osobnej, alebo spoločenskej oblasti – s princípmi, ktoré vychádzajú z kresťanskej morálky.

Zmysel pre právo, spravodlivosť, ochranu slabšieho a chudobného sa stali ideálmi a riadiacimi princípmi života stredovekej spoločnosti. Fresky katedrál z tohto obdobia často veľmi opisne a naturalisticky vyjadrujú scény Posledného súdu a tak pripomínajú všetkým, bohatým a chudobným, mocným i nemajetným, že hodnota ich ľudských skutkov bude hodnotená podľa objektívnych kritérií – ktoré stanovil Boh, jediný držiteľ pravdy – nie len v jej prirodzenom, pozemskom rozmere, ale aj a predovšetkým v jej nadprirodzenom, večnom rozmere. Danteho Božská komédia prispela k rozšíreniu tohto vnímania nie menej než spisy Tomáša Akvinského.

Ďalší rozvoj vo vnímaní svedomia v západnom svete prinieslo myšlienkové hnutie spojené s Reformáciou. Skutočnosť, že mnohí predstavitelia duchovných a morálnych úradov, ktorí vzhľadom na svoje postavenie v rámci hierarchie a štruktúry cirkvi a občianskej stredovekej spoločnosti mali byť vodcami ľudských svedomí, nežili

¹² TOMMASO, S.: *Summa Theol.*, 1^a-2^{ae}, q. 14, a. 1

a ani sa nesnažili žiť podľa hodnôt, ktoré zastupovali a ohlasovali, spôsobila stratu ich vieryhodnosti a vyvolala pochybnosti a krízy svedomia.

Odpoveďou reformácie bolo odpútanie sa osobného svedomia od akéhokoľvek druhu formácie, okrem tej, ktorá – ideálne – pochádza priamo od Boha, prostredníctvom Jeho Písma. Človek musí získať svoju osobnú istotu a dobré svedomie. Rastúca objektívna a empirická istota, ktorá umožnila rodiaca sa vedecko-technická revolúcia bola sprevádzaná túžbou po subjektívnom uistení sa v oblasti svedomia. Takáto istota je založená na istote vlastnej, osobnej viery – tak sa človek nemusí báť a nemusí sa zodpovedať žiadnému ľudskému súdu, okrem toho, ktorý patrí Bohu jeho viery.¹³

V katolíckom svete sa ako odpoveď na Reformu presadzovanú tendenciu "subjektivizácie", začína klásť osobitný dôraz na spytovanie svedomia a na „rozlišovanie duchov“, teda na centrálné úkony metódy duchovných cvičení sv. Ignáca z Loyoly. Ignác – a v jeho duchu rozsiahle hnutie "formátorov", ktorí sa nechali viesť jeho duchovnosťou – *de facto* zlučuje subjektívny aspekt sebazpozorovania, častého skúmania svedomia s potrebou formovať svedomie na základe viery, ktorú ohlasuje Cirkev podľa pravidiel považovaných za objektívne a ktoré jednotlivec prežíva aj pomocou aplikácie ingaciánskeho princípu „*sentire cum Ecclesia*“.

V ďalšom rozvoji etických systémov, ktoré vychádzajú z princípov hedonizmu, utilitarizmu, alebo materializmu si môžeme všimnúť proces čiastočnej subjektivizácie svedomia. Počnúc T. Hobbesom (1588-1679), svedomie začína byť považované len za výsledok vzdelania a návyku. Cez utilitaristický empirizmus, ktorý J. Sm. Mill nasmeroval v združujúcom zmysle, prideme cez Ch. Darwina a E. Spencera k vypracovaniu pojmu morálneho svedomia, ktoré reprezentuje je najvyšší rozvoj morálneho zmyslu, existujúceho v základnej forme už v socializačných a altruistických sklonoch niektorých druhov. V človeku sa tieto sklony rozvíjajú od jednoduchého prostriedku na dosiahnutia spoločenského dobra až k tomu, že sú považované za dobré samé o sebe.

¹³ Porov. DESPLAND, M.: "Conscience", in *The Encyclopedia of Religion*, (M. ELIADE ed.), vol. 4. New York-London : Macmillan Publishing Company, 1987, 45 ss.

Práve vo všetkých týchto prúdoch, ktoré sú kolískou súčasného „moderného“ pojmu svedomia a morálky, dochádza k odmietnutiu morálneho dobra ako bezpodmienečnej hodnoty. Tým, že sa svedomie spája len s tým, čo je príjemné, užitočné, alebo s niečím, s čím súhlasí väčšina, stáva sa len empiricky nadobudnutým poznaním toho, čo sa jedincovi, alebo spoločnosti páči, čo je užitočné, čo sa v rámci rodinnej a spoločenskej výchovy spája s chválou, príkazom, odmenou, alebo škodou, zákazom, pokarhaním, trestom atď., až kým tieto skutky nie sú nakoniec vnímané ako absolútne dobré, alebo zlé samé o sebe.¹⁴

Toto krátke chronologické zhrnutie, pri ktorom sme sa snažili predstaviť rôzne pokusy o syntetickú definíciu svedomia podľa hlavných náboženských a filozofických systémov, si nenárokujeme adekvátne a definitívne vyriešiť problém pôvodu, významu a formácie a realizácie morálneho svedomia. Narážka na komplexnosť problému svedomia má v tomto našom zamyslení slúžiť len ako východiskový bod pre štúdium o mieste pojmu svedomia v súčasnom učení Cirkvi.

Svedomie ako zákon vpísaný do srdca a jeho závažnosť pre rozvoj dôstojnosti ľudskej osoby a pre spoločné dobro

Vyššie sme uviedli rôzne definície svedomia podľa rôznych filozofických a teologických koncepcií. Aj **v koncilovom učení nachádzame istý druh definície svedomia.** V *Gaudium et spes* (GS) je podľa koncilových otcov nazvané "... najtajnejším jadrom človeka, svätynou, kde zostáva sám s Bohom, ktorého hlas sa vnútri ozýva. Pomocou svedomia sa podivným spôsobom poznáva ten zákon, ktorý sa spĺňa láskou k Bohu a blížnemu..."¹⁵ Keď hovoria o dôstojnosti morálneho svedomia, tvrdia, že "... v hĺbkach svedomia človek odкрýva zákon, ktorý si on sám nedáva, ale ktorý je povinný poslúchať. Jeho hlas ho neprestajne vyzýva milovať a konať dobré veci a chrániť sa zlého; keď treba, zaznieva v srdci: Toto rob, tamtoho sa varuj! Lebo človek má v srdci od Boha vpísaný zákon

¹⁴ Porov. VIOLARDO, G.: "Coscienza", in *Enciclopedia cattolica*, vol. IV., Città del Vaticano 1950, s. 678.

¹⁵ *Gaudium et spes*, 16.

a práve v poslušnosti tomuto zákonu sa prejavuje jeho dôstojnosť. Podľa neho bude aj súdený."¹⁶

Vo svete plnom rozdelenia je **úcta k svedomiu a život podľa svedomia** faktorom, ktorý zjednocuje ľudský rod bez ohľadu na náboženské vierovyznanie. Kresťanom koncil pripomína, že práve vo vernosti svedomiu sa zjednocujú s „ostatnými ľuďmi, aby hľadali pravdu a pravdivo riešili toľké mravné problémy, ktoré skrývajú v živote jednotlivcov i v spoločenskom živote.“¹⁷ O čo viac teda prevláda poctivé svedomie, o to viac sa ľudia aj skupiny vzdávajú od slepej svojvôle a snažia sa prispôbiť sa objektívnym morálnym normám.

Jedným z najväčších súčasných problémov je strata objektívnych kritérií morálneho hodnotenia ľudských činov. Morálny relativizmus spôsobuje chybnú formáciu svedomia. V skutočnosti, nie zriedka sa stáva, že svedomie je chybné kvôli neprekonateľnej nevedomosti, ale preto nestráca svoju dôstojnosť. To sa však nedá povedať v prípade, že sa človek málo stará o hľadanie pravdy a dobra a keď sa svedomia stáva takmer slepým v dôsledku návyku na hriech.¹⁸

Možnosť konať podľa "čestného diktátu svedomia" je priamo spojená s formáciou svedomia, s procesom výchovy a vzdelávania. Preto sa *Gaudium et spes* spomína:

"Aby mohol každý dokonalejšie plniť svoje mravné povinnosti voči sebe samému i voči rozličným spoločnostiam, ku ktorým patrí, treba všetkým poskytnúť rozsiahlu kultúrnu výchovu, využívajúc obrovské možnosti, ktoré má dnes ľudstvo naporiadzi. Predovšetkým výchovu mladých – bez ohľadu na spoločenský pôvod – treba organizovať takým spôsobom, aby sa pripravovali muži a ženy na úrovni nielen čo do vzdelanosti, ale aj silné osobnosti, ktoré si naša doba tak veľmi vyžaduje. Lenže človek si sotva nadobudne tento zmysel pre zodpovednosť, ak mu jeho životné podmienky nedovoľujú uvedomiť si svoju dôstojnosť a zodpovednosť svojmu povolaniu v sebažertve za Boha a za ľudí."¹⁹

Formácia svedomia v každom prípade zreteľne vychádza z niekoľkých teoretických princípov. Môžeme teda hovoriť o súhrne

¹⁶ *Gaudium et spes*, 16.

¹⁷ *Gaudium et spes*, 16.

¹⁸ Porov. *Gaudium et spes*, 16.

¹⁹ *Gaudium et spes*, 31.

filozofických, morálnych, etických, právnych prvkov atď. Cirkev uznáva, že tieto vplyvy sú prepletené a navzájom sa dopĺňajú a je pevne presvedčená, že má schopnosť dať odpovede na komplexné problematiky, ktorým dnešný človek čelí. Pravdou je, že nie zriedka vidieť, že nerovnováha vzniká práve medzi obavami z praktickej účinnosti a potrebami morálneho svedomia.²⁰ Vo svete, ktorým otriasa etický relativizmus, do extrémov hnaný pragmatizmus, v ktorom sa strácajú bezpečné a univerzálne uznávané východiskové body, cirkev sa svojim členom ponúka ako bezpečný sprievodca.

Táto istota nevychádza z ľudských nárokov jej zástupcov na neomylnosť, lebo sú to ľudia náchylní na rôzne omyly, ale z presvedčenia viery, že poslanie samotnej cirkvi vo svete doprevádza mimoriadna Božia milosť.

V tomto zmysle je možné lepšie pochopiť aj nasledujúce slová koncilového dokumentu *Dignitatis humanae*: "veriaci musia dbať pri stvárňovaní svojho svedomia na sväté a bezpečné učenie Cirkvi. Lebo podľa vôle Kristovej katolícka Cirkev je učiteľkou pravdy a má za úlohu hlásať a hodnoverne učiť Pravdu, t. j. Krista, a zároveň svojou autoritou deklarovať a potvrdzovať zásady mravného poriadku vyplývajúce zo samej ľudskej prírody. Okrem toho kresťania, múdro si počínajúc s tými, čo sú mimo Cirkvi „v Duchu Svätom, nepokrytecky lásky, v slove pravdy (2Kor 6,6-7), nech sa usilujú so všetkou dôverou a apoštolskou neohrozenosťou šíriť svetlo života, aj keby mali vycediť vlastnú krv.“²¹

Svedomie a náboženská sloboda

Medzi základnými prvkami, ktoré sú prejavom úcty k ľudskej dôstojnosti sa nachádza aj úcta k náboženskej slobode. Preto "Vatikánsky cirkevný snem vyhlasuje, že ľudská osoba má právo na náboženskú slobodu. Táto sloboda pozostáva v tom, že všetci ľudia musia byť chránení pred donucovaním zo strany jednotlivcov alebo spoločenských skupín a vôbec akejkolvek ľudskej moci tak, aby v náboženskej oblasti nik nebol nútený konať proti svojmu svedomiu a a nikomu sa nebránilo konať podľa vlastného svedomia súkromne i verejne, tak jednotlivo, ako aj v spoločenstve s inými, v patričných

²⁰ Porov. *Gaudium et spes*, 8.

²¹ *Dignitatis humanae*, 14.

mediach. Okrem toho vyhlasuje, že právo na náboženskú slobodu má svoj skutočný základ priam v dôstojnosti ľudskej osobnosti, ako to vysvitá zo zjavného slova Božieho a zo samého rozumu. Toto právo ľudskej osoby na náboženskú slobodu sa má zákonite uznávať ako občianske právo v právnom poriadku spoločnosti."²²

Náboženská formácia je zvyčajne výsledkom výchovy, získanej a prijatej v rodinnom prostredí a v kontexte spoločenstva. Koncil v dokumente *Gravissimum educationis* pripomína rodičom, že majú prvotnú povinnosť a právo, ktorých sa nesmú vzdať a tými je výchova detí a ich skutočná sloboda pri výbere školy. Preto verejné authority, ktorým prislúcha poručníctvo a obhajoba slobody občanov so zreteľom spravodlivosť pri rozdeľovaní, sa majú zaoberať tým, aby boli verejné podpory poskytované tak, aby rodičia v plnej slobode a podľa svojho svedomia mohli vybrať školy pre svoje deti.²³

V prípade, že by rodinná, alebo školská formácia chýbala, alebo bola nedostatočná, každý človek, ktorý dosiahol vek, v ktorom sa môže slobodne rozhodovať, v rozsahu svojich schopností je volaný k tomu, aby sa sám snažil hľadať pravdu, na ktorej môže budovať svoje morálne kritériá. Takéto hľadanie je nevyhnutným právom človeka a tiež povinnosťou, ktorá je výsledkom intelektuálnej schopnosti človeka. Preto môžeme povedať, že z morálneho pohľadu "každý má povinnosť, a teda aj právo, hľadať pravdu vo veci náboženstva, aby si pomocou vhodných prostriedkov utvoril vo svojom svedomí rozvážny, správny a pravdivý úsudok."²⁴

Taká povinnosť je samozrejme morálnym nariadením, ale nemá a nesmie byť vyžadovaná vo forme vonkajšieho záväzku a povinnosti. Boh povoláva ľudí do svojej služby v duchu a pravde; a preto sú oni vo svedomí zaviazaní odpovedať na svoje povolanie, ale nie sú k tomu nútení. Veď Boh sám berie ohľad na dôstojnosť človeka, ktorú stvoril a ktorá si má tešiť zo slobody a konať zodpovedne. Podľa Koncilu "to sa vo zvrchovanej miere prejavilo v Ježišovi Kristovi, v ktorom Boh dokonale zjavil sám seba a svoje cesty. Lebo Kristus, náš Majster a Pán, tichý a pokorný srdcom, trpezlivo pozýval a získaval si učeníkov."²⁵

²² *Dignitatis humanae*, 2.

²³ *Gravissimum educationis* 6.

²⁴ *Dignitatis humanae*, 3.

²⁵ *Dignitatis humanae*, 11.

Cirkev je presvedčená, že človek rozumom postihuje a uznáva imperatívy božieho zákona prostredníctvom svedomia, že má sklon ho verne nasledovať vo všetkom svojom konaní, aby dosiahol svoj cieľ, ktorý je Boh. Preto nesmie byť nútený k tomu, aby konal proti svojmu svedomiu. A ani sa mi nesme brániť v tom, aby konal v súlade so svedomím, predovšetkým v oblasti náboženstva. Veď praktizovanie náboženstva, už vo svojej podstate, spočíva predovšetkým vo vnútorných dobrovoľných a slobodných skutkoch, ktorými sa ľudská bytosť obracia priamo k Bohu: a takéto skutky nesmie čisto ľudská autorita ani prikazovať, ani zakazovať. Avšak samotná spoločenská povaha ľudskej bytosti vyžaduje, aby navonok prejavila vnútorné náboženské skutky, aby s inými komunikovala na náboženské témy a aby v spoločenstve vyznávala svoje náboženstvo. Je potupujúce pre človeka a pre samotný poriadok stanovený Bohom pre ľudí, keď sa človeku odopiera slobodné praktizovanie náboženstva v spoločnosti.²⁶

Odvolať sa na ľudskú dôstojnosť, je v kresťanskom pohľade posilnené svetlom evanjelia. V skutočnosti, cirkev je presvedčená, že "nijaký ľudský zákon nie je schopný tak dobre zaistiť osobnú dôstojnosť a slobodu človeka ako Cirkvi zverené Kristovo evanjelium."²⁷ Veď "evanjelium hlása a proklamuje slobodu detí Božích, odmieta akékoľvek otroctvo, ktoré má svoje najhlbšie korene v hriechu, má v posvätnej úcte dôstojnosť svedomia a jeho slobodu rozhodovania, neúnavne pripomína, že treba zveľaďovať všetky ľudské talenty v službe Božej a v prospech ľudí a napokon všetkých porúča do lásky všetkých."²⁸ Náboženská sloboda nie je abstraktnou hodnotou, ale je spojená s reálnou slobodou cirkvi, ako predstaviteľkou inštitucionalizovanej formy náboženstva. A tak ak vládne systém náboženskej slobody, nie len ohlasovanej slovami, nie len schválenej zákonmi, ale úprimne a reálne prenesenej do života, v takom prípade cirkev, podľa zákona a skutočne, využije nevyhnutnú podmienku pre potrebnú nezávislosť pri plnení svojho poslania: nezávislosť v spoločnosti, ktorej sa cirkevné authority domáhali stále silnejšie. Zároveň, tak ako aj iní ľudia, kresťania používajú občianske právo žiť bez zabráňovania podľa vlastného svedomia. Existuje tu

²⁶ Porov. *Dignitatis humanae*, 3.

²⁷ *Gaudium et spes*, 41.

²⁸ *Gaudium et spes*, 41.

teda zhoda medzi slobodou cirkvi a náboženskou slobodou, ktorá musí byť uznaná ako právo všetkých ľudí a všetkých spoločností a ktoré musí byť schválené v právnom systéme občianskych spoločností.²⁹

Hľadanie pravdy, pravdy o človeku, o zmysle jeho existencie a o spôsobe ako dobre a dôstojne žiť ľudský život musí byť niečo, čo robí každý človek tak, aby to zodpovedalo dôstojnosti ľudskej osoby a jej spoločenskej povahe: má to byť slobodné hľadanie, za pomoci vyučovania, alebo výchovy, prostredníctvom výmeny a dialógu; okrem toho, ak človek raz spozná pravdu, je treba k nej s osobným súhlasom vrúcne priľnúť.³⁰ Okrem osobného svedomia sa koncilovní otcovia v súvislosti s posudzovaním morálnej hodnoty osobných skutkov vyjadrili aj o spoločnom morálnom svedomí, ako o vedomí o existencii niektorých nevyhnutných hodnôt, ktoré je spojené so snahou o ich spoločné prijatie a zdieľanie.

Medzi rozvojom osobného svedomia a "spoločného svedomia" je možné vidieť priamu súvislosť, istý druh vzájomnej závislosti. V tomto kontexte Koncil tvrdí, že "vzájomná závislosť" neprestajne vzrastá a pomaly sa šíri po celom svete, aj aj všeobecné dobro – t. j. súhrn podmienok spoločenského života, ktoré umožňujú tak spoločествám, ako i jednotlivým členom dosiahnuť plnším a nehatanejším spôsobom svoju dokonalosť – sa stáva čoraz univerzálnejším, a teda zahŕňa práva i povinnosti, ktoré sa týkajú celého ľudského pokolenia. Každé spoločenstvo má brať zreteľ na potreby a oprávnené požiadavky ostatných spoločností, ba na spoločné dobro celého ľudského pokolenia.

Pravda, zároveň vzrastá povedomie jedinečnej dôstojnosti prináležiacej ľudskej osobe, keďže ona prevyšuje všetko na svete a jej práva i povinnosti sú všeobecné a nedotknuteľné. Preto treba človeku sprístupniť všetko, čo potrebuje, aby mohol žiť naozaj ľudským životom, teda pokrm, šatstvo, byt, právo na slobodnú voľbu životného stavu, na založenie rodiny, na výchovu, na prácu, na dobré meno a úctu, na primeranú informovanosť, právo konať podľa správneho úsudku vlastného svedomia, právo na ochranu

²⁹ Porov. *Dignitatis humanae*, 13.

³⁰ *Dignitatis humanae*, 3.

súkromného života a na spravodlivú slobodu aj v náboženskej oblasti.“³¹

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BATTAGLIA, S.: *Grande Dizionario della lingua italiana*, vol. III, Torino, 1971.
- DESPLAND, M.: „Conscience“, in *The Encyclopedia of Religion*, (M. ELIADE ed.), vol. 4. New York-London : Macmillan Publishing Company, 1987.
- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu: *Dignitatis humanae*. 1965.
- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu: *Gaudium et spes*. 1965.
- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu: *Gravissimum educationis*. 1965.
- JÁN XXIII.: *Pacem in terris*. 1963.
- RAHNER, K. – VORGRIMLER, H.: *Teologický slovník. (Osoba)*. Praha : Zvon, 1996.
- TOMMASO, A. St.: *Summa Theologica*.
- VIOLARDO, G.: „Coscienza“, in *Enciclopedia cattolica*, vol. IV, Città del Vaticano, 1950.
- WILLIAMS, C.: „Conscience“, in *New Catholic Encyclopedia*. Washington D. C. : The Catholic University of America, 2003.

³¹ *Gaudium et spes*, 26.

OD *PERSONA* KU *COMMUNIO* – CIRKEV SPOLOČENSTVO SPASENÝCH

Mons. Milan LACH SJ

Abstract: *The Ecclesiological dimension of baptism is important for every member of the Church who grows towards a deeper knowledge of Jesus Christ. The Church is not an anonymous group of faithful but rather, a communio. Every single person has his or her own place and dignity within the Church. Developing this task can lead to a full appreciation of our mission in the Church and in the world.*

Personalistický prístup k človeku sa snaží vidieť v ľudskej osobe najvyššiu duchovnú hodnotu. Ide o hodnotu, ktorú dostal od Boha, od ktorého vyšiel a na ktorého obraz bol stvorený a ku ktorému smeruje a podobu ktorého vo svojom živote má hľadať. Môžeme povedať, že toto smerovanie k Bohu sa pre kresťana uskutočňuje skrze cirkev: prechod od bytia osoby k bytiu *communio*, spoločenstva, od človeka povolaného k spásu v osobnej odpovedi k stávaniu sa živými členmi spoločenstva povolaných, ktoré voláme Cirkev¹.

Od osoby k spoločenstvu

Vo viere existuje veľmi úzky vzťah medzi bytím nového stvorenia a životom spoločenstva. Ako hovorí svätý Augustín: Boh nás nestvoril aby sme spočívali v ohraničení prirodzenosti, či žili životom v samote, ale nás stvoril, aby sme boli uvedení spolu do stredu jeho trojičného života. Ježiš Kristus sa obetoval aby sme vytvorili jeden celok v tejto jednote Božských osôb. Jedna božia rodina, tajomné vyjadrenie Trojice v čase, plne otvorená spoločnosť, v ktorej môžeme rozvinúť všetky naše rozmery. Ňou je cirkev, ktorá je plná Najsvätejšej Trojice².

Cirkev je tajomstvom a predmetom viery. Preto má byť stále tou, v ktorú veríme ale zároveň tou, ktorá má byť vierohodná. Veríme v ňu, pretože je božím darom a sprostredkovateľkou spásy. Je

¹ Tenace, M.: *Dire l'uomo* II., Rím 2005, s. 216.

² H. de Lubac, *Méditations sur l'Eglise*, Paris 1953, s. 206-7.

vierohodnou, pretože je spoločenstvom, ktoré svedčí o kráľovstve, do ktorého sme všetci pozvaní. Vierohodnosť je neoddeliteľná od svedectva a nie je dišpenzovaná od plnenia svojho základného poslania: „aby svet uveril“ v Ježiša Krista. Preto je dôležité si pripomínať známy výrok od Tertuliána, že krv mučeníkov je semenom Cirkvi, pretože vydané svedectvo bolo svedectvom živého Krista, ktorý oživuje svoje spoločenstvo. Osobný charakter mučeníctva prijal ekleziálny a univerzálny charakter vzkrieseného tela v očakávaní zjavenia sa všetkým ľuďom až do konca čias. Hiláriu z Poitiers povedal o Kristovi, že On sám je Cirkev a zahŕňa v sebe všetko prostredníctvom tajomstva svojho tela.³

Cirkev je stálou prostredníčkou svätosti: ponúka nám Krista v Eucharistii, ponúka nám sviatosti, či tajomstvá života, zmierenia a lásky, dáva nám žiť ako chrám Ducha - živé kamene, ktoré budujú telo spoločenstva svätých⁴.

Cirkev – communio

Dobou v ktorej žijeme je dobou po II. vatikánskom koncile, ktorý v dokumente o Cirkvi indikuje skutočné horizonty ekleziológie: tajomstvo Najsvätejšej Trojice.

II. vatikánsky koncil vidí cirkev ako ľud, spoločenstvo milosti, ktoré je závislé od Najsvätejšej Trojice prostredníctvom poslania Syna a Svätého Ducha. Samozrejme, že ľud a spoločenstvo sú viditeľné, historické, používajú zmyslové prostriedky, ale toto všetko sa považuje za sviatosť milosti a aktuálneho konania Krista⁵. Cirkev je tajomstvom Osôb vo vzťahu: ľudu (Božieho), tela (Kristovho), sviatost'ou. Sú to slová ktoré evokujú spolu jednotu a pluralitu. Čo je, alebo kto je ľud? Jednota rozdielnych indivíduí. Čo je telo? Jednota rozdielnych častí. Čo je sviatosť? Realita ktorá zjednocuje viditeľné materiálne elementy a duchovné neviditeľné elementy. To je sväté tajomstvo jednoty Cirkvi, v Kristovi a skrze Krista, zatiaľ čo Duch Svätý spôsobuje rozmanitosť darov. Najvyšším vzorom a základom

³ Komentár k žalmom 125, 6, PL 9, 688.

⁴ Tenace, M.: *Dire l'uomo* II., s. 217.

⁵ Y. Congar, „Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II“, in *Le Concile, son Église, peuple de Dieu et corps du christ*, Paris 1984, s. 163.

tohto tajomstva je jednota v Trojici osôb jedného Boha, Otca a Syna v Duchu Svätom.⁶

Okolo týchto termínov sa rozvíja ekleziológia koncilu. Cirkev ako spoločenstvo na obraz Najsvätejšej Trojice si je vedomá, že čerpá svoju identitu a silu zo spoločenstva, zo spoločenstva s Bohom od ktorého je odvodené spoločenstvo medzi ľuďmi, bratia v Kristovi, oživovaní tým istým Duchom. Spoločenstvo nás odkazuje ku gréckemu slovu *koinonía*, ktorá nám pripomína zmysel tohto božieho života, ku ktorému sme povolaní. Spoločenstvo nie je len sociologicko-sentimentálnou realitou. Nie sme povolaní do *koinoníe* pretože je dobrá pre nás a pre Cirkev, ale preto, lebo veríme v Boha, ktorý je sám vo svojom bytí *koinonía*. Boh, ktorý je spoločenstvo, je Bohom lásky. Cirkev, ktorá kráča k plnému spoločenstvu čerpá svoju silu z lásky.

V akom zmysle sa potvrdzuje primát lásky v ekleziológii? Naše povolanie nových ľudí v Cirkvi sa týka našej participácie na tajomstve smrti a vzkriesenia Krista, čo znamená naše spoločenstvo s Bohom. Ale len ten kto miluje, je skutočne v spoločenstve s Bohom, vidiac, že Boh je láska.

Identita Cirkvi nás posúva k Bohu, k Bohu Trojice. Identita Cirkvi je teda vzťahová a vo vzťahu, to čo príde ako prvé je láska. Aj hriech v cirkvi sa chápe v termínoch absencia vzťahu, zrada lásky, či rana spoločenstva. Je infantilným identifikovať materiálne bohatstvo cirkvi s hriechom. Existuje bohatstvo, ktorým je božia prozreteľnosť pre chudobného. Overiteľnosť lásky je vždy viazaná k osobám, k skutkom lásky a nie k veciam. Cirkev berie svoju silu z lásky, z Božej lásky a zo svedectva lásky veriacich. Prameň a zjavenie lásky je tajomstvo smrti a vzkriesenia Krista.

Kde Cirkev prežíva túto obeť? V Eucharistii. A tu sa dá vysvetliť zväzok obnovy cirkvi s kapacitou prežívať liturgiu do hĺbky. Nový človek v cirkvi je človek liturgie. Najrozvinutejšie prúdy skúmania jednoty cirkví vyjadrili túto pravdu: sviatosťou jednoty je Eucharistia. Z tohto pohľadu každá cirkev, ktorá slávi legitímne eucharistiu je zjednotená v Kristovi a všetky Cirkvi zjednotené v Kristovi sú v Kristovi zjednotené medzi sebou navzájom. Skutočné spoločenstvo už existuje, ale nevytvárame ho my⁷.

⁶ Unitatis Redintegratio 2. o ekumenizme

⁷ Tenace, M.: *Dire l'uomo* II., s. 230.

Cirkev v dejinách

Chronologicky prvým, kto sa zmieňuje o cirkvi v dejinách kresťanstva, okrem evanjelistov je apoštol Pavol v 1Kor 11,16.18, keď hovorí: Ak by sa niekto chcel hádať, my to nemáme vo zvyku a ani Božie cirkvi. A ďalej: Predovšetkým počúvam, že sú medzi vami roztržky, keď sa schádzate v cirkvi. Pavol identifikuje Cirkev so zhromaždením veriacich, zúčastnených na Eucharistii. Hovorí: Schádzate sa v cirkvi a pokračuje vo vete: na slávenie Eucharistie. Preto sa výraz cirkev používa ako pre označenie miestnej cirkvi, tak rovnako aj pre celú katolícku cirkev.

Takéto chápanie cirkvi možno vidieť aj u cirkevných otcov, u Ignáca Antiochijského, u Ireneja Lyonského, u Cypriána, či u Maxima Vyznávača. Nikola Kabasilas vo svojom výklade božskej liturgie hovorí, že cirkev sa najpodstatnejším spôsobom prejavuje v „tajnach“, vo svätých tajomstvách, čiže vo sviatostiach. Prehlasuje: Ak by chcel niekto vidieť Kristovu cirkev, nevidel by nič iné ako Kristovo Telo. Používa výraz nič iné, to znamená iba, výlučne Pánovo Telo, čo znamená Najsvätejšiu Eucharistiu. A keď hovorí o tajomstvách, o sviatostiach, nemyslí na sedem sviatosti, čo by nás napadlo ako prvé, ale myslí tým tajomstvá Eucharistie. Takto sa modlíme v jekténii na záver Božskej liturgie: Keď sme prijali božské, sväté, prečisté a životodarné Kristove tajomstvá... Ako vidíme, celá fráza je v množnom čísle, poukazujúc na to, čo my nazývame Najsvätejšou Eucharistiou. Ešte na ďalších dvoch miestach v tejto časti božskej liturgie sa používa pre označenie Eucharistie plurál - tajomstvá⁸.

Na tomto príklade vidíme spojitosť, ako celá existencia Cirkvi, jej bytie, jej život – spoločenstva spasených, sa odvíja od Eucharistie. Aj u nás sa bežne používa slovné vyjadrenie: idem do cerkvi, chodiť do cerkvi, ktorým sa nemyslí v podstate nič iné ako povedať, že idem na Božskú liturgiu, hoci to nepovieme, vieme, že tým myslíme práve toto. Do cerkvi zvyčajne nechodievame na koncerty, či za umením, ale predovšetkým, aby sme mali účasť na Eucharistii, na oslave Boha za všetky dobrodenia, ktoré nám každý deň dáva.

⁸ Зизниулас И. : *Церковь и Евхаристия*, с. 51.

Chrám bol nazvaný cirkvou, cirkvou preto, lebo je to miesto, kde sa koná Božská liturgia. Čo stojí za pozornosť je, že väčšina slovanských národov, okrem Čechov, Slovákov, či Chorvátov, používa pre chrám práve tento výraz, cerkev. Dokonca aj Slovinci, ktorí nie sú východnými kresťanmi. Neprežením ak poviem, že len na základe eucharistického zhromaždenia môžeme pravdivo ohraničiť identitu cirkvi.

Čo to vlastne znamená v konkrétnosti? Predovšetkým to, že hlavou tohto eucharistického spoločenstva je biskup, v mene ktorého môžu kňazi sláviť Božskú liturgiu vo farnostiach, ktorá sa stáva tak centrom, skrze ktorú sa uskutočňujú všetky spôsoby života cirkvi. Nie náhodou sa biskup stáva kritériom prináležania do cirkvi. Biskup rozhoduje kto je členom a kto nie je členom cirkvi. Nie preto, lebo tak rozhodli iní, ale preto, lebo on ako predstavený je tým, skrze koho celý život cirkvi vychádza. Konkrétne to je evidentné pri kňazskej vysviacke, biskup ju nemôže udeliť mimo Božskej liturgie, iba v nej. Čo znamená, že túto moc udeľuje práve vďaka tomu, že biskup je predseda Božskej liturgie⁹.

Cirkev – cudzinec vo svete

Ďalšou dôležitou charakteristikou cirkvi ako spoločenstva spasených je, že hoci existuje vo svete, nie je zo sveta. Čo síce znamená, že sa rozvíja v dejinách, ale rovnako ako Eucharistia, ktorá predzobrazuje hostinu v Božom kráľovstve, tak aj existencia Cirkvi, jej identita je ukrytá v Božom kráľovstve. Cirkev nie je jednoducho historickým subjektom, či výsledkom dejinných udalostí, ako sa to často ľudia mylne domnievajú a podľa toho ju hodnotia. Ona je výsledkom Božieho kráľovstva, ktoré sa takýmto spôsobom predstavuje v dejinách. Preto sa pre cirkev v starokresťanských textoch, vo Svätom Písme, či u apoštolských otcov používa grécky termín: *paroikia*, čo doslovne znamená prebývanie v cudzine. Neskôr sa týmto termínom začala označovať cirkevná správna jednotka – farnosť. Byť cudzou vo svete, znamená byť neorganickou súčasťou historickej skutočnosti, je to niečo eschatologické, prichádzajúce a prechádzajúce skrze svet a dejiny.

A tak cirkev musí pochopiť, že ona nie je nejakou svetskou skutočnosťou, či inštitúciou, ale že jej identita spočíva na konci

⁹ Зизнулас И. : Церковь и Евхаристия, s. 148-153.

vekoy, v Nebeskom kráľovstve, a všetko čo robí v rámci dejín, musí byť v súlade a dostáva svoj zmysel od konečného určenia sveta, ktorým je Božie kráľovstvo.

Preto v byzantskej Božskej liturgii vládne paschálny charakter radosti, neustály spev, ikony, sviečky, vôňa kadidla a takýmto spôsobom je Božie kráľovstvo prítomne už tu na zemi. Toto sme pozvaní všetci so všetkou pozornosťou chrániť, lebo ak stratíme identitu našej Eucharistie - slávenia, vystavujeme sa nebezpečenstvu zničenia či straty identity cirkvi. Toto úzke prepojenie medzi Cirkvou a Eucharistiou nie je nejakým eucharistickým monizmom, čo znamená, keď každý z nich zdôrazňuje svoj prvok na úkor iného. V Eucharistii sa všetko posväcuje, všetko sa pozhŕňava, všetko sa v nej stáva Cirkvou.

Ako sme už povedali vyššie Cirkev existuje vo svete, ale nie je zo sveta. Eucharistia je ikonou Nebeského kráľovstva. Tak to chápe byzantská Božská liturgia v línii východnej teológie, na rozdiel od západného poňatia, ktoré vidí v Eucharistii obraz nie budúceho, ale minulého, toho čo sa udialo.

Veľmi dobre to vo svojom výklade Božskej liturgie vystihuje svätý Maxim Vyznávač, keď hovorí:

1. Vchod biskupa do chrámu k sláveniu Božskej liturgie – nazývaný aj malým vchodom zobrazuje prvý príchod Krista v tele na zem, to čo budeme sláviť o pár dní.
2. Čítania zo Svätého Písma, zvlášť z Evanjelia znamenajú ísť až na kraj sveta.
3. Zostúpenie biskupa zo horného sedálišča spoza prestola symbolizuje posledný súd.
4. Veľký vchod s darmi zasa symbolizuje začiatok a prelúdium nového učenia, ktoré má zakončenie v nebesiach.
5. Bozk pokoja zobrazuje príchod jednomyselnosti, jednoty vo viere a láske všetkých medzi sebou navzájom, ktoré sú znakom budúcej nevýslovnej blaženosti, ktorá nás očakáva.
6. Spoločné spievanie Vyznania viery, zvestuje to tajomné vzdávanie vďaky Bohu, ktoré budeme robiť v budúcom veku, za úžasný spôsob, akým nás viedol k našej spáse svojou nevýslovnou múdrosťou.
7. Spievanie hymnu Svätý, poukazuje na našu rovnakú hodnotu s anjelskými silami, ktorá sa v plnosti preukáže v budúcom veku.

8. Pozývanie veľkého Boha a Otca v modlitbe Otče náš, je symbolom toho, že sme sa stali jeho skutočnými synmi a dcérami, skrze dar a milosť Svätého Ducha.

9. Spievanie hymnu Jediný je svätý pred prijímaním, poukazuje na poklad, ktorý prevyšuje náš rozum a myseľ, vzt'ah a zjednotenie sa s božou prostotou, ktoré sa završí v neporušenom duchovnom veku.

Toto všetko označuje, že v Eucharistii, Cirkev vystupuje zo skutočného sveta a dejín a žije tam, kde sa čas končí v prichádzajúcom. Jej skutočné dedičstvo je v Kráľovstve Boha a nie v tomto svete. Ako je Eucharistia obrazom budúcnosti, teda Božieho kráľovstva, tak aj samotná cirkev je a musí byť obrazom toho, čo má prísť¹⁰.

Je dôležité povedať, že cirkev neprestáva byť cirkvou mimo Eucharistie, pretože Cirkev to je Eucharistia, to znamená je obrazom Božieho kráľovstva. Cirkev má účasť v dejinách a v jej ťažkostiach iba jediným spôsobom – preniesť svoje eucharistické poslanie, to čo počula, to čo svojimi očami videla, čoho sa jej ruky dotýkali, ako to hovorí svätý Ján Teológ a Evanjelista vo svojom prvom liste 1 Jn 1, 1. do každodenného života ľudí a do ich problémov. To znamená odovzdať tomuto svetu našu skúsenosť s Bohom. Cirkev sa teda nezväzuje metódami, ktoré používajú ľudia vo svete, aby riešili problémy, ale udržiava dialektický vzt'ah so svetom a dejinami. To je dobré mať na pamäti, lebo mám dojem že zabúdame, aké miesto v cirkvi má mníšstvo, či rehoľný život. Mníšstvo a eucharistia nie sú dve cesty Cirkvi. Mníšstvo vzniklo ako pripomínanie eschatologického rozmeru cirkvi, to znamená, že cirkev má ľudom pripomínať, že raz tu na zemi príde koniec a také sa musí zachovať.

Cirkev je úzko zviazaná s eucharistiou. Z čoho pozostáva cirkev? Predovšetkým z klerických osôb a z ľudu. Z čoho vychádza toto rozdelenie? Z toho, že pri Eucharistickom slávení sú z jednej strany tí, ktorí sú pri oltári a prinášajú nekrvavú obeť a z druhej strany tí, ktorí odpovedajú Amen. Sme toho svedkami už v prvotných kresťanských spoločenstvách. Napr. v 1Kor 14, 16: Veď ak budeš dobrorečiť v duchu, ako potom jednoduchý človek povie na tvoje dobrorečenie Amen, keď nevie čo hovoríš?

Tak ako eucharistia sa v byzantskej tradícii neslúži bez veriacich, tak ani cirkev nemôže existovať bez veriacich laikov. Je

¹⁰ Зизнулас И. : *Церковь и Еucharистия*, s. 55.

nepredstaviteľné, aby za normálnych okolností boli veriaci laici hlavnými aktérmi Božskej liturgie, lebo v Cirkvi oni sú tým božím stádom, ktoré sleduje svojho pastiera. Každý má teda svoje nezastupiteľné miesto.

Je potrebné zdôrazniť dôležitosť laikov v cirkvi, práve tým, že hoci nemajú svätenia, predsa dostali jedno svätenie, ktoré ich oprávňuje a uvádza do eucharistického slávenia a tým je krst a myropomazanie. A tak iba tí, ktorí majú plnú účasť na Eucharistii, čo znamená že ju prijímajú, sú laikmi v eucharistickom zmysle¹¹.

Cirkev ako spoločenstvo spasených nám ponúka spásu, skrze osobu Ježiša Krista, živého, ktorý prišiel historicky na zem pred niečo vyše dvetisíc rokmi, aby nás uistil, že stojí o každú osobu, o každého z nás bez rozdielu. Osoba Ježiša Krista je pre kresťanov kľúčovou postavou v dejinách ľudstva. Od nej sa všetko odvíja a v nej sa všetko završuje, aj cirkev samotná, ktorá svoje naplnenie dosiahne v jeho kráľovstve v naplnení časov.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

Dokumenty II. vatikánskeho koncilu II. diel, Trnava: Spolok svätého Vojtecha 1993.

Yves Congar: *Le Concile, son Église, peuple de Dieu et corps du christ*, Paris 1984.

Henri de Lubac: *Méditations sur l'Église*, Paríž: Aubier 1953.

Michela Tenace: *Dire l'uomo* II., Rím: Lipa 2005. ISBN 88-86517-96-3

Иоанн Зизнулас Митрополит Пергамский: *Церковь и Евхаристия*, Москва: Богородице-Сергиева Пустынь 2009, ISBN 978-5-98268-004-4

¹¹ Зизнулас И. : *Церковь и Евхаристия*, s. 58.

ĽUDSKÁ PRIRODZENOSŤ A VIERA (PERSONÁLNY ROZMER ĽUDSKEJ PRIRODZENOSTI)

Ján ŠLOSLAR

Abstract: *Concept of human nature is analyzed at different levels of the every day life of man from the normal language of communication up to the theoretical reflection in various science disciplines. The interpretation of this concept is a diverse and ambiguous. Dominated by efforts to determine the nature of the character into a human being. Kant set two approaches – as we connected with nature and what man as a free being made acting himself. The old idea of human nature has been associated with the idea of universality. According to the Rorty has a historic character and meaning of the teleological manifests it self at anti human. From a philosophical and anthropological point of view, it makes sense to talk about it whenever brings us to humanity with the personal dimension.*

Téma „prirodzenosti“ a „ľudskej prirodzenosti“ je asi tak stará, ako ľudstvo samo. S pojmami „prirodzenosť“, „ľudská prirodzenosť“ a k nim sa pridružujúcimi ďalšími pojmami, ako „prirodzený zákon“, „prirodzený stav“ a ďalšie, sa stretávame nielen v histórii a vede, ale aj v každodennom živote. Matka upozorňuje afektujúce dieťa, aby sa správalo prirodzene. Režisér nabáda herca, že jeho stvárnenie divadelnej roly je neprirodzené. Niektorí ľudia považujú za prirodzenú aroganciu a násilie. Iní zasa to považujú za neprirodzené a prirodzený je pre nich empatia, altruizmus a láska k svojmu blížnemu.

„Prirodzenosť“ a „ľudská prirodzenosť“ sú pojmy, ktoré majú v každodennom živote rôzne úrovne – od úrovne bežnej jazykovej komunikácie až po úroveň teoretickej reflexie v rôznych vedných disciplínach. Politológ sa zamýšľa nad tým, aké je prirodzené a neprirodzené správanie sa ľudí z hľadiska požadovaných konvencií spoločenského poriadku a legitimacy štátnej moci. Sociológ prirodzenosť hodnotí z rôznych hľadísk spoločenského správania, napr. pre ktorých ľudí je prirodzené konformné, a pre ktorých nonkonformné či deviantné správanie, alebo posudzuje ako prirodzené isté hodnotové stanoviská skúmaného spoločenského

zskupenia. Kultúrny antropológ nám predstavuje problém prirodzeného a neprirodzeného v životnom kontexte rozmanitých etnických spoločností z hľadiska konkrétneho historického stupňa rozvoja kultúry. Teológ nám prirodzenosť predstavuje predovšetkým ako transcenciu k Bohu. Zamýšľa sa nad tým, čo je v našom živote prirodzené a čo nadprirodzené. Popri ďalších iných vedných odboroch a duchovných aktivitách, v ktorých sa pertraktujú pojmy „prirodzenosť“ a „ľudská prirodzenosť“, dnes sa objavujú dokonca aj snahy vytvoriť akúsi špecifickú vedu o ľudskej prirodzenosti. Na druhej strane sa ozývajú hlasy, ktoré poukazujú na pluralizmus výkladu tohto pojmu, jeho prílišnú rôznorodosť, nejednoznačnosť a teda značnú relatívnosť.¹

Na nejednoznačnosť a relativitu pojmov „prirodzenosť“ a „ľudská prirodzenosť“ nás odkazujú aj filozofické otázky, ktoré si v súvislosti s týmito pojmi najčastejšie kladieme: Je prirodzený svet, v ktorom žijeme? Resp. čo je vo svete prirodzené a čo neprirodzené, umelé, predstierané, resp. nadprirodzené, čím presahuje náš pominuteľný život tento svet? Je prirodzená alebo neprirodzená zvedavosť a túžba po poznaní? Je prirodzená viera človeka? Je nám prirodzené hľadať pravdu prostredníctvom našej mysle a viery, alebo žiť v nepravde, resp. iracionálnej a duchovne vyprahnutej temnote? Sú pre nás viac prirodzené city ako láska, mravná zodpovednosť, Bohabojnosť a pod., alebo je skôr prirodzené pudové a inštinktívne správanie? Patria k našej prirodzenosti strach, úzkosť, zúfalstvo, pocit viny, absurdita, vedomie smrti, alebo je to niečo, čoho sa ako neprirodzeného chceme zbaviť? Je prirodzená túžba po slobode späť s vedomím zodpovednosti za vlastné činy? Je nám prirodzené byť vo svojom správaní agresívni, alebo mierumilovní a láskyplní? Je nám prirodzený skôr egoizmus, alebo altruizmus? Ktoré hodnoty môžeme považovať za prirodzené a ktoré za neprirodzené? Sú pre nás prirodzené tradičné a osvedčené kresťanské hodnoty, alebo úsilie o ich zmenu? Aké spoločenské pomery, resp. spoločenský poriadok je pre nás prirodzený – ten, ktorý je založený na solidarite, alebo na neobmedzenej slobode jednotlivca?

¹ VIŠŇOVSKÝ, E.: *K filozofii ľudskej prirodzenosti*. In: Ľudská prirodzenosť a kultúrna identita. Bratislava. IRIS 2006, s. 7.

Tieto a mnohé ďalšie otázky len potvrdzujú, že pojmy „prirodzenosť“ a „ľudská prirodzenosť“ majú množstvo konotácií a môžeme ich interpretovať v tých najrôznejších súvislostiach a významoch. Pre túto nejednoznačnosť nie náhodou sa E. Višňovský v práci *Človek by mal žiť v zábrade* pýta: „Existuje niečo ako naša prirodzenosť? Ak vôbec je naša prirodzenosť, aká teda vlastne je?“² Napriek uvedenej pochybnosti vieme, že problémy „prirodzenosti“ a „ľudskej prirodzenosti“ sú tu už od nepamäti a trápia mnohých mysliteľov a filozofov aj dnes. Trápia ich najmä preto, lebo sú späté s riešením základných otázok, týkajúcich sa človeka a preto k nim filozofia a filozofická antropológia nemôže byť ľahostajná. Medzi nimi dominujú najmä otázky: Ako sme a žijeme v tomto svete? Čo to vlastne znamená byť ľudský? Akú podobu má mať ľudskosť, aby bola prirodzená? Čo nás spája s prírodou? Je prirodzenosť odvodená od toho, čo nás s prírodou spája a čo je v nás nad zvieracie alebo čo nás z nej vyčleňuje? Existuje niečo ako biologická a ľudská prirodzenosť?

Uvedené otázky nás odkazujú na náš pôvod, na našu danosť, na isté druhové určenie, na znaky odlišnosti od iných živých bytostí. Odkazujú nás na niečo, čo nás rodí a rodovo zaraďuje niekam, čo umožňuje náš vznik a našu existenciu. Zároveň nás upriamujú na to, či je nám naša prirodzenosť daná od prírody alebo určená Stvoriteľom. E. Višňovský v uvedenej práci prirodzenosť charakterizuje nasledovne: „Prirodzenosť je teda ten súbor znakov a kvalít, s ktorých sa daná vec alebo bytosť objavuje, vstupuje na scénu, rodí sa. Prirodzenosť preto musí vznikať ešte skôr, než vznikne daná vec, jav alebo bytosť, pretože prirodzenosť je to, s čím sa všetko rodí. Prirodzenosť je tak obsiahnutá už v „zárodku“ danej veci a plne sa prejavuje aj potom, keď sa tento zárodok rozvinie.“³ Ak sa obzrieme do dejín filozofie, tak už v nich nachádzame množstvo analógií takéhoto chápania prirodzenosti.

Filozofi od nepamäti hľadali odpoveď na to, čo nás vo svojej prirodzenosti určuje. Istá časť poukazovala na to, čo nás priamo spája s „fyzis“, prírodou, iní zasa, čo nás z nej vyčleňuje. Najstaršie predstavy filozofického chápania prirodzenosti boli spájané s hľadaním prvopočiatkov všetkého jestvujúceho. S prirodzenosťou

² VIŠŇOVSKÝ, E.: *Človek by mal žiť v zábrade*. Bratislava : Kalligram, 2010, s. 41.

³ Tamže, s. 43.

spájali vznik zánik, oheň, dušu, cnosti, ale aj zákon umožňujúci spoločenský život. Teda aj v najstarších filozofických predstavách je za prirodzené považované všetko to, čo odkazuje na pôvod. Prirodzeným sa na rozdiel od umelo vytvoreného alebo získaného chápalo všetko, čo nás vtáhuje do skutočného diania vo svete. V ranom gréckom filozofickom myslení sa neodlišovala prirodzenosť ako rozdiel medzi prírodou a človekom, medzi bohmi a ľuďmi. Medzi prírodou a človekom nebola priepasť. Mimoľudské nebolo protiľudské. Pojem kozmos, pod ktorým sa neskôr myslel svet ako celok, mal pôvodne čisto ľudský význam. Prirodzený kozmický a boží poriadok bol v ranej gréckej filozofii špecifickou projekciou zákonov ľudského života. Ak sa raná grécka filozofia usilovala vysvetliť prirodzenosť z prvopočiatkov univerza (a prostredníctvom neho princípy ľudskej existencie), tak neskôr sofisti ju už hľadajú v samom ľudskom živote, čo vyjadril Protagoras v známom výroku: „Mierou všetkých vecí je človek, jestvujúcich, že sú, a nejestvujúcich, že nie sú.“⁴

Neskôr Platón vysvetľoval ľudskú prirodzenosť prostredníctvom ľudských cností. Človek žije v dvoch náklonnostiach – k hmote a k idei. Hmotný svet je tým nestálym, premenlivým, pomínutelným a preto neskutočným. Oproti nemu stojí stály, nepremenný, a večný svet ideí. Duša človeka preto prirodzene ťahne k tým cnostiam, ktoré sa viažu k večnému a nepremenlivému svetu. Ľudská duša sa skladá z troch častí: rozumovej (vytvoril ju sám demiurg), vášnivej (ovládanej vášňami) a žiadostivej (vytvorili ju nižší bohovia). Rozum ovládol božskú časť duše a len jeho nadvláda zaistuje jej prirodzený stav. Zmysel prirodzenosti je v tom, aby rozumová časť duše vždy prevládla a potlačila vášne i zmyslové žiadosti. Platón ľudskú prirodzenosť ponímal antinaturalisticky z toho dôvodu, že určujúca v človeku je povaha duše a nie jeho živočíšnosť, ktorá ho spája s „fyzis“. Prirodzenosť sa stáva aj kritériom mravného života človeka.

Na rozdiel od Platóna Aristoteles vidí prirodzenosť v prírodnej danosti podstaty vecí, medzi ktoré zaraďuje aj spoločensťvo. Príroda sa správa účelovo, preto nás prirodzenosť vedie k utváraníu spoločensťva, spoločenského poriadku a zákonov, ktorými sa ľudia riadia. Aristoteles v spise *Metafyzika* pokúša definovať človeka ako

⁴ Antológia z diel filozofov – *Predsokratici a Platón*. Bratislava : EPOCH, 1970, s. 216.

zoon logonechon, t. j. „bytosť hovoriaca a načúvajúca“ v zmysle porozumenia, a v spise *Politika* ako *zoon politikon*, t. j. bytosť spoločenská. Jeho prirodzenosť spočíva v tom, že ako *zoon logonechon* je bytosťou, ktorá je schopná načúvať poriadku celku, schopná poznať, a teda slovom vyjadriť tento celok. Človek svojou prirodzenosťou je bytosťou, ktorá k svojmu životu potrebuje vedieť, aká je a v akom svete žije, aký je zákon, ktorému sa nielen podriaďuje. Je bytosť, ktorá vie, že tento zákon k svojmu životu potrebuje. Jeho prirodzenosť je len v spoločenstve s inými ľuďmi, v *polis*, obci, ktorá má svoj *monos*, zákon. Byť prirodzeným znamená nielen právo zúčastniť sa podľa zákona na správe obce, ale aj žiť podľa tohto zákona.⁵

Osobitný význam nadobúda prirodzenosť v stredovekom kresťanskom filozofickom myslení. Ľudská prirodzenosť nadobúda nové filozoficko-antropologické určenie. Podľa E. Coretha v antike je človek „podrobený absolútnemu, avšak slepému a neosobnému osudu, nestojí pred živým a osobným Bohom, ktorý sa – v kresťanskom pohľade – zjavuje v dejinách ako Boh lásky a spásy. V tom spočíva najhlbší protiklad medzi gréckym a kresťanským sebapochopením človeka.“⁶Boh, láska k Bohu, individuálna nesmrteľnosť, prvotný hriech a vykúpenie – to sú prvky, ktoré stavajú kresťanstvo proti antickej filozofii, proti všeobecnosti a anonymite človeka strácajúceho sa v svetovom poriadku. Z tohto nového pohľadu sa javí aj prirodzenosť v novej kvalite. Tá spočíva v tom, že zdôrazňuje hodnotu a dôstojnosť každého človeka bez ohľadu na jeho spoločenské, stavovské a rodové postavenie. V centre pozornosti stojí individuálna a personálna jedinečnosť, a tým aj nenahraditeľnosť každého človeka. Človek plní vo svete určité božské poslanie a môže sa slobodne rozhodnúť pre večnú spásu. Ani zlo vo svete nemá svoj prirodzený pôvod v nejakom metafyzickom princípe, ale v slobodnom a osobnom rozhodnutí človeka proti Božiemu prikázaniu. V osobe človeka sa prejavuje jeho slobodné rozhodnutie. Preto jedným zo základných určení pojmu prirodzenosti človeka sa stáva pojem osoby. E. Coreth tvrdí, že už v stredovekej kresťanskej filozofii sa zdôrazňuje osobný vzťah človeka k Bohu. Podľa neho len zásadnej personálnej črte posolstva spásy zodpovedá,

⁵ ARISTOTELES: *Politika*. Bratislava : Pravda, 1988, s. 22-24.

⁶ CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha : Zvon, 1994, s. 25.

že „od jednotlivého človeka sa pre jeho spásu požadujú práve ony vnútorné postoje, ktoré sú najhlbšími a najrýdzejšími prejavmi slobodného osobného jadra a uskutočňujú sa v slobodnom personálnom obrátení človeka k Bohu. Prostredníctvom viery a lásky človek odpovedá na zjavené pravdy a lásku Božiu, a tak sa otvára božskému spásonosnému pôsobeniu.“⁷ Dôkazom toho je napr. sv. Augustínus zdôrazňuje zásadný rozdiel medzi večnou a nemeniteľnou božskou prirodzenosťou a stvorenou ľudskou prirodzenosťou. Ľudskú prirodzenosť chápe ako obrátenie k Bohu, ako to, čím prekračuje telesnosť a jej pominuteľnosť.

V renesančnej filozofii prirodzenosť je postavená na panteistickom základe a znamená život človeka v súlade s prírodou. Žiť v súlade s prírodou preto zároveň znamená žiť v súlade s Bohom. Boh ako stvoriteľ sa nenachádza nad tým, čo stvoril, ale svojou podstatou v podobe zákonov je zašifrovaný v prírode. G. Bruno v tejto súvislosti si kladie si otázku – Keďže existuje nekonečný počet slnečných sústav, nekonečný svet, kde je potom miesto pre Boha? Podľa Bruna Boh je vo svete samom, všade, v látke prebýva nekonečný svetový duch, ktorým je Boh – natura est Deus in rebus (príroda je Boh, skrývajúci sa vo veciach). Bruno tvrdí, že „Boh je úplne nekonečný, pretože je celý v celom svete a v každej jeho časti nekonečne a úplne.“⁸ Aj v novovekej filozofii sa stretávame s rôznymi pohľadmi na prirodzenosť. Tak napr. T. Hobbes tvrdí, že zo samotnej prirodzenosti vyplýva, že ľudia sa nachádzajú v zničujúcom stave trvalej vojny všetkých proti všetkým. „Príroda dala každému právo na všetko.“⁹ K ľudskému životu potrebujú spoločenskú zmluvu, ktorou prekračujú prirodzený stav a vstupujú do ľudskej prirodzenosti. Východiskom prirodzeného stavu z trvalej vojny je mier, ktorý zaručuje prirodzený zákon. Je to „predpis alebo všeobecné pravidlo, objavené rozumom, ktoré človeku zakazuje konať to, čo ničí jeho život alebo ho zbavuje prostriedkov

⁷ CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha : Zvon, 1994, s. 26.

⁸ BRUNO, G.: *O nekonečne, vesmíre a svetech*. In: Antológia z diel filozofov. *Humanizmus a renesancia*. Bratislava : Vydavateľstvo politickej literatúry, 1966, s. 169.

⁹ HOBBS, T.: *Výbor z díla*. Praha : Nakladatelství Svoboda, s. 139.

nevyhnutných na jeho zachovanie, ako aj zanedbávať to, čím by mohol podľa rozumu svoj život najlepšie zachovať“.¹⁰

Už z uvedeného exkurzu do dejín filozofie vyplýva, že existujú prinajmenšom dve základné podoby interpretácie prirodzenosti človeka. Sú to podoby, ktoré nám Kant predstavuje položením dvoch antropologických otázok: čo príroda robí z človeka a čo človek ako slobodne konajúca bytosť urobí sám zo seba, alebo urobiť môže, či urobiť má. Hoci biologicky je človek spätý so živočíšnym svetom, rozum mu slúži na boj proti prekážkam spočívajúcim v drsnosti svojej prirodzenosti, aby sa stal ľudsky dôstojným, a teda ľudsky prirodzeným. Kant to vyjadril slovami: „Príroda chcela, aby si človek všetko, čo presahuje mechanickú konštrukciu jeho zvieracieho súcna, vytváral úplne sám zo seba a aby nebol účastný nijakej inej blaženosti alebo dokonalosti, než aké si získal sám zbavený inštinktu, vlastným rozumom.“¹¹ Povahu každej živej bytosti tak možno odvodiť od účelovosti prírody. Príroda sa totiž snaží, aby každé stvorenie dosiahlo svoje účelové určenie ako živočíšny druh. Človek ako rozumová bytosť ho dosahuje iba v ľudskom rode. Keďže sme bytosti určené rozumom, naša prirodzenosť je podmienená jeho aktivitami.

Všetky tieto úvahy o prirodzenosti človeka sú postavené na metafyzickom základe. O inú podobu chápania prirodzenosti sa pokúša Nietzsche. Vychádza z Darwina, podľa ktorého človek, napriek všetkým svojim ušľachtilým ľudským vlastnostiam, napriek všetkým úžasným schopnostiam nesie vo svojej telesnej stavbe stále nezmazateľnú pečať svojho živočíšneho pôvodu, teda spätosti so živou prírodou, v ktorej sa predstavuje v boji o sebazáchovu v prirodzenom výbere. Aj pre Nietzscheho je najprirodzenejším ľudským prejavom inštinkt sebazáchovy, ktorý sa prezentuje v základnej životnej aktivite ako vôľa k moci. Potláčanie vlastnej vôle k životu vcit'ovaním sa do útrap iných či vedomie ľudskej solidarity považoval za neprirodzené, za prejav slabosti a úpadku človeka. Prirodzenosť v jeho prípade pramení priamo v životných aktivitách človeka, v jeho putoch, inštinktoch a vôli k moci. Život vo svojej

¹⁰ HOBBS, T.: *Leviatan alebo podstata, forma, moc štátu cirkevného a občianskeho*. Bratislava : Kalligram, s. 167.

¹¹ KANT, I.: *Idea všeobecných dejín ve světoobčianském ohledu*. In: Filozofický časopis, roč. 38, 1990, č. 6, s. 820.

prírodzenosti sa človeku ukazuje prostredníctvom vôle k moci ako bytostné úsilie všetkých foriem udržať sa, čo je možné len v neúnavnom, nevyčerpatelnom popudzovaní človeka stále k vyššiemu a vnútorne bohatšiemu životu.

Okrem uvedených názorov na chápanie „prírodzenosti“ a „ľudskej prírodzenosti“ je tu aj ďalšie, existenciálne chápanie. Upriamujúc pozornosť na existencialistické chápanie prírodzenosti, E. Višňovský sa pýta: „Nemali Kierkegaard a jeho nasledovníci pravdu, keď hovorili o strachu a úzkosti ako o fundamentálnej čрте ľudskej bytosti nezávisle od každého sociálneho poriadku?“¹² V úzkosti, strachu, pocite viny, zúfalstve, absurdite, vedomí smrti vidia existencialisti najprírodzenejší predpoklad k sebaurčeniu človeka. Podľa nich je viac než prirodzené, že v týchto stavoch si slobodne utvára svoje bytostné (podstatné) určenie.

Uvedené predstavy o „prírodzenosti“ a „ľudskej prírodzenosti“ sú dnes predmetom kritiky z rôznych dôvodov. Kant je kritizovaný preto, lebo sa domnieval, že ľudská prírodzenosť je daná ľudskou myslou ako niečo, čo nám je dané metafyzicky ako určený princíp ľudského rodu. Nietzscheho kritizujú preto, lebo ju podmienil pudmi, inštinktmí a vôľou k životu. A existencialistov preto, lebo ju redukovú na stavy (úzkosť, strach, pocit viny, zúfalstvo, absurdita, vedomie smrti), jedine v ktorých sa človek predstavuje ako autentická bytosť. Všetky tieto výklady prírodzenosti človeka predstavujú niečo, čo ich spája v akúsi univerzálnu ľudskosť a rovnosť. E. Višňovský to vyjadril slovami: „Stará idea ľudskej prírodzenosti sa spája s ideou univerzality: ak sme všetci ľudia, musíme byť rovnakí.“¹³ Výrazným kritikom takto chápanej prírodzenosti sa stal R. Rorty. Podľa neho nemôžeme si predstavovať pod prírodzenosťou múdrosť alebo ľudskú myseľ, ako to možno ilustrovať na Kantovi, ani vôľu, pudy a inštinkty, ako sa domnieval Nietzsche. Odmieta najmä predstavy o „prírodzenosti“ a „ľudskej prírodzenosti“ v starom, metafyzickom ponímaní nielen preto, lebo sa viažu na vymedzenie človeka ako druhu, ale aj preto, lebo majú ahistorický charakter a vo svojej osudovosti sa prejavujú antihumánne. Dokonca si kladie otázky, či má vôbec zmysel hovoriť o „prírodzenosti“ a „ľudskej

¹² VIŠŇOVSKÝ, E.: *Človek ako homo agens*. Bratislava : Iris, 2009, s. 220.

¹³ VIŠŇOVSKÝ, E.: *Človek by mal žiť v záhľade*. Bratislava : Kalligram, 2010, s. 53.

prirodzenosti“. K čomu je pre nás dobré pýtať sa na to, čo je prirodzené a čo nie? Preto nahrádza otázku ľudskej prirodzenosti skúmaním jednotlivých problémov človeka v konkrétnych kultúrno-historických súvislostiach. Tradičné, ideologizované predstavy o ľudskej prirodzenosti, založené na pravde a racionalite, chce nahradiť vierou v lásku a solidaritu. V tomto kontexte sa ľudská prirodzenosť stáva pre Rortyho bezpredmetnou a nepotrebnou. Ľudia by si nemali klásť otázky o ľudskej prirodzenosti, o pôvode ľudskej existencie alebo o zmysle života. Namiesto toho by sa mali pýtať, čo môžeme urobiť, aby sme spolu lepšie vychádzali, ako máme zariadiť veci, aby vyhovovali každému, ako môžeme zmeniť inštitúcie, aby bol každý zabezpečený, spokojný a šťastný.

Rorty sa domnieva, že z hľadiska tradične chápanej ľudskej prirodzenosti ľudia odmietajú pozerat' sa na každého ako na svojho „brata“. Seba zaraďujú do kategórie „dobrých“ a ostatní sú nevyhnutne „zlí“ len preto, lebo sa od nás odlišujú. „My a tí ako my sme vzorovými príkladmi ľudskosti, ale tí, ktorí sa od nás líšia správaním či zvykmi, sú prinajlepšom krajnými prípadmi.“¹⁴ V tomto istom duchu ľudskej prirodzenosti je hodnotené aj to, čo je morálne. Morálne je to, čo robíme my, a nemorálne, čo my nerobíme. Ak niečo nemorálne začne robiť niekto z nás, vylúčime ho z nášho spoločenstva. Je presvedčený, že my ako spoločenstvo sme produktom predovšetkým citu a nie rozumu. K ľudskému súžitiu je potrebné naučiť sa rešpektovať druhých a nevidieť v nich iba rozdiely, ale aj podobnosti. Vyslovuje myšlienku o potrebe istoty, ochrany, pochopenia a súcitu vo svete.

Tento nový pohľad na prirodzenosť a ľudskú prirodzenosť znamená empatiu, porozumenie a solidaritu nielen medzi ľuďmi, ale aj k všetkému, k čomu sa bytostne i kultúrne vzťahujeme, to znamená aj k prírodnému prostrediu, v ktorom žijeme. Ide o empatiu, porozumenie a solidaritu, ktorá nie založená na neriešiteľných metafyzických otázkach, kto má pravdu a koho názor je rozumnejší, ale je utváraná na cte, dôvere a úcte k životu. Mali by sme si uvedomiť, ako tvrdí Rorty, že „naše vedomie solidarity je najsilnejšie, keď tých, ku ktorým solidaritu prejavujeme, chápeme

¹⁴ RORTY, R.: *Pragmatizmus a filozofia*. In: *Malá antológia filozofie 20. storočia. Pragmatizmus*. Zost. E. Višňovský a F. Mihina. Bratislava: Iris, 1998, s. 168.

ako „jedných z nás“, kde „my“ znamená niečo viac než ľudskú rasu“.¹⁵

Iný postoj k ľudskej prirodzenosti zaujímajú personalisti. Na rozdiel od Rortyho neodmietajú ľudskú prirodzenosť. Avšak sú s nim zajedno, že k ľudskej prirodzenosti patrí cit, empatiu, solidaritu, láska k blížnemu. Vychádzajú z toho, že existencia človeka sa opiera o bytie niečoho iného a neuchopiteľného, ktoré sa prejavuje v osobnosti druhého človeka, v Ty a jeho najkrajnejším horizontom je osobne poňatý Boh. Človek je týmto Ty trvale oslovovaný a vyzývaný, aby mu odpovedal alebo sa mu zodpovedal, takže jeho existencia je vlastne stály dialóg. Ide o personalizovaný dialóg, ktorý vylučuje egocentrický individualizmus a neosobné kolektivistické formy komunikácie ako človeku cudzie a neprirodzené. H. Hrehová to vyjadrila nasledovne: „Základnou prekážkou každého spoločenstva v uskutočnení agapickosti je egocentrizmus a kolektivizmus, ktoré znehodnocujú osobu. Je veľkým omylom myslieť si, že ak postavíme seba na prvé miesto, porastieme k dokonalosti. Odsunutím iných na druhú či tretiu koľaj – to znamená, až po nás – nie je možné budovať vlastné šťastie. Ani v každej kolektívnosti niet skutočného spoločenstva. Spoločenstvo sa utvára iba tam, kde je sloboda. V mase sa stráca osobná tvár. Osoba, so svojou duchovnou dimenziou, je povolaná tvoriť v slobode. Je pravdou, že osoba sa konkrétne uskutočňuje cez hodnoty, ktoré sa prejavujú v sociálnych vzťahoch, v ľudskosti, ale to nič nemení na tom, že sama v sebe je ontologickou realitou, pretože je to ona – osoba, ktorá v sebe nesie Boží obraz a Božiu podobu a v hierarchii stvorených hodnôt zaujíma najvyššie miesto.“¹⁶ Humanizmus tak nadobúda prirodzenú dimenziu personálneho vyjadrenia ľudskosti.

Prirodzenosť humanizmu spočíva v tom, že ľudská osobnosť je postavená pred transcenciu a realizuje sa transcenciou. Vzhľadom na tento jej jedinečný vzťah k transcencii, sú jej vlastné existenciálne stavy úzkosti. Úzkosť nie je strachom z niečoho alebo pred niečím čo človeka presahuje, ale je výrazom jeho vzťahu k transcencii, k nekonečnu. „Osobnosť je stlačená vo svojej

¹⁵ Tamže, s. 211.

¹⁶ HREHOVÁ, H.: *Vzťahová dimenzia osoby vo filozofii ruských personalistov*. In: *Chápanie osoby v kresťanskej filozofii*. Trnava: Katedra filozofie Fakulty humanistiky Trnavskej univerzity, 1997, s. 33.

nekonečnej subjektivity medzi subjektívnym a transcendentným, medzi objektiváciou a transcendenciou. Nemôže sa zmieriť so všednosťou predmetného sveta, do ktorého je uvrhnutá a nachádza sa v trhlíne medzi subjektivitou a objektivitou.¹⁷ J. Maritain tvrdí, že človek ako osoba nie je determinovaná ani prírodnými, ani spoločenskými zákonnosťami, je nepoznatelná, nevyjadriteľná, je metafyzickým tajomstvom. Osobný život človeka je nadčasový, transcendentálny, či si to uvedomujeme, alebo nie. Človek má určitú hodnotu len pokiaľ smeruje k transcencii, pokiaľ je jeho zmysel života nadčasový. Popieranie svojho transcendentálneho pôvodu vedie k animalizácii človeka, k vyprázdneniu jeho ľudskosti, podriadeniu sa živočíšnym pudom a inštinktom. V individuálnej podobe, sme iba zlomkom hmoty, časťou vesmíru, pravda odlišnou, ale predsa len časťou, bodom nesmiernej siete síl a vplyvov fyzických a kozmických, vegetatívnych a zvieracích, etnických, atavistických, dedičných, ekonomických a historických, pod ktorých zákony spadáme. Ako indivíduá sme podriadení hviezdám. Ako osoby vládne nad nimi¹⁸.

Schopnosť človeka transcendovať za hranice danosti (konkrétne-historickej a kultúrnej určenosti) je tak z personalistického hľadiska vyjadrením ľudskej prirodzenosti. Transcendencia však predpokladá vieru, pretože len viera nám umožňuje presiahnuť to, čo je nám mentálne i racionálne dané. Viera do ľudskej prirodzenosti vtáhuje tajomnosť, očakávanie, nádej a túžbu po dokonalosti. Možno povedať, že viera je samou ľudskou prirodzenosťou, pretože sama ľudská povaha má intencionálny charakter. Ľudská myseľ, vôľa človeka i jeho konanie je vždy na niečo zamerané a to nielen čiastkové, ale aj finálne. Bez viery nevieme nazerať na minulosť a nemáme predstavu o zajtrajšku. Bez viery strácame vyšší, než len bio-psycho-sociálny zmysel svojho pobytu vo svete. Je nám oporou, keď sa strácame v anonymite vecného a sociálneho sveta. Ako tvrdí H. Plesner, sme excentrické bytosti, ktoré hľadajú nejaký pevný bod v transcendentne, keďže ho nemôžeme nájsť vo svojom životnom prostredí.¹⁹

¹⁷ BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a slobodě člověka*. Praha : OIKOYMENÉ, 1997, s. 44.

¹⁸ MARITAIN, J.: *Třaja reformátori*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1947, 22.

¹⁹ Cit. podľa CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha : ZVON České katolické nakladatelství 1994, s. 62-64.

Z personalistického hľadiska je teda viera tým prirodzeným v človeku, čo mu dáva tvár, vnútorné presvedčenie s schopnosť vnútornej identifikácie v ľudskom svete. Je antropologickou konštantou personálneho vyjadrenia ľudského bytia. Pochybnosti o jej prirodzenosti strácajú opodstatnenie tou mierou, ako sa predstavuje v nádeji. Každý ľudský zámer, každý čin uskutočňujeme vo viere a v nádeji úspešného završenia. Aký zmysel týmto zámerom dávame je vždy len a len na nás.

Na záver možno konštatovať, že filozoficko-antropologický problém „prirodzenosti človeka“ a „ľudskej prirodzenosti“ je oveľa komplikovanejší, než sme schopní si predstaviť v akejkoľvek filozofickej úvahe. Jedno je však isté. Nech už ho prijímame ako riešiteľný problém, či odmietame ako problém neriešiteľný alebo interpretujeme ako problém personalizmu, ktorý nám pomáha hľadať vyšší zmysel ľudského bytia, potom je dôvod o ňom hovoriť vždy, keď strácame vieru a nádej. Ak nás riešenie otázok „prirodzenosti človeka“ a „ľudskej prirodzenosti“ privádza k takej podobe ľudskosti, ktorá nie je založená na racionálne zdôvodnenom zápase o našu pravdu proti iným, ale ktorá v sebe zahŕňa cit, empatiu, solidaritu, lásku k blížnemu a predovšetkým vôľu meniť sa na bytosti s prirodzeným atribútom viery a nádeje, potom má svoje hlboké opodstatnenie zaoberať sa prirodzenosťou človeka.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ARISTOTELES: *Politika*. Bratislava : Pravda, 1988.
- BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a slobodě člověka*. Praha : OIKOYMENÉ, 1997.
- BRUNO, G.: *O nekonečne, vesmíre a svetoch*. In: Antológia z diel filozofov. *Humanizmus a renesancia*. Bratislava : Vydavateľstvo politickej literatúry, 1966.
- CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha : ZVON České katolické nakladatelství, 1994.
- HOBBS, T.: *Leviatan alebo podstata, forma, moc štátu cirkevného a občianskeho*. Bratislava : Kalligram, 2011.
- HOBBS, T.: *Výbor z díla*. Praha : Nakladatelství Svoboda, 1988.

-
- HREHOVÁ, H.: *Vzťahová dimenzia osoby vo filozofii ruských personalistov*. In: *Chápanie osoby v kresťanskej filozofii*. Trnava: Katedra filozofie Fakulty humanistiky Trnavskej univerzity, 1997.
- KANT, I.: *Idea všeobecných dějin ve světoobčanském ohledu*. In: *Filozofický časopis*, roč. 38, 1990, č. 6.
- MARITAIN, J.: *Troja reformátori*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1947.
- RORTY, R.: *Pragmatizmus a filozofia*. In: *Malá antológia filozofie 20. storočia. Pragmatizmus*. Zost. E. Višňovský a F. Mihina. Bratislava: Iris, 1998.
- VIŠŇOVSKÝ, E.: *Človek ako homo agens*. Bratislava : Iris, 2009.
- VIŠŇOVSKÝ, E.: *Človek by mal žiť v zábrade*. Bratislava : Kalligram, 2010.
- VIŠŇOVSKÝ, E.: *K filozofii ľudskej prirodzenosti*. In: *Ľudská prirodzenosť a kultúrna identita*. Bratislava: Iris, 2006.

Stat' je aj súčasťou riešenia grantovej úlohy VEGA, číslo: 1/0182/13
s názvom: *Problém osamelosti v živote súčasného človeka*.

PERSONALIZMUS A PAIDEIA, SPOLOČNÉ VÝCHODISKÁ A CIELE

Pavol DANCÁK

Abstract: *The common characteristics of personalism and paideia, as two historically distant concepts, is education, which is not only preparation for certain life performances, but it is leading out to space in which a person as an individual and as mankind is placed and called to live. This area of man's existence is anthropocentric and at the same time teocentric. The purpose of social life is the development of a human person, not limitation.*

Úvod

Človek je bytie kultúrne, čo znamená, že všetko, čo sa v človeku nachádza, nie je len produktom prirodzenosti, nie je ani výtvorom samotného človeka, ale je výslednicou týchto dvoch skutočností. Už v antike tento pohľad na skutočnosť menom človek výstižne vyjadrila *paideia*, ktorá je najcharakteristickejšou črtou odlišujúcou človeka od zvierat a rastlín. Personalistické hnutie na sklonku novoveku stalo pred podobnými výzvami ako antickí myslitelia a reflektovalo človeka ako „nedokončeného“ tvora, ktorý v značnej miere vytvára seba samého. V obidvoch prípadoch podstatnú rolu zohráva výchovné úsilie, prostredníctvom ktorého sa človek stáva viac človekom a prostredníctvom ktorého sa humanizuje ľudská spoločnosť.¹

Pohľad na akýkoľvek predmet je v prvom rade podmienený situáciou, v ktorej sa nachádza pozorujúci subjekt, čo v plnom rozsahu platí aj pre reflexiu situácie, v ktorej sa nachádza človek a jeho úsilie o humanizáciu ľudskej spoločnosti. V predložennom príspevku nebudeme podrobne analyzovať situáciu pozorujúceho subjektu, čo už mnohokrát bolo vykonané, ale sústredíme sa na predstavenie spoločných východísk a cieľov spojených s úsilím o humanizáciu ľudskej spoločnosti v antike a v súčasnosti, presnejšie, sústredíme sa na *paideia* a personalizmus. Tento filozofický výkon

¹ Porov.: REMBIERZ, M.: Refleksja moralna nad odpowiedzialnością i etosem filozofa w XX wieku. In: PLAŚIENKOVÁ, M. REMBIERZ (Eds.): *Společnost, kultura, morálnost (Spoločnosť, kultúra morálka)*, Bielsko-Biala, ATH 2008, s. 256-282.

podstupujeme z dôvodu, že: „*k atributívnym dimenziám človeka patrí jeho schopnosť neustále sprítomňovať vlastnú minulosť a aj na tomto základe konštruovať projekty svojej budúcnosti.*“²

Paideia

Gréci otvárali otázku výchovy so zreteľom na svet a ľudskú spoločnosť. Odkrývanie objektívnych noriem ich priviedlo k uvedomeniu si prirodzenosti. Celé generácie považovali Homéra za vychovávateľa Grékov, ktorý ľudské konanie vysvetľoval v závislosti od nadľudských činiteľov. Zohľadňoval celok skutočnosti a mýtickým spôsobom vysvetľoval miesto človeka vo svete, v kozme, ktorého poriadok bol narušený človekom (únos Heleny). Postupne sa stávalo zrejším, že výchovné úsilie – *paideia*³ – sa nemôže obmedziť len na jeden a navyše ranný úsek života. Výchova rytierskej šľachty k hrdinstvu viedla k reflexii *areté*, ale Hesiodos zdôrazňuje aj tiché hrdinstvo pracujúceho človeka. *Areté* je schopnosť správneho konania, vzťahuje sa na duchovné vlastnosti, ale aj na silu bojovníka, ktorá je potrebná k udržaniu domova, teda spoločenstva.⁴ Veľký význam mala koncepcia výchovného vzoru, ktorý povzbudzuje k nasledovaniu. Vzor má normatívny charakter vo výchove jedinca tak, ako zákon v spoločnosti, ktorý sa podľa Protagora podobá čiare slúžiacej ako pomôcka pri písaní.⁵ Úlohou zákona je prispôsobovať neprispôsobivých členov spoločenstva. Nikto nesmie beztrestne

² MIHINA, F.: Kríza "konca storočia" alebo philosophiae pro futuro? In: *Filozofia výchovy a problém vyučovania filozofie*. Bratislava : Slovenské filozofické združenie, 1998, s. 24. Porov. JAN PAWEŁ II.: *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO*, Paryż 2 czerwca 1980. In: *Wiara a kultura*, s. 81.

³ Termín paideia sa nenachádza u Homéra. Objavuje sa až v V. storočí pred Kristom. Spočiatku označoval výchovu detí, no neskôr sa vzťahuje k „životnej filozofii“. Môžeme ho preložiť ako výchova, vzdelávanie, civilizácia, kultúra, tradícia, literatúra, no pre správne pochopenie významu *W*. Jaeger odporúča zohľadňovať jednotu týchto všetkých aspektov. Porov. JAEGER, W.: *Paideia I*. Prel. M.Plezia, Warszawa 1964, s. 17-32.

⁴ Porov. MACINTYRE, A.: *Dziedzictwo cnoty*. Prel. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 229.

⁵ „*Keď vyjdú zo školy, tak ich zasa mesto núti učiť sa zákony a podľa nich žiť ako podľa vzoru, aby nekonali len podľa toho, čo sami uznajú za dobré. Podobne ako učitelia písma predpisujú chlapcom, ktorí ešte nevedia písať, griflíkom čary a až potom im dávajú tabuľky a takto ich núti písať na predznačených čiarach, aj mesto predpisuje zákony, vynálezy dobrých starých zákonodarcov, a núti občanov podľa nich vládnuť a dať sa ovládať.*“ PLATÓN.: Protagoras, 326 c-d.

porušovať fundamenty spravodlivosti; Diké je mocná bohyňa; pozemský zákon sa opiera o zákon božský. Kallikles však považuje výchovu za reťaz, ktorou je človek spútaný⁶ a tak *nomos* a *fyxis* sú postavené proti sebe. Pred Grékmi sa otvorili dve možnosti – štátny zákon, ako najvyššia norma ľudského správania je v harmónii s božským poriadkom, alebo štátny zákon odporuje zásadám, ktoré sú ustanovené božstvom. Pri zvažovaní týchto možností sofisti prehliadli skutočnosť, ktorú zdôrazňuje R. Palouš, totiž, že polis je božskej povahy.⁷ Sofisti nadviazali na Homéra, ale zároveň relativizovali, ba priam odstraňovali transcendentné zameranie výchovy. Zameriavali sa len na človeka, učili politickú *areté*, ale vytvorili si aj zásluhy vo vytvorení pojmu výchovy, kultúry a humanizmu.

Humanistický ideál však nebol prezentovaný len v sofistickej interpretácii. Ba vlastne táto sofistická podoba *paideie* z pohľadu najslávnejšej trojice mysliteľov, z pohľadu Sokrata, Platóna a Aristotela sa javí ako úpadková. Priebeh degradácie W. Jaeger predstavuje v dielach veľkých majstrov antickej tragédie (Aischilos, Sofokles a Euripides).⁸ Náboženská tradícia národa sa postupne mení na pragmatickú myšlienku kultúry, ktorej sám človek udáva mieru. V úsilí sofistov nie je badateľný zámer, ktorý by viedol k istote v najdôležitejších otázkach náboženstva, morálky a výchovy, nakoľko im chýba metafyzické zdôvodnenie. Chýba im to najdôležitejšie, totiž vnútorná istota cieľa výchovy. Až Sokrates a Platón dávajú výchovnému ideálu fundamentálnu podporu a to tak, že sa vrátia k myšlienkam, ktoré tomuto ideálu predchádzali.

Sokrates tuší transcendentné volanie človeka na cestu existencie. Výchovu zameriava na lásku k pravde, pri čom sa odvoláva na božskú inšpiráciu. Pristupuje k problému výchovy podobne ako sofisti, ale pritom reflektuje celok. Bez odpovede na otázku, čo je cieľom života, nie je možná výchova.⁹ U Sokrata sa v živote jedinca i spoločnosti dostáva do popredia morálny problém, ktorý bol sofistami zatláčaný do úzadia. Jeho výchovná činnosť je zameraná na spoločenský život, na politiku, ale učí sa starať o seba, o svoju dušu. Dialóg je metódou

⁶ Porov. PLATÓN.: *Gorgias*. Preł. F. Novotný, Praha 1992, 483e – 484b.

⁷ Porov. PALOÚŠ, R.: *Čas výchovy*. Praha 1991, s. 53.

⁸ Porov. JAEGER, W.: *Humanizmy i teologia*. Preł. M. Plezia, Warszawa 1957, s 41 – 42.

⁹ Porov. JAEGER, W.: *Paideia II*. Preł. M. Plezia, Warszawa 1964, s. 96.

k správne mu konaniu, ktorého základom je poznanie. Účastníci rozhovoru sú postavení pred úlohu hľadať *logos*, ktorého nepolapiteľnosť vedie človeka k uskromneniu, k zohľadneniu jeho božskej superiority, ale je to človek, ktorý tvorí vlastné „ja“. Tu sa ako veľmi dôležité ukazuje vládnutie nad sebou, čo poukazuje na slobodu človeka. Sebaovládanie prináša oslobodenie spod zvieracej časti prirodzenosti človeka a je základom čnosti. Zdôrazňuje silu jednoty *areté* v rôznych mravných situáciách. Sokratom chápaná autonómia neodmieta vyšší zákon, ale ho predpokladá. Zdôrazňuje spoluprácu členov *polis* na príklade spolupráce telesných orgánov. Výchova sa musí oprieť o absolútne etické normy, ktorých zdôvodnenie sa odvodzuje od boha, ktorý je odlišný od bohov, v ktorých verili Sokratovi spoluobčania.¹⁰

Vo všeobecne uznávanom arche európskej výchovy je Platónov koncept, ktorý je explicitne predvedený v Štáte, kde Platón opisuje ľudskú situáciu podobenstvom jaskyne. Radim Palouš tento koncept vysvetľuje poukázaním na ďalšiu metaforu.¹¹ Výchova je akoby vyučovaním plávania tých ľudských živočíchov, ktorí sú ako ryby potopené v oceáne a zo svojich síl ho nemôžu opustiť. Paideia predstavuje orientáciu na to, čo je „nad-ľudské“. Je to vystupovanie zo situácie, v ktorej ostávame. V Platónovom výchovnom úsilí je dôležitý vzťah k Pravde. V dialógu Faidros tvrdí, že bez kontemplácie sa duša nestane človekom. V diele Štát prichádza k presvedčeniu, že človek si vyberá svoj osud. Čnosť človeka sa vzťahuje k jeho slobodnej voľbe. Kto si ju cení a rozhodne sa pre ňu, ten ju dosiahne. Platón za pomoci loga a mýtu privádza človeka k Pravde, bez ktorej sa výchova nedá ani predstaviť.

Aj Aristoteles sa stará o dušu, ale táto starosť o utváranie ľudského života je posunutá od agatológie k ontológii. Aristotelova výchova podobne ako výchovné snaženia jeho slávnych predchodcov sa vzťahuje k pravde, ktorá je svojou podstatou mocnejšia ako jej opak. Sokrates a Aristoteles majú odlišný prístup k rečníctvu, ale obidvaja zastávajú názor, že skutočný rečník podriadi reč pravde. Sokrates odmieta lichotenie, aj keď ho to stojí život. Človek sa má

¹⁰ „Sokrates je vinný tým, že každý mládež a neverí v bohov, v ktorých verí obec, ale v iné nové božstvo.“ PLATÓN.: *Obrana Sokratova*, 24b; porov. XENOFÓN: *Spomienky na Sokrata*, Bratislava 1970, prel. E. Šimovičová, I.1, s. 9.

¹¹ Porov. PALOÚŠ, R.: *K filozofii výchovy*, s. 46.

starat' nielen o to, aby sa zdal dobrý, ale aby bol skutočne dobrý vo verejnom i súkromnom živote. Aristoteles neprijíma obyčajnú realitu ako ľudia utopení v každodenných starostiach. Jeho transcendencia je rozpoznaním lokalizácie obyčajných daností v celku. Viera v olympských bohov nielenže nevedela vysvetliť prírodné javy, ale nepostačovala už ani mysliacemu mravnému cíteniu.¹² Sokrates, Platón a Aristoteles prezentujú presvedčenie, že boh je najvyšší princíp spoločenského a prírodného poriadku, ku ktorému sa približujú racionálnou reflexiou celku.

Platónska paideia, ktorá predchádza nášmu svetu slobody a zodpovednosti, naznačuje, že skutočný humanizmus reflektuje celok a hranicu a že sloboda nie je absolútna voľnosť a božstvo, ale je cestou za niečím božským.¹³ Človek v židokresťanskej tradícii je stvorený Bohom a povolaný k rozvíjaniu svojich talentov. Adam a Eva aj po hriechu nie sú zavrnutí, ale poslaní na strastiplnú cestu, ktorá predsa vedie do Božieho kráľovstva. Boh ľudí vedie, vychováva a volá k pravému zmyslu životnej existencie. Výchova je svätou záležitosťou, neuskutočňuje sa osvojením poznatkov, ale nasledovaním. Človek je spoločenská bytosť zo svojej prirodzenosti. Odlišnosť pohlaví je vzorom pre život v spoločnosti založenej na láske. Boh uzatvára zmluvu s ľudom a prirovnáva ju k zásnubám. Vzťah medzi Bohom a človekom je analogický k vzťahu medzi otcom a synom. Boh ustanovuje človeka za pána prírody, ale tento boží zámer sa naplno realizuje v Kristovi. Ľudská práca je naplnením Božej vôle. Kristus je exemplárny človek. Človek je zameraný na druhého – aj na Druhého - a tým je viac sebou, čím viac je pri úplne inom, pri Bohu. Boží obraz v človeku je znetvorený dedičným hriechom a Boh chce toto znetvorenie vyliečiť na dlhej ceste výchovy, pri čom reflektuje jeho slobodu. Človek je človekom tým, že prekračuje seba samého. Ústrednou myšlienkou kresťanskej výchovy je zbožštenie človeka, čo vlastne znamená bližšie neurčený „podiel“ v prirodzenosti Boha.¹⁴ Zbožštenie neznamená zničenie človeka, ale jeho naplnenie a človek sa neidentifikuje s Bohom, ale sa k nemu približuje. Existencia Ježiša Krista sa dotýka celého ľudstva. Kresťanská výchova nedospieva k svojmu univerzalizmu abstrakciou,

¹² Porov. SCHWEITZER, A.: *Kultúra a etika*. Prel. J. Letz, Bratislava 1986, s. 135.

¹³ Porov. PATOČKA, J.: *Platón*, s. 24.

¹⁴ Porov. OKO, D.: *Laska i wolność*. Kraków 1997, s 86 – 87.

ale koncentráciou podľa „*plánu sústrediť v Kristovi všetko*“ (Ef 1, 40). Ideál, ktorý stanovilo stvorenie, sa už nedá dosiahnuť, ba nemožno k nemu ani priamo smerovať. Odteraz musí človek prejsť od zmrzačenej podoby, ktorou je hriešnik k ideálnemu obrazu Božieho služobníka. Tu sa naplno objavuje zmysel výchovy. Mesiáš nie je nadčlovek, ale Baránok, ktorý sníma hriechy, ktorý vedie bratov a sestry. Ježiš sa ponížil a bol poslušný až na smrť. Celý Kristov život je tajomstvom rekapitulácie.

Boh je vo výchove autoritou a vzorom. *Agogé* znamená vedenie, výchovu, poslušnosť, spôsob života, ale aj prepravu a odchod. *Agón* znamená zápas, námahu, úsilie. *Agein* je viesť, ťahať. Veľmi významné je v tomto smere ako interjekcia užívané grécke slovo *age* – nože, hore.¹⁵ Len prijatie a uznanie Boha, ktorý stvoril človeka z lásky a nie z nutnosti, umožňuje človeku odhaliť vlastnú hodnotu, ktorá je v istom zmysle hodnotou absolútnou. Boh predstavuje nutne potrebný vzor pre budovanie života aj pre formáciu samotného človeka. Vedie k plnej realizácii ľudskej osoby, ktorej humanizácia sa stáva spiritualizáciou a nakoniec divinizáciou.¹⁶ „*Buďte teda dokonatí ako je dokonatý váš nebeský Otec*“ (Mt 5,48).

Grécka výchova s výnimkou sofistov počítala s vertikálnym prepojením, ale povaha božstva bola podstatne odlišná. Koncept jediného Boha má dôležité filozofické a predovšetkým praktické dôsledky. Boh už nie je anonymný a neosobný, ale je Otcom. Je to blízky príbuzný. Obidve koncepcie výchovy sa usilujú o prekonanie „utopenosti“ v úmornom zháňaní a v nekonečnom zabezpečovaní nikdy definitívne nezabezpečiteľného. Reflektujú situovanosť. Na rozdiel od kresťanského myslenia, grécke myslenie vyžaduje vieru v osud a nutnosť, ktorá tvorí posledný a všetko obsahujúci horizont, na pozadí ktorého človek chápe seba a svet, čo sa prejavuje aj v totalizujúcich tendenciách Platónovej výchovy. A história nemá význam, lebo všetko je už vopred dané. Rozdiel v pohľade na slobodu a nutnosť predstavujú najvýznamnejší rozdiel medzi kresťanským a gréckym konceptom *paideie*.

Spojenie antiky s kresťanstvom dáva zrod novej kultúre. Človek je biblickým posolstvom povolávaný k tomu, aby v dejinách vydal

¹⁵ Porov. PALOÚŠ R.: *K filozofii výchovy*, s. 17.

¹⁶ Porov. ZDYBICKA, Z. J.: Rola religii w tworzeniu cywilizacji miłości. In: JAN PAWEŁ II.: *Wiara a kultura*, s. 25.

svedectvo o naddejinnom svete, ku ktorému patrí.¹⁷ Svet nepochádza z nutnosti, nie je kozmickou katastrofou, ale je výsledkom slobodného rozhodnutia Boha. Kresťanský optimizmus má svoj zdroj v presvedčení, že zlo na svete nemá pôvod v metafyzickom praprincípe, ale že jeho pôvod je v slobodnom a osobnom rozhodnutí človeka, ktorý odmietol príkaz Boha. Pre kresťanskú *paideiu* je charakteristické, že je prejavom slobody – slobodného obrátenia sa k Bohu, ktorému zodpovedá viera a láska ako odpoveď človeka na zjavenie Lásky a Pravdy. Kresťanská výchova nemá elitárske sklony, ktorým sa neubránil ani Sokrates, ale chce vychovávať všetkých. Iniciatíva vo výchove patrí Bohu, ale svoje podstatné a nenahradiiteľné miesto má ľudská sloboda, ktorá musí na túto výchovnú iniciatívu odpovedať.

Personalizmus

Dnešné ľudské spoločenstvo, ktoré je budované na „vedotechnickom“ myslení, často ohrozuje redukcionistické myslenie, a preto jeho obohacovanie duchovným rozmerom ľudského srdca a jeho povolaním k Božej láske nadobúda na aktuálnosti. V tejto súvislosti je veľmi významné posolstvo kresťanského personalizmu, ktoré jasne artikuluje, že druhý človek nepredstavuje hrozbu, ale ako blížny nám dáva príležitosť k plnej realizácii. Život si vyžaduje sebaohraničovanie, ktorého podstata spočíva v orientácii na dobro. Morálny relativizmus prináša to, čo nie je dobro a čo je proti životu – vraždy, genocídy, neľudské podmienky, otroctvo, kupčenie so ženami, vykorisťovania detí ap. Ján Pavol II. v encyklike *Centesimus annus* pripomína, že komunizmus sľuboval slobodu celému ľudstvu, ale v skutočnosti zotročil celé národy. Takto ľudstvo prišlo k ďalšej historickej skúsenosti, v ktorej sa znovu potvrdilo, že sloboda bez pravdy stráca svoj obsah. Ak má byť sloboda človeku na úžitok, musí to byť sloboda zodpovedná, ktorá reflektuje celok.

Borden Parker Bowne¹⁸ vymedzuje personalizmus nasledovne: „*Kritické uvažovanie o našom živote nás privádza k dvom faktom. Prvý, máme*

¹⁷ Porov. MARITAIN, J.: *Kresťanský humanizmus*. Prel. V. Gja, Praha 1947, s 254.

¹⁸ Borden Parker Bown (1847-1910), zakladateľ a najvplyvnejší predstaviteľom amerického personalizmu. Narodil v New Jersey, študoval v New Yorku, Paríži, Halle a Göttingene. Učil na univerzite v Bostone 1876 – 1910. Jeho názory boli silno ovplyvnené myšlienkami Kanta, Lotza a Bergsona.

*myslienky, city a slobodné rozhodnutia, ktoré sú neodškeripiteľne naše vlastné. Máme aj meradlo sebakontroly a silu sebaurčenia. V našej skúsenosti nachádzame aj isté relatívne nezávislé ja. Tento fakt konštituuje našu personalitu. Druhý fakt je, že my nemôžeme považovať seba za sebestačných a nezávislých v absolútnom zmysle. A ďalší fakt je že my nemôžeme vysvetliť náš život bez akceptácie obidvoch týchto faktorov.*¹⁹

K personalistom, ale aj k predchodcom personalizmu, sú priradení myslitelia, ktorí sa zaoberali človekom, osobou, ale aj filozofi odmietajúci pozitivismus, materializmus a naturalizmus. Jednotlivé formy personalizmu sa niektorí myslitelia snažili systematizovať a na rozlíšenie a identifikáciu stanovili rôzne kritéria. Početné delenia personalizmu poukazujú nielen na obtiažnosť, ale aj na multiplicitu a na otvorenosť rôznym prístupom k riešeniu otázok človeka. Z. Plašienková uvádza typy personalizmu: „etický, kresťanský, katolícky, tomistický, fenomenologický, existenciálny, ateistický, panteistický, teistický, psychologický ap., ako aj ich rôzne kombinácie.“²⁰ Mnohoraké delenia svedčia aj o vitalite personalistického myslenia a význame predmetnej problematiky.

Niektorí personalisti ako idealisti hlásajú, že realita je konštituovaná vedomím, ale iní sa predstavujú ako realistickí filozofi a tvrdia, že prirodzený poriadok je stvorený Bohom nezávisle od ľudského vedomia.

Medzi hlavné témy personalistického myslenia patrí problematika ľudského bytia, prirodzenosť, dôstojnosť osoby, subjektivita, sloboda, sebaurčenie, vzťah, spoločenstvo a spoločnosť. Základná personalistická klasifikácia všetkých bytí spočíva v rozlíšení medzi osobnými a neosobnými bytiami. J. Maritain povedal: „*Kedykoľvek hovoríme že človek je osoba, myslíme, že je viac ako obyčajný kus hmoty, viac ako súčasť prírody, viac ako atóm, steblo trávy, mucha alebo slon.*“²¹ Personalizmus odmietol nielen hlavné formy idealizmu, materializmu a determinizmu devätnásteho storočia, ale aj Aristotelov

¹⁹ BOWNE, B. P.: Personalism. In: CRAIG, E. (Ed.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Version 1.0. London: Routledge.

²⁰ PLAŠIENKOVÁ, Z.: Súčasná katolícka etika. In: GLUCHMAN, V.: *Súčasná etické teórie*. Prešov, 2000, s. 186.

²¹ WILLIAMS, T. D., BENGTTSSON, J. O.: Personalism. In: ZALTA, E. N. (Ed.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/personalism/#AmePer>, [5.2.2009]

objektivismus, ktorý po dlhé stáročia predstavoval ideový základ tomizmu. Podľa Aristotelovej metódy vymedzovania za pomoci rodu, druhu a druhového rozdielu bol človek definovaný ako rozumný živočích (*ho anthropos zoon noetikon*).²² Personalisti však v tejto definícii vidia konštrukciu, ktorá predstavuje neprijateľnú redukciu ľudskej osoby na obyčajnú súčasť objektívneho sveta. Tento objektívny kozmologický pohľad na človeka ako na zviera s odlišným znakom primárne reflektuje človeka ako akýkoľvek iný objekt vo svete a zastiera subjektivitu ako výnimočnú vlastnosť osoby. Preto personalizmus postuluje vieru v nemateriálnu dimenziu a exkluzívnu jedinečnosť ľudského bytia a teda aj presvedčenie o nemožnosti redukovať ľudské bytie na obyčajný objekt prírodného sveta.²³

Personalisti zdôrazňujú, že človek je bytie, ktoré si vytvára intencionálne vzťahy s ďalšími bytiami ako s objektmi, čo potvrdzuje podstatný rozdiel medzi ľudským bytím a inými objektmi. „Osoba existuje iba tak, že sa obracia k druhému človeku, iba cez nebo môže poznávať seba, iba v druhom sa môžeme nájsť. Prvotnou skúsenosťou osoby je skúsenosť druhej osoby“.²⁴ Osoba samotná je vnímaná najskôr ako „niekto“ a až potom je „niečo“ a to ju oddeľuje od každej inej entity vo viditeľnom svete. Subjektivita sa stáva synonymom pre to, čo je v ľudskom bytí neredukovateľné. Podľa Mouniera definícia osoby môže mať len aproximatívny charakter, nakoľko osoba je nesmierne zložitá a bohatá skutočnosť, ktorú nie je možné vymedziť vyčerpávajúcim spôsobom. Možno podať parciálne definície osoby a priblížiť sa k jej pochopeniu, ale vždy zostane niečo nepomenované a neobjavené, čo však predstavuje výzvu k pokračovaniu a k neustálemu prehľbovaniu poznávania osoby. Mounier objasňuje problém nepoznateľnosti osoby na príklade suseda, ktorého možno opísať rôznymi výrazmi, udávať jeho profesiu, vzdelanie, pôvod, psychické vlastnosti ap., ale nikdy tento opis nebude tak presný, aby úplne vystihol to, čím je práve tento konkrétny človek.²⁵

²² Porov. ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Bratislava : Pravda, 1979, I, 5: 1097b11; VIII, 12: 1162a16; IX, 9: 1169b18.

²³ Porov. WOJTYŁA, K.: Osoba: podmiot i wspólnota. In: WOJTYŁA, K.: *Osoba oraz inne studia antropologiczne*. Lublin : TN KUL, 1994, s. 371-414.

²⁴ MOUNIER, E.: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*. Warszawa – Kraków : Biblioteka Wiedzy, 1964, s. 37.

²⁵ Porov. MOUNIER, E.: *Personalism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001, s. 8.

Osoba je prežívanou aktivitou autokracie, komunikácie a príslušnosti, ktorá sa dá zachytiť a spoznať vo svojom akte ako pohyb k personalizácii. „Osoba sama nájde svoje poslanie a vytvorí si svoj osud. Nikto iný, ani človek, ani spoločnosť ju nemôže pripraviť o túto úlohu“.²⁶ Osobný život človeka však nepredstavuje jednosmerný progres, ale sa rozprestiera medzi úplnou personalizáciou a úplnou depersonalizáciou, nakoľko osoba nie je iba zdrojom lásky a dobrých skutkov, ale aj zdrojom zlých skutkov. Každý človek sa nachádza na voľajacom stupni rozvoja osoby, vyššom alebo nižšom, ale nikto nemôže dosiahnuť vrchol plnosti, ani prepadnúť absolútnej depersonalizácii. „Osobou som od chvíle, v ktorej začala moja najelementarnejšia existencia.“²⁷

Medzi kľúčové témy personalistickej filozofie patrí problematika slobody, ktorá je najčastejšie predstavovaná na pozadí kritiky chápania slobody v existencializme, marxizme, tomizme či v rôznych formách liberalizmu.²⁸ Osoba je *sui iuris esse* a zároveň je *alteri incommunicabilis*, teda nezameniteľná, neodstupiteľná, čo úzko súvisí so samostatným rozhodovaním, so slobodnou vôľou.²⁹ Vychádzajúc z presvedčenia, že človek je stvorený na obraz Boha a aj jeho sloboda je podobná Božej slobode, v personalizme nachádzame afirmáciu slobody, ktorá 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 J. Tischnera človeka vyjadruje metafora: „Človek je ako v čase plynnica pieseň. Kto hrá túto pieseň? Sám človek je instrumentom aj umelcom“.³⁰ Sloboda je v podstate podmienená a obmedzená našou konkrétnou situáciou. Byť slobodným znamená predovšetkým prijať túto podmienku a nájsť v nej oporu. Nie všetko je možné a nie všetko je možné v každej chvíli.³¹ Sloboda sa prejavuje v tvorivej činnosti človeka.

²⁶ MOUNIER, E.: *Miesto pro člověka. Manifest personalismu*, 1948, s. 72.

²⁷ MOUNIER, E.: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, 1964, s. 28.

²⁸ Porov. CZARNECKI, P.: *Historia filozofii*. Warszawa: Difin, 2011, s. 209.

²⁹ Porov. WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*. Bratislava: Metodicko-pedagogické centrum, 2003, s. 21.

³⁰ TISCHNER, J.: Etyka wartości i nadziei. In: *Wobec wartości*. Poznań, 1982, s. 53.

³¹ Porov. MOUNIER, E.: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, 1964, s. 69.

Prostredníctvom tvorivého činu osoba vyjadruje seba samu a tak napĺňa svoju slobodu.

Cieľom integrálnej výchovy podľa J. Maritaina je príprava človeka k životu v spoločnosti. Človek je spoločenskou bytosťou a patrí do rôznych spoločenských skupín (rodina, škola, práca, profesia, národ, politika, náboženstvo...). Výchova musí reflektovať sociálny charakter ľudskeho bytia a viesť detí a mládež k spolupráci s druhými ľuďmi. Maritain odmieta individualizmus a sociologizmus³². Extrémny individualizmus minimalizoval úlohu spoločenských väzieb človeka a jeho zodpovednosť voči iným ľuďom. Slobodu chápal abstraktne a jednostranne. Správne pochopená sloboda je zodpovedná sloboda, ktorá nekoliduje s požiadavkami spoločenského života. Duchovne zrelý človek sa slobodne rozhoduje pre nevyhnutné obmedzenia kvôli spoločenskému životu. V personalistickom pohľade spoločenský život nie je ohrozením osoby, ale práve naopak, spoločenské vzťahy obohacujú a aktualizujú integritu osoby. Ohrozenie človeka a jeho slobody prichádza zo strany niektorých sociologických koncepcií spoločenského života.³³ Maritain vystríha pred kolektivismom, ktorý spoločenskému priznáva absolútne právo v axiologickej sfére. Utilitarizmus a pedagogický pragmatizmus vedú k výchove, ktorá ignoruje vnútorné potreby a individuálne aspirácie človeka. Zmyslom spoločenského života je rozvoj ľudskej osoby, a nie jej obmedzenie. Dynamický charakter spoločenského života si vyžaduje kontinuálnu adaptáciu meniacich sa medziľudských vzťahov, čo spôsobuje chvíľkové napätia medzi jednotlivcom a spoločnosťou, ale to ešte neznamená popretie individuálnej slobody. Podľa Maritaina najčastejšie ohrozenie adekvátnej výchovy predstavujú rôzne antropologické deviácie, absencia výchovného cieľa, nesprávne chápanie cieľa, pragmatizmus, sociologizmus, intelektualizmus a voluntarizmus³⁴.

Bez autentickej manželskej a rodičovskej lásky nemôžeme hovoriť o výchove. Láska nie je výsledkom naučenej vedy alebo tréningu, ale je darom – človeka alebo Boha.³⁵ Láska v rodine má rôzne formy: manželská, rodičovská, synovská, súrodenecká. Dôležitá

³² Porov. MARITAIN, J.: *Pour une philosophie de l'éducation*, 1959, s. 31-34.

³³ Porov. KOWALCZYK, S.: *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, 1992, s. 51.

³⁴ Porov. MARITAIN, J.: *Pour une philosophie de l'éducation*, 1959, s. 17-39.

³⁵ Porov. MARITAIN, J.: *Education at the Crossroads*, 1943, s. 117-121.

je aj rozmanitosť výchovných podmetov zo strany otca, matky aj ďalších príbuzných. Ich úlohy sú odlišné, ale dieťa emocionálne aj duchovne obohacujú. Rodinná láska je prototypom akejkolvek lásky ako spoločenského životného postoja. Významné miesto v rodine patrí aj náboženstvu, lebo láska je z Boha a až láska k Bohu vytvára atmosféru pre integrálnu výchovu človeka.³⁶ Integrálny humanizmus je teocentrickým humanizmom, rešpektujúcim slobodu človeka aj nadprirodzenú milosť, lebo práve milosť zjednocuje ľudí s Bohom.³⁷ Biblické posolstvo prináša posolstvo spásy, ktoré je určené konkrétnemu človekovi, žijúcemu v dejinách a v týchto dejinách má človek vydať svedectvo o naddejinnom svete, ku ktorému patrí.³⁸

Záver

Spoločnou charakteristikou paideie a personalizmu je výchova, ktorá nie je len prípravou na určité životné výkony, ale je vyvádzaním z parciálnosti a uzavretosti vo sfére osobných obmedzených záujmov do priestoru otvárajúcemu sa jediným skutočným ľudským smerom, teda smerom od čiastočného k celkovému, k priestoru, v ktorom je človek ako jedinec i ako rod umiestnený a povolaný žiť. Ján Patočka píše že „*výchova v pravom zmysle je uvedením do svetového celku...*“³⁹ Otvorenosť celkovému je pravou otvorenosťou všetkým ostatným bytostiam spoluobývajúcim svet, je otvorenosťou k ľuďom i veciam v ich pravej perspektíve, kde sa končí determinácia egocentricky orientovanými cieľmi a nastupuje zaujatie miesta vzhľadom k celku. Návrat ľudského myslenia do svojho východiskového bodu obsahuje syntézu všetkých prvkov, ktoré sa v predchádzajúcich štádiách tohto procesu oddelili zo svojej prvotnej jednoty a vytvára základ pre autentický humanizmus.

³⁶ Porov. MARITAIN, J.: *Pour une philosophie de l'éducation*, 1959, s. 120.

³⁷ Porov. STOLÁRIK, S.: *Stručne o dejinách filozofie*. Košice: Kňazský seminár sv. Karola Boromejského, 1998, s. 116.

³⁸ Porov. MARITAIN, J.: *Křesťanský humanismus*. Praha : Universum, 1947, s. 254.

³⁹ PATOČKA J.: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, Praha 1964, s. 370.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ARISTOTELES (1979) *Etika Nikomachova*. Bratislava: Pravda.
- CZARNECKI, P. (2011) *Historia filozofii*. Warszawa: Difin.
- BOWNE, B.P. (1998) Personalism. In: CRAIG, E. (Ed.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Version 1.0. London : Routledge.
- JAEGER, W. (1957) *Humanizmus i teologia*. Prel. M. Plezia, Warszawa: PAX.
- JAEGER, W. (1964) *Paideia I*. Warszawa: PAX.
- JAEGER, W. (1964) *Paideia II*. Warszawa: PAX.
- JAN PAWEŁ II. (1986) W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO, Paryż 2 czerwca 1980. In: *Wiara a kultura*, s. 81.
- KOWALCZYK, S. (1992) *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*. Lublin: WN KUL.
- MacINTYRE, A. (1996) *Dziedzictwo cnoty*. Warszawa: PWN.
- MIHINA, F. (1998) Kríza "konca storočia" alebo philosophiae pro futuro? In: *Filozofia výchovy a problém vyučovania filozofie*. Bratislava : Slovenské filozofické združenie, s. 24.
- MARITAIN, J. (1943) *Education at the Crossroads*. New Haven, CT: Yale University Press.
- MARITAIN, J. (1947) *Křesťanský humanismus*. Praha : Universum.
- MARITAIN, J. (1959) *Pour une philosophie de l'éducation*. Paris: Fayard.
- MOUNIER, E. (2001) *Personalism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MOUNIER, E. (1948) *Místo pro člověka. Manifest personalismu*. Praha: Vyšehrad.
- MOUNIER, E. (1964) *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*. Warszawa – Kraków: Biblioteka Więzi.
- OKO, D. (1997) *Laska i wolność*. Kraków.
- PALOUŠ, R. (1991) *Čas výchovy*. Praha: SPN.
- PALOUŠ, R. (1991) *K filozofii výchovy*. Praha: SPN.
- PATOČKA J. (1964) *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Praha: ČSAV.
- PATOČKA, J. (1991) *Platón*. Praha: SPN.
- PLAŠIENKOVÁ, Z. (2000): Súčasná katolícka etika. In: GLUCHMAN, V.: *Súčasná etické teórie*. Prešov: LIM.
- PLATÓN (1992) *Gorgias*. Praha: Oikoymenh.
- PLATÓN (1971) *Obrana Sokratova*. Praha: Odeon.
- PLATÓN (2000) *Protgoras*. Praha: Oikoymenh.

-
- WILLIAMS, T. D., BENGTSSON, J. O.: Personalism. In: ZALTA, E.N. (Ed.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/personalism/#AmePer>, [5.2.2013]
- WOJTYŁA, K. (1994) Osoba: podmiot i wspólnota. In: WOJTYŁA, K.: *Osoba oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: TN KUL, s. 371- 414.
- WOJTYŁA, K. (2003) *Láska a zodpovednosť*. Bratislava: Metodicko-pedagogické centrum.
- REMBIERZ, M. (2008) Refleksja moralna nad odpowiedzialnością i etosem filozofa w XX wieku. In: PLAŠIENKOVÁ, M. REMBIERZ (Eds.): *Spoločnosť, kultúra, morálnosť (Spoločenstvo, kultúra morálka)*, Bielsko-Biala, ATH.
- SCHWEITZER, A. (1986) *Kultúra a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.
- STOLÁRIK, S. (1998): *Stručne o dejinách filozofie*. Košice: Kňazský seminár sv. Karola Boromejského.
- TISCHNER, J. (1982) *Etyka wartości i nadziei*. In: *Wobec wartości*. Poznań: Wydawnictwo w Drodze.
- XENOFÓN (1970) *Spomienky na Sokrata*, Bratislava: Tatran.
- ZDYBICKA, Z. J. (1986) Rola religii w tworzeniu cywilizacji miłości. In: JAN PAWEŁ II.: *Wiara a kultura*. Rzym.

NIETZSCHEHO FILOZOFIA ŽIVOTA (Kritické poznámky)

Teodor MÜNZ

Abstract: *The author of the contribution critically analyzes the major - although not explicitly stated- subject of Nietzsche's philosophy, which was a guideline to a proper life. Nietzsche saw it only in the orientation on the earthly life, understood as the will to power without any interference from outside, without religion and its metaphysics, and mainly without Christianity and Christian moral. This moral, according to Nietzsche, was created by the weak and the helpless as their life support. However, it is slave morality, it is anti-life, says Nietzsche and thus, he sets tough, ruthless, nature moral against it. However, we have long abandoned this moral and we even cannot return back, says the author of the article, adding that Nietzsche, in this respect, was led astray by his bias against religion and we cannot follow his concept and perspective as a guideline. Nietzsche's thinking in this regard can be respected only in the small, in the particulars, but we cannot accept the whole guideline.*

Úvod

R. Rorty upozornil na to, že človek má na rozdiel od zvierat viac možností. Tento názor sa nám každodenne potvrdzuje. Máme viac možností niečo premyslieť a to aj vykonať.

Myslím si však, že to nie je pre nás zvláštna výhoda. Možností máme síce viac, aj mnoho, ale ani o jednej nemáme istotu, že nás dovedie k cieľu. Aj keď si vyberieme tú najlepšiu, môžeme stroskotať, čo sa nám dost často stáva. Keď ide o malé zlyhania, nevadí nám to tak, ako keď ide o veľké, ktoré nám menia život, ba ho aj ničia. Akoby nám k tomu ešte niečo chýbalo, totiž vedieť dopredu, ako ktorá možnosť dopadne. Ale to je už za našich pozemských okolností nemysliteľné. Ak by to bolo možné, celý náš život by vyzeral inak, boli by sme azda dokonalí.

Azda ani niet vážnejšieho problému, ktorý by sa dal riešiť len jedným spôsobom, a tak sme obklopení takmer uzavretým kruhom neistôt a sotva nám možno našu *mnobocestnosť*, ako to pomenúvam, závidieť. Nazývame ju síce mnohorako, napríklad aj slobodou, na ktorú sme hrdí, ale vieme, že aj sloboda je problém, že je veľmi

relatívna, že dodnes nevieme presne, čo to je, že nás môže, keď si myslíme, že ju máme, blažiť, ale napokon aj oslabiť a zničiť, lebo ani s ňou nevieme zaobchádzať tak, aby nám bola len na úžitok. Aj sám dosiahnutý cieľ, za ktorým sme išli a dosiahli sme ho, nám môže spôsobiť množstvo problémov. Sme trvalo *problémotvorné* a dnes v tomto svete už aj *problematické* bytosti. Problémotvornosť patrí k jednej z našich charakteristík.

A tak sa nemôžeme ani diviť, že hoci život je samozrejmosťou, na základe ktorej máme problémy, stojíme aj pred otázkou, ako máme najlepšie žiť. Žijeme, ale pritom nevieme, či žijeme tak, ako by to bolo pre nás ako jednotlivcov, pre naše spoločenstvo, pre našu spoločnosť, pre ľudstvo vôbec najlepšie. Dozvedáme sa to zvyčajne až po dlhých rokoch, azda až v starobe, keď už účtujeme najmä so svojím osobným životom, zisťujeme, že všeličo malo v ňom byť inak a končíme tým dobre známym, ale tiež nezmyselným: keby som bol mladý, ale s tým rozumom, čo mám teraz... a tak ďalej. Celý náš sociálny, politický, ekonomický, mravný a iný život sa točí okolo otázok: Ideme dobre, ako ďalej, nebolo by lepšie...? a podobne; najmä dnes, v období veľkých kríz, zapríčinených do veľkej miery nami, hoci tie príčiny v nás stále nevieme nájsť. Do všetkého sa dokážeme takmer bez problémov a s elánom pustiť, ale v úsilí dotiahnuť to do víťazného konca nám sily slabnú. Tak je naša budúcnosť jednou z najnaliehavejších otázok a keď sa pozrieme do minulosti, čo všetko sme už vynaložili na to, aby sme ju zistili, začnúc azda veštením z ruky, cez astrológiu a veštenie z kryštálovej gule kvitnúce dodnes aj v zdieľovacích prostriedkoch, až po vedeckú futurológiu či prognostiku, všetko s úbohým výsledkom, nebudeme sa tomu diviť. Stále nás sprevádza pocit akejsi našej *nedokončenosti*.

Nietzscheho chápanie života

Vo svojej úvahe sa pokúsim hovoriť o tom, ako by dobrý, správny život chápal Friedrich Nietzsche, z dejín filozofie známa, ale veľmi kontroverzná, pritom však aj veľmi podnetná osobnosť; či by nám azda nejakými novými ideami, ktorými oplýval, novým postojom k životu mohol pomôcť v dnešnej kríze a v krízach. Sme totiž stále *krízotvorné* a *krízoriešivé* bytosti. Nietzsche bol filozof života, osamelá supernova na filozofickom nebi žiariaca zvláštnym, pozoruhodným svetlom, ktoré si ťažko možno nevšimnúť. Pokiaľ viem, o spôsobe

ako dobre žiť priamo nehovoril, ale tento spôsob bol jeho hlavnou, hoci zamlčanou témou.

Poznáme ho skôr ako nemilosrdného kritika náboženstva, najviac židovstva a kresťanstva, ale aj ako kritika filozofickej metafyziky, ako hlásateľa smrti Boha, ako ohlasovateľa príchodu nadčloveka a hesla: Všetky hodnoty treba prehodnotiť. Toto všetko má spoločného menovateľa v podobe otázok: Ako teda máme myslieť a konať, ako máme dobre žiť, prípadne, aký postoj máme k týmto Nietzscheho myšlienkam zaujať, či sa ich poslúchnutím nedostaneme do ešte horšieho závozu než v akom sme? Slovo dobre žiť však opravujem na správne žiť, lebo dobrý, v zmysle pohodlný a šťastný život Nietzsche ironizoval. Po takomto živote vraj túžia len Angličania a ženy.

Nietzsche totiž dobre vie, ako by mal správny život vyzerat' – aspoň podľa neho, dodávam, čím sa jeho postoj, prirodzene, relativizuje. Ale on ho doporučuje širokým vrstvám spoločnosti. Jeho propagátorom je Zarathustra (z Nietzscheho hlavného diela *Tak rekol Zarathustra*) žijúci vysoko v horách a schádzajúci dole k ľuďom, aby ich osvetoval svojím novým, revolučným poznaním, ktoré sa týkalo predovšetkým správneho pozemského života ako jediného, ktorý človek má a ktorý má prežívať, nepomýlený najmä náboženstvom, jeho protizivotnou morálkou a metafyzikou. Hlásateľom náboženskej morálky bol predovšetkým Ježiš, ktorý naopak vystúpil na horu a tam kázal ľudu. Zarathustra, sám Nietzsche, bol totiž hlásateľom opaku, veľkého NIE, negácie Platóna, Ježiša a celého kresťanstva, tohto „platonizmu pre ľud“¹ ako znie jeho populárny výrok. Podľa môjho názoru, kto si obráti Platónovu filozofiu o stoosemdesiat stupňov, spozná základné črty Nietzscheho filozofie; filozofie obráteného platonizmu, ako charakterizoval svoju filozofiu sám Nietzsche. Ale nebol iba obráteným platonistom, Platónovi aj podľaohol, o čom však tu nebudem hovoriť.

Ako teda vyzerá táto filozofia konkrétnejšie?

Nietzsche, milovník pozemského života, za akého sa prehlásil, so všetkými jeho prirodzenými nešvármi, s celým jeho obrovským zlom, usiluje sa predovšetkým odstrániť všetko, čo do neho zasahuje neprirodzeným, ba dokonca nadprirodzeným spôsobom a o čo ide

¹ NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*. Praha : Aurora, 1996, s. 8.

odporcom pozemského života. Na prvom mieste je ním náboženská metafyzika ako útek z tohto sveta do onoho sveta, nadpozemského, ktorý jeho zástanci nazývajú aj pravým, pravdivým, skutočným svetom na rozdiel od nášho, žitého, nazývaného aj nepravdivým, zdanlivým a iným zlým svetom. Pritom však podľa Nietzscheho nepravým svetom je sám tento metafyzický svet, čisto fiktívny, vytvorený slabochmi, neschopnými budovať žitý svet a znášať pritom aj jeho principiálne neodstrániteľné zlo, pre život však potrebné, lebo ho zocelňuje. Veď sme sa tu narodili a s pomocou tohto zla aj vyrástli! Nietzsche nezostáva však len pri tom, ale poukazuje aj na to, ako si slabí tento svoj ideálny svet tvoria, aby ho potom svojimi protiargumentmi vymazal, zničil.

Život a vôľa k moci

Nietzsche je totiž hlásateľom života ako *vôle k moci* a nielen schopenhauerovskej vôle k životu, ani darvinovského boja o život. Ľudia nie sú rovnakí, na svete sú mocní a bezmocní ľudia. Títo druhí nevedia tento náš život uniesť, a preto si vo fantázii tvoria jeho opak, po ktorom túžia a ktorý má byť pre nich už prichystaný. Je to na prvom mieste nadprirodzený svet, ktorým sa metafyzika vôbec začína, no sekundárne to má byť aj akási vonkajšia, od nás nezávislá, prirodzená skutočnosť, v ktorej žijeme a ktorú máme (ako tvrdia materialistickí, ale aj mnohí idealistickí filozofi) poznávať a prispôbovať sa jej. Aj ju totiž poznávame len sprostredkovane, a nie takú, aká je sama o sebe. Ide teda o dva svety, ktoré nám majú, každý svojím spôsobom, diktovať. Podľa Nietzscheho však žiaden z nich neexistuje.

Žitý svet je jediný a tvoríme si ho len my. Nielen v tom zmysle, že by bol už daný a si ho len upravujeme podľa svojich potrieb, ale v tom, že sme aj jeho stvoriteľmi. Boh, ktorý ho mal stvoriť, nielen, že je podľa Nietzscheho mŕtvy, ale nikdy ani živý nebol, je len výtvorom fantázie a len v nej sme ho „zabili“. A svet v podobe nezávislej skutočnosti sú len perspektivistické, nekonečne mnohoraké predstavy ľudí, ktoré, keďže sa všetky navzájom líšia, obrusujú sa, až sa dochádza aspoň k určitej jazykovej a pojmovej jednote a tak aspoň k *porchovému* porozumeniu. Žitý svet sme si začali vytvárať v evolúcii a tak, aby nám najlepšie vyhovoval, podľa našej *vôle k moci* a teraz v tom pokračujeme. Fakticky však ten svet, ktorý sme si vytvárali,

sme vlastne len pretvárali, lebo bol už predsa vskutku daný, kde sa však vzal, o tom Nietzsche nehovorí. Keby nebol daný, bolo by nezmyselné vytvárať svet a hneď ho aj úporne pretvárať. To je jedno z protirečení, ktorými je Nietzsche známy.

Vôľa k moci nie je vôľa k poznávaniu akejkoľvek skutočnosti, ktorej sa máme prispôbovať – poznávanie v tomto zmysle podľa Nietzscheho ani neexistuje –, ale bola a je to okrem mnohého iného – tvorba sveta, v ktorom môžeme podľa svojej vôle žiť, zachovať sa v evolučných vírvaroch a prosperovať. Ustlali sme si ho ako vták hniezdo z vetví, nad ktorými má moc a ktoré, odlomené a v podobe hniezda slúžia jemu a nie stromu. Tvoríme si svet, ktorý je nám užitočný a tvoríme si ho len my sami. Individualista, introvert a slobodný človek, za akého sa Nietzsche pokladal, nedovoľuje, aby nám niekto nielen hovoril do života zvonku, či už zhora alebo zdola, ale nedovoľuje ani, aby slabí, životom odstrčení, otroci, určení na zánik, hovorili do neho zvnútra. Slovo majú mať iba mocní, ku ktorým sa, prirodzene, radil aj on sám a jeho heslom okrem iných bolo: Vieru „tak a tak to je“, zmeniť na vôľu „tak a tak sa to „*má stať*“². Toto heslo si mali osvojiť aj všetci mocní. Slovom: Staň sa vôľa naša a nie niekoho, kto by nám chcel diktovať, Boha, nezávislej skutočnosti či slabých. Nietzsche zamlčuje, že vlastne ide len o: *Staň sa vôľa moja a tak aj vaša!*

Druhým, povedal by som, že ešte nebezpečnejším faktorom pre náš pozemský život je podľa Nietzscheho morálka, tvoriaca hodnoty.

Život a morálka

Treba však hneď povedať, že je to morálka náboženská, židovsko-kresťanská. Nietzsche totiž nie je a nemôže byť proti morálke ako takej principiálne, hoci sa nazýva *immoralistom*, lebo vie, že človek si spomedzi obrovskej prírodnej a spoločenskej ponuky vyberá, hodnotí, a hodnotí aj ľudské myšlienky, záujmy a činy, čo práve robí morálka. Odsudzuje teda len morálku slabých, otrockú morálku, stavajúcu sa proti morálke silných, panskej morálke, ako ich obidve nazýva.

² NIETZSCHE, F.: Der Wille zur Macht als Erkenntniss. In: *Nietzsches Werke*, Band X. Leipzig : Alfred Kroner Verlag, 1919, s. 448, §593.

Otrocká morálka vystúpila do popredia u židov, ktorými „začína *vzbura otrokov v morálke*“³, prešla do kresťanstva, takže dnes je to u nás hlavne kresťanská morálka a jej následky. Otrocká morálka vzbudou židov panskú morálku porazila, táto sa zachovala už iba v činoch niekoľkých historických osobností. Nietzsche ju chce na novom základe obnoviť, kým otrockú chce zo života celkom vymazať.

Otrocká morálka sa dnes usiluje diktovať nielen slabým, ale aj mocným, teda celej spoločnosti, pričom ju vedie ako bludička do priepasti. Hodnoty sú totiž oveľa osobnejšie, subjektívnejšie než veci, činy, ktoré sa hodnotia. O tom, že niekto niekoho zabil, sa nebudeme hádať, lebo je to zistený a priznaný fakt, no o tom, či urobil dobre alebo zle, budeme diskutovať do nekonečna a prejde to ešte aj do dejín ako nerozriešená otázka. Vyslovia sa stovky názorov hodnotiacich tento čin a každý ho hodnotí podľa svojho osobného či kolektívneho, teda sociálneho, politického, náboženského a iného záujmu. A sme schopní pritom sa aj biť a zabíjať. A keďže u nás vládne vo všetkých týchto oblastiach otrocká morálka, víťazí ona a tak pracujeme ku svojmu zániku.

Slovom, morálka nás podľa Nietzscheho zneisťuje, rozhádava, znepriateľuje, hoci aj spája, a vtiera sa aj do výpovedí o faktoch, kde nemá čo hľadať. Ba určitá výpoveď, morálne hodnotená pozitívne, má byť aj pravdou, čo Nietzscheho už popudzuje a často sa proti tomu ironicky obracia. Ale to už nebudem analyzovať.

Čo viac, morálka sa pre nás stáva direktívnou, často rozhodujúcou aj o živote a smrti. Je to tak najmä preto, lebo sa ešte stále pokladá za pochádzajúcu od Boha. Slabí, otroci, tvorcovia židovsko-kresťanskej morálky sa ňou opreli o Boha ako o najmocnejšiu bytosť, ako o svoju záštitu. Aj Platón urobil najvyššiu ideu, dobro, teda morálnu hodnotu, bohom.

Aká je podľa Nietzscheho morálka týchto otrokov?

Je to morálka slabých, neduživých, namierená proti mocným, a tak aj proti životu. Slabí ich svojím množstvom porazili a teraz chcú svojou morálkou ovládnuť svet. Hlásajú lásku aj k nepriateľom, neodporovanie zlému, potrebu utrpenia, provokujú zlo kvôli možnosti trpieť a stať sa martýrmi, žiadajú pomáhanie slabým,

³ NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*. Praha : Aurora, 1996, s. 93.

duchovnú chudobu, prostotu a tak ďalej a sľubujú si za to odplatu na onom svete. Slovom, hlásajú všetko otrocké, stádové, namierené proti silnému, tvrdému, bezohľadnému, egoistickému, mocnému, jednotlivému a jedinečnému, lebo takí sú mocní. Nietzsche ich vykresľuje celkom naturalisticky, lebo takí sú od prírody, ktorá tu má hlavné slovo. A príroda je pre neho absurdita ako sila a bezohľadnosť. Táto prírodnosť je ich morálkou – tou pravou, jedine prijateľnou porážajúcou všetko spomenuté, otrocké, odprírodnené a zvrátené. Teda zase opak.

Veľkou Nietzscheho oporou pri hlásaní prehodnotenia všetkých hodnôt je jeho psychologizmus. Nietzsche bol filozofujúcim psychologistom. Bol samotár, introvertný, pohyboval sa a žil v ľudskom vnútri, ktoré prekopával ako archeológ a vynášal z neho na svetlo pôvodné podnety ľudských vonkajších činov, porovnával morálny vonkajšok s jeho vnútorným základom a poukazoval na veľké, aj skazonosné rozdiely medzi nimi. Iba to, čo je pôvodné, to je to rýdze, čo je nanesené, je zväčša falošné, vnútené, záujmové a iné zlé. Vo svojom vnútri si teda ešte zachováame korene pôvodnej morálky a Nietzsche ich odhaľuje. Všimol si to Freud, ktorý v tejto súvislosti na Nietzscheho nadviazal.⁴

Nietzsche teda žiada, ako som spomenul, prehodnotenie hodnôt! Veď otrocká morálka už prenikla z kresťanstva do demokracie, vytvorila socialistické hnutie, ovládla politické inštitúcie, zákonodarstvo, súdnictvo, štát, čo všetko sú inštitúcie na ochranu slabých a uvrhla tým Európu do nihilizmu. My, dnešní ľudia, sme *poslední* ľudia. Nietzsche hlása vlastne zánik nášho západného sveta a je takto predchodcom jeho nasledujúcich hlásateľov. Hlása zánik nás, skazených ešte kresťanskou morálkou. Späť sa už vrátiť nemožno a dopredu znamená nadol, do priepasti, k zániku. Po nás má však prísť *nadčlovek*, vyšší človek. Takíto ľudia sú tu už teraz, ale je ich málo a sú nakazení všeličím otrockým, nízkym. V budúcnosti to má byť nová rasa diktátorov, pánov a vládcov, obnovených v tom, že sa budú riadiť Nietzscheho filozofiou. Budú kultivovaní, oddaní len zemi, bez metafyziky a všelijakých vymyslených vier, zbavení bludných nánosov histórie, ale aj tvrdí a nemilosrdní. Slovom, zase nie Kristus, ale Nietzsche, spasiteľ budúcnosti.

⁴ Pozri bližšie NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*. Praha : Aurora, 2002, s. 69-70.

Aký život nám teda Nietzsche ponúka?

Je zarážajúce, k akým názorom sa Nietzsche vo svojej zaujatosti voči náboženstvu dostal. Je to zaujatosť pochádzajúca asi zo sklamaní z náboženstva a z Boha, lebo ako chlapec bol veriaci a po maturite začal študovať teológiu, z ktorej však už v prvom semestri zutekal.⁵ Jeho nepovoľujúca zaujatosť voči náboženstvu, keď sa z veriaceho stal ateistom, ho zvedla na scestie. Vo všeličom zo svojich názorov bol ochotný popustiť, v mnohom ich aj sám menil, ale zo svojich protináboženských názorov a ich dôsledkov nepovolil a proti náboženstvu stále vystupoval. Pritom nepriznal, hoci to asi uvážil, že aj veriaceho ovláda vôľa k moci, nie však iba nad druhými, ale predovšetkým nad sebou samým, že viera v Boha mu poskytuje morálnu oporu v živote, útechu, že jeho pokora znamená aj silu sebaovládania, aby prešiel víťazne týmto „slzavým údolím“. Aj mnohí ateisti priznávajú, že veriacim sa žije ľahšie než im, opierajúcim sa len o krehkého človeka. Ved' do Nietzscheho pohľadu na život, v ktorom videl omyl, nepravdu, blud, lož, podvod, kresťanstvo so svojou poverčivosťou a zblúdilosťou – povedané z Nietzscheho hľadiska – veľmi dobre zapadalo a bolo stále životné! Práve kresťanstvo však neznášal a chcel ho zničiť zo sveta namiesto toho, aby sa zasadil o jeho reformu, na ktorú aj mal najmä cez teológov posmrtný vplyv. Nie však taký, aby mu to stačilo.

Záver

Na záver ešte dodajme, že morálku potrebujeme (to síce aj Nietzsche uznával), no nepotrebujeme ju však *z vôle k moci*, ale skôr preto, lebo sme vútrodruhovo agresívni, až zabíjačskí, sme azda jediný druh, ktorý sa vnútrodruhovo zabíja a dokáže sa aj navzájom vyhubiť, takže je nám potrebná viac ako zvieratám, ktoré majú len „mravne analogické“ správanie, ako hovorí Lorenz. Morálka nás krotí a myslím si, že kresťanstvo do tohto procesu organicky zapadá. Prejavilo viac porozumenia pre reálny život a jeho vývoj než Nietzsche. On totiž nijaký vývoj neuznával, lebo má podľa neho cieľ, ktorý by mu musel niekto dať zvonku, teda najskôr Boh, a to by už bola metafyzika. Nietzsche pritom nemohol nevidieť, že náboženstvo

⁵ Pozri: NANDRÁSKY, K.: Zo zbožného chlapca záhadný ateista. In: *Filozofia*, roč. 60 (2005), č. 4, s. 269-275.

sa vyvíja spolu s ľudským poznaním, a to pomerne prudko a po každej stránke. Kým autori biblických textov chápali svoje texty doslovne, dnes ich chápeme po epistemologickej i morálnej stránke aj alegoricky, symbolicky a inak. Nietzscheho perspektivizmus, ktorým vysvetľoval aj dejiny, hlásal iba zmenu, nekonečné množstvo rovnocenných pohľadov na tú istú vec a žiadne hlbšie vníkanie do veci, čím sa však nedá azda nič vysvetliť. Veď takto stojíme len na jednom mieste.

Máme aj cit spolupatričnosti, vnútroduhovej pomoci, čo Nietzsche označil len za stádový inštinkt. My by sme to však mohli nazvať prirodzeným humanizmom. Pocit spolupatričnosti a svojpomoci sa prejavuje v každom živočíšnom druhu, naskrze však neznamena prejav nejakej otrockosti, ale duhovej svojpomoci, lebo v jednote je sila. V tomto prípade nie však v jednote proti pánovi či vodcovi stáda, ale proti bezohľadnej prírode, ba dnes ešte viac proti bezohľadnej spoločnosti. Aj mocní sa od nepamäti združujú, aby boli ešte mocnejší. Napokon niet mocných a slabých, to sú termíny, ktoré vzbudzujú nevhodné asociácie; sú len schopnejší a menej schopní. A menej schopným pomáhame a nezabíjame ich. Život sám nám ukázal aspoň v hrubých kontúrach cestu ako žiť a prežiť. Ostatné, ako žiť a prežiť čo najlepšie, je už na nás. Aj morálka sa vyvíja a demokratizácia nášho života aj jej prostredníctvom je prirodzená. Demokracie porazili v druhej svetovej vojne a po nej dve panské diktatúry pokúšajúce sa o svetovládu: nacistickú a komunistickú. A to tiež niečo hovorí. Návrat k panskej morálke a k individualizmu, ktorý hlásal Nietzsche, by bol krokom dozadu a nie je možný ani žiaduci.

Myslím si teda, že Nietzsche po tejto stránke pre svoju zaujatosť zabľúdl a nemožno sa ním riadiť ako smernicou. Možno ho rešpektovať iba v malom, v jednotlivostiach, vo veľkom však jeho koncepciu správneho života nemožno prijímať.⁶ Nietzsche nás ťahá dozadu, lebo nemá zmysel pre vývoj, pre humanizáciu človeka v dejinách, nevšimol si alebo nerešpektoval kritiku *Bible* a teológie buď zvonku, s ktorou začal už Spinoza, alebo zvnútra, prevádzanú samými teológmi, lebo sa to do jeho schémy nehodilo. Vyslovil síce

⁶ V tejto práci som sa najviac opieral o Nietzscheho prácu *Der Wille zur Macht als Erkenntniss*, ktorá do slovenčiny a češtiny ešte nie je preložená.

mnoho prorockých téz, ale v súvislostiach, o ktorých som hovoril v tomto článku, nič podstatné.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- NANDRÁSKY, K.: Zo zbožného chlapca záhadný ateista. In: *Filozofia*, roč. 60 (2005), č. 4, s. 269-275.
- NIETZSCHE, F.: Der Wille zur Macht als Erkenntniss. In: *Nietzsches Werke*, Band X. Leipzig : Alfred Kroner Verlag, 1919, 107 s.
- NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*. Praha : Aurora, 1996, 223 s.
- NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*. Praha : Aurora, 2002, 151 s.

PERSONALIZÁCIA SVETA A ČLOVEKA V KONCEPCII TEILHARDA DE CHARDIN

Zlatica PLAŠIENKOVÁ

Abstract: *The author of the contribution highlights the most important anthropological-personalistic thoughts of French philosopher Teilhard de Chardin, related to personalization of the world and man, and they are part of his holistic vision and evolutionary thinking. The author concentrates her attention on the philosophical-theological-ethical and religious aspects of Teilhard's concept of personalization, the essence of which is the unification of the universal cosmic framework, as well as at the level of each individual as a person. The author also presents a key role of Christ as the final, personal and spiritual center of the evolutionary process which makes personalization of the world and man possible. In this context, she then stresses that the importance of Teilhard inspirational concept lies mainly in the fact that it leads us to the understanding of connection between God, the world and the value of human action, which must correspond with the meaning of entire evolution of the universe, life and man.*

Úvod

Personalistické myslenie, ako je dobre známe a doložené viacerými štúdiami a prameňmi, je súčasťou dejín biblického, teologického a filozofického myslenia, ktoré sa vyznačuje nielen dôrazom na personálny prístup k chápaniu človeka v zmysle osoby, ale aj dôrazom na základné princípy humánnosti. Tieto sú neodmysliteľnou súčasťou všetkých podôb antropologicko-personalistických koncepcií, ktoré máme možnosť sledovať jednak na pozadí dejinno-historického i súčasného myslenia a jednak na pozadí širších kultúrnych i národných osobitostí. Hlbšia analýza personalistických konceptov nás často vedie k odhalieniu ich metafyzických základov, ako aj k ich ústrednej orientácii prejavujúcej sa v hľadaní odpovedí na otázku o zmysle ľudského života, jeho ciele, hodnotových orientáciách a podobne.

V prevažnej miere tak personalistické myslenie súvisí s chápaním autentického etického konania človeka a v dnešnej dobe sa viaže aj na aktuálnu problematiku interpretácie ľudských práv, otázky bioetiky,

environmentálnej etiky a mnohé iné, ktoré v podmienkach demokratickej spoločnosti nadobúdajú čoraz väčší význam.

V tomto duchu možno jednoznačne súhlasiť s P. Dancákom, ktorý presne vystihol dnešnú situáciu, keď označil súčasný filozofický diskurz a samotnú životnú prax za zdroje tém s personalistickým rozmerom.¹

K významným predstaviteľom antropologicko-personalisticky orientovaného myslenia v 20. storočí patrí aj francúzsky mysliteľ – prírodovedec (paleoantropológ), filozof a teológ, kňaz, člen jezuitského rádu Pierre Teilhard de Chardin. Rozpracovaním veľkolepej vízie vývoja vesmíru, ktorý neustále „rastie a dozrieva“ a smeruje pritom k svojmu finálnemu duchovnému završeniu v božskom centre – v bode Omega, sa tento mysliteľ zaslúžil nielen o predstavenie *univerzalistického dynamickeho obrazu sveta (vesmíru)*², ale aj o *novú syntézu* vedy a kresťanského náboženstva, v ktorej sa centrálnym stáva aj pohľad na človeka, jeho miesto vo vyvíjajúcom sa vesmíre a jeho vzťah k Bohu. Človek je zároveň *fenomén*, ktorý je kľúčom k pochopeniu vesmíru v relácii k Bohu v podobe osobného a súčasne kozmického Krista ako jeho duchovného centra. Z tohto zorného poľa môžeme Teilhardovo antropologicko-personalistické myslenie charakterizovať aj ako kristovskú kozmológiu³ či ako evolučno-kozmický personalizmus⁴ alebo jednoducho kozmickú antropológiu.

Vo svojom príspevku sa pokúsim v koncentrovanej podobe predstaviť antropologicko-personalistické úvahy Teilharda de Chardin ako súčasť jeho holistického videnia a myslenia, pričom svoju pozornosť upriamim predovšetkým na ich filozoficko-etické a teologicko-náboženské aspekty rámcované jeho evolučným učením.⁵

¹ DANCÁK, P.: *Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia*. Prešov : PU v Prešove, Gréckokatolícka fakulta, 2009, s. 4.

² Termín *svet a vesmír* treba chápať v tejto súvislosti a v zhode s danou Teilhardovou koncepciou synonymicky.

³ Pozri LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. Trnava : Typi Universitatis Tyrnaviensis – Bratislava : Veda SAV, 2006, s. 11.

⁴ Pozri DANCÁK, P.: Educational context of Berdyaev's personalism. In: *E-Theologos*, Vol. 3, No. 1 (2012), s. 18.

⁵ Pri citovaní pôvodných francúzskych Teilhardových prác budem vychádzať z kompletného 13. zväzkového vydania jeho filozoficko-teologických spisov, ktoré

Personalizácia vesmíru (sveta) a kozmický Kristus

Teilhard so svojím vycibreným zmyslom pre vnímanie univerzálneho evolučného procesu a jeho objasňovanie na základe zjednocovania, z ktorého takmer na každom kroku môžeme zacítiť príchut' Absolútnej, oživujúcej vôňu lásky a jednoty, sa nemôže odpútať od potreby ukázať, že ak vesmír naozaj smeruje ku svojmu završeniu, tak toto finálne završenie má svoje centrum ako ohnisko zjednotenia a navíjania vesmíru *dovnútra*, pričom toto centrum je duchovným pólom vesmíru, ktorý udáva základný tón hlavnej vývojovej tendencie celého vesmíru. Ako by sme túto tendenciu mohli vzhľadom na dosiahnutie cieľa čo najadekvátnejšie definovať?

Naliehavosť otázky je o to silnejšia, že si vyžaduje brat' do úvahy tak vedeckú, ako aj metafyzicko-teologickú stránku. Pokúsme sa teda sledovať, do akej miery ju Teilhard tematizoval tak, aby urobil zadost' obidvom a aby udržal koherentnosť celej koncepcie.

Analýzou Teilhardovej evolučnej koncepcie môžeme veľmi ľahko zistiť, opakujem, že celý vesmír (svet) konverguje, zbíha sa, jednoducho navíja sa na/do seba. Hoci je vývojovo otvoreným celkom, smeruje k finalite, ku svojmu absolútnemu cieľu, centru všetkých centier, ako niekedy Teilhard nazýva tento cieľ. „Boha môžeme zadefinovať len ako *Centrum centier*. V tejto zložitosti sa skrýva dokonalosť jeho jednoty – jediné vyústenie, aké logicky môžeme pripísať vývoju ducho-hmoty.“⁶

Toto centrum, toto Absolútne, ku ktorému všetko smeruje, podľa Teilharda nemôže byť abstraktným cieľom, ideálom, niečím, čo nemá svoju *tvár*, čo je iba slepou absolútnou silou (energiou alebo vedomím), ale musí byť konkrétnym *Niečím*. Tento *Niečo* je osobný,

vyšli ako *Oeuvres. T. I.- XIII.* Paris : Édition du Seuil, 1955-1976. Každý zväzok má aj svoj špeciálny názov, hoci eseje v ňom uverejnené majú odlišné tituly. V tomto príspevku sa budem tiež opierať o niektoré svoje interpretácie Teilhardovho myslenia publikované v práci PLAŠIENKOVÁ, Z.- KULISZ, J.: *Na ceste s Teilhardom de Chardin*. Trnava : Dobra kniha, 2004, 217 s.

⁶ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Esquisse d'un Univers Personnel*. In: *L'Énergie Humaine* (Oe. T. VI). Paris : Éditions du Seuil, 1962, s. 86. Termín *ducho-hmota* je termín, ktorým Teilhard prekonáva tradičné dualistické chápanie *hmota* verzus *duch* a tak ruší klasický dichotomický model ich interpretácie.

neanonymný Boh, živé Absolútne.⁷ Len od živého, osobného Boha môžeme totiž očakávať toľko lásky, tepla a žiary, ktorá dovoľuje i človeku plne ho milovať, rozvinúť najvnútornejšie potencie srdca, ba zmyslu tejto lásky aj porozumieť.

Vesmír (svet) má tak svoje *Srdce*, je to Srdce osobného Boha, Boha so svojou tvárou Krista. Nech by bola táto podoba určitej antropomorfizácie vesmíru akokoľvek neadekvátne, nič výstižnejšie ako srdce, prameň nekončiacej lásky, lásky, ktorá sa daruje i umožňuje milovať, si v kontexte zmyslu a chuti žiť asi nevieme predstaviť. Vyplyva to priamo z existenciálnych postojov človeka voči svetu, prirodzene, za predpokladu, že zdieľame Teilhardove optimistické pozície, ktoré vylučujú absurditu sveta.

Vo vyššie opísaných súvislostiach je už nadovšetko jasné a zrejmé, že osoba Krista je spomínané posledné centrum spirituálneho vývoja vesmíru. Osoba Krista (so svojou láskou) udáva ten harmonizujúci tón, vyznačuje správny smer a hlavný cieľ univerzálneho vývoja vesmíru, ktorý sa dosahuje bezvýhradne procesom **personalizácie**. To znamená, že personalizácia vesmíru bude tou tendenciou, ktorá sa dá prijať tak z hľadiska náboženskej viery, ako aj z hľadiska metafyzickej interpretácie. Ak by sme aj nepripustili ich komplementárnosť, musíme aspoň uznať, že si neprotirečia.

Personalizácia vesmíru – ako hlavný cieľ evolučného procesu – sa zavŕši iba v dosiahnutí posledného personálneho streda vesmíru, ktorým je osobný Kristus (a to ponímaný nielen v zmysle jeho božsko-lidskej, ale aj kozmickej prirodzenosti). Je to teda Boh, ktorý umožňuje personalizačný proces a v tomto zmysle je jeho transcendentnou, nepodmienenou podmienkou, ale zároveň posledným, imanentným cieľom tohto procesu, inými slovami, celej evolúcie. Pritom si musíme uvedomiť, že tento Boh nie je výsledkom evolúcie, nie je jej *produktom*, ale evolúcia – ako poukazuje Teilhard – si ho vlastne sama vyžaduje. Vyžaduje ho v podobe cieľa, pretože vesmír niekam smeruje a toto smerovanie (ako všetko, čo sa zrodí a stáva sa, rastie, má svoj začiatok a svoj koniec) speje ku svojmu koncu, k zavŕšeniu. Ak teraz jednoducho použijeme posledné

⁷ Tu kdesi treba hľadať aj podstatný rozdiel medzi Bohom živej viery, Bohom Abraháma, Izáka a Jakuba a bohom filozofov

písmeno gréckej abecedy na označenie tohto finálneho cieľa, môžeme ho bez rozpakov označiť a nazvať Omega. Jeho úlohu v evolučnom procese Teilhard vyjadruje nasledovne: „Z hľadiska vnútornej energie spočíva funkcia bodu Omega vo vesmíre v tom, že iniciuje a udržuje jednotu mysliacich častíc sveta... Ale ako by mohol ako milujúci a hodný lásky takto pôsobiť, keby ním nejakým spôsobom nebol už teraz?... Ako som povedal, láska v styku s neosobným a anonymným umiera... Aby sa dalo milovať, je podstatné koexistovať... Omega by nikdy nemohol vyrovnávať pôsobenie príťažlivosti a odpudzovania medzi ľuďmi, keby nepôsobil s rovnakou silou, to znamená, s tým istým tkanivom Blízkości. Siločiahy lásky, ako každej inej energie, sa musia v každom okamihu uzavierať v niečom danom a existujúcom. Také veci ako ideálny alebo virtuálny stred nemôžu stačiť... Aby bol Omega zvrchovane príťažlivý, musí byť už zvrchovane prítomný.“⁸

Z uvedených myšlienok vyplývajú najmä dva osobitne zaujímavé postrehy týkajúce sa bodu Omega, a to jeho reality i virtuality zároveň. Poznamenajme, že tento vrchol, ktorý je reálne, existentne daný a prítomný od samého počiatku evolúcie ako *finálny bod*, sa zároveň v duchovnej evolúcii vesmíru virtuálne formuje, dotvára, kým sa proces, ktorý riadi (teda priťahuje), neskončí. Metaforicky vyjadrené, v ňom sa zbiehajú nitky, všetky vývojové cesty vesmíru, a to je možné naozaj preto, že je to reálne a činné ohnisko. Bez jeho aktuálneho pôsobenia by proces evolúcie nemohol postupovať. Tým je jeho imanentnosť v evolučnom procese, ale aj jeho transcendentnosť ako Božieho centra úplne očividná.

Z evolučného hľadiska je tento centrálny bod Omega pôsobiaca a účelová príčina kozmickej evolúcie. Toto evolučné hľadisko je preto predstavené z aspektu jeho vedeckej a metafyzickej interpretácie. V náboženskom kontexte je jeho jediným pravým ekvivalentom Kristus. Práve Kristus najviac odzrkadľuje Božiu prítomnosť vo svete, ale aj jeho odlišnosť od sveta.

Personalizácia vesmíru (sveta) je bez Krista nemysliteľná, on je vlastne nevyhnutný aspekt všeobecne univerzálneho vývoja a manifestuje sa i v planetizačnom procese chápanom ako navíjanie ľudstva na seba. No nielen celé ľudstvo stojí pred prijatím tejto

⁸ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Le Phénomène humain* (Oe. T. I). Paris : Éditions du Seuil, 1955, s. 299-300.

kozmickej výzvy, ale tiež každý prvok, každá *monáda*, čo v rovine života človeka je výzvou k individuálnej personalizácii, výzvou stávať sa **osobou**. Koncentrovanejší pohľad na túto otázku nám naznačuje ešte viac. Zvýrazňuje význam *personalizačného procesu ako cieľa* v impozantnom svetle celej evolúcie, ktorá poskytuje príležitosť porozumieť aj zmyslu života človeka, ľudstva a univerza. Tu sa samozrejme, ako som spomenula, veľmi priesračne manifestuje viazanosť na personálny stred celého vesmíru, ktorým je Kristus – Omega, ale to, čo evidentne vrhá nový rozmer do tejto interpretácie, súvisí s ešte jednou stránkou tohto procesu. V personalizačnom procese je implicitne prítomná možnosť *transcendovať seba* a súčasne *byť transcendentaný*⁹, o čom sa ešte v závere zmienim.

Špecifikáciu niektorých týchto aspektov sa pokúsim ilustrovať na príklade personalizačného procesu so zreteľom na jednotlivého človeka, jeho identitu a situovanosť v evolučnom procese.

Personalizácia človeka alebo človek z hľadiska osobnej identity

Tematizácia problematiky osobnej identity patrí dnes vo filozofii k najaktuálnejším témam. Fakticky je pokračovaním i prekračovaním toho, čo začalo vystupovať do popredia v novovekej problematike subjektu, neskôr bolo spojené s jeho *krízou či smrťou*, ako aj s formami alebo typmi racionality a tiež so stupňujúcou sa kritikou *panského* rozumu, ktorý vládne svetu, prírode a podobne aj akýmkoľvek *mimoracionálnym* spôsobom poznávania. Človek ako poznávajúci subjekt sa tu v prevažnej miere konštituoval v opozícii so všetkým, čo by mohlo spôsobovať jeho závislosť na prírode, na iných ľuďoch, a samozrejme aj na Bohu.

⁹ Doplním iba, že podľa mňa, z vývojovej perspektívy by sa mohla možnosť *byť transcendentaný* poňať aj ako *byť otvorený* budúcnosti, dokonca v jej *nekončnom* rozmere chápanom v teologickom kontexte ako *večnosť*. Tento kontext by si vyžadoval ozrejmiť ešte konečný cieľ ako poslednú absolútnu hodnotu v rámci teológie spásy, ale to nie je predmetom tohto príspevku. Jediné, čo k tomu môžem uviesť, je pripomienka, že práve teológia spásy (nech by sme ju aj nebrali celkom do úvahy) má tak z logickej, ako aj zo psychologickej stránky v Teilhardovej koncepcii svoje plné opodstatnenie.

Postupne sa táto opozičnosť stávala východiskovou bázou pre vymedzenie vlastnej identity, nezávislej od vonkajšieho sveta (napriek istej ukotvenosti v ňom) a Boha a požiadavka autonómnosti subjektu bola prvoradou záležitosťou. Všetko, čo bolo nejakým spôsobom iné, odlišné, bolo viac-menej vylúčené a chápané ako neprijateľné a cudzie vo vzťahu k vytváraniu osobnej identity subjektu. Trvalo veľmi dlho, pokiaľ sa prístup k porozumeniu identity zmenil, a tak prelomil bariéry absolútneho vylúčovania toho druhého a iného zo zorného poľa individuálneho subjektu.

Isté analógie by sa možno dali vystopovať aj v rovine kolektívneho subjektu (na úrovni spoločností, etník, národov, kultúr a pod). Možno že aj dejiny ľudských civilizácií by sme mohli skúmať na pozadí problematiky hľadania identity rôznych kultúr, ktoré sa koniec koncov definovali aj vo vzťahu (pozitívnom či negatívnom) k iným, odlišným kultúram a božstvám, a tým špecifikovali svoju vlastnú identitu.¹⁰

V určitej podobe sa s touto tematikou stretávame už v biblických textoch, a to najmä v zmienkach o cudzincoch, o susedoch, o tých druhých, iných, voči ktorým sa nejaký národ vymedzuje a identifikuje za účelom *odhalenia* vlastnej identity. Ale z tohto procesu podľa Teilharda nemohol byť vylúčený Boh.

Teilhardova tematizácia osobnej identity, ktorú môžeme začleniť do širšieho rámca problematiky ľudskej identity, teda do problematiky – jeho slovami *stávania sa* človeka, vzbudzuje mnohé prekvapenia a len málokto túto tému pokladá u neho za kľúčovú. Nechcem tvrdiť, že ide o najnosnejšiu tému, ale v nijakom prípade nejde o tému marginalizovanú, ako by sa to mohlo na prvý pohľad zdať. Táto téma – vzhľadom na to, že je takpovediac *roztrúsená* v mnohých Teilhardových prácach, vyžaduje najskôr odhaliť celý kontext jeho filozoficko-antropologickej koncepcie a potom vyšpecifikovať tú jej štrukturálnu zložku, ktorá je skoncentrovaná do podoby úvah o personalizačnom procese človeka.

¹⁰ Zaujímavý príspevok k danej tematike predstavujú napríklad aj autori práce o kultúrnej identite grékokatolíkov, v ktorej skúmajú zložky kultúry (jazyk, história, prostredie, tradícia) ako súčasť kultúrno-religióznej identity spoločnosti. Pozri LICHNER, M. – MARINČÁK, Š. – ŽEŇUCH, P.: *Kultúrna identita grékokatolíkov vo svetle cyrilometodského dedičstva I*. Bratislava : Dobrá kniha, 2013, s. 8.

Tematizácia osobnej identity je tak na jednej strane kompozične neodmysliteľnou súčasťou všeobecnej problematiky personalizácie vesmíru, a na druhej strane, ako som uviedla, patrí do jeho antropologickej koncepcie. V tomto druhom zarámčovaní sa stáva zaujímavou z niekoľkých uhlov pohľadu. Jeden je spätý s komplexnou problematikou evolúcie človeka ako predstaviteľa biologického druhu *Homo sapiens* (náleží teda do rámca jeho úvah o procese hominizácie a humanizácie v kontexte celej vesmírnej evolúcie a jej konečného smerovania a vyústenia) a iný ústi do užšej problematiky človeka, ktorá sa vykryštalizovala do chápania človeka ako **Pudskej osoby** (prípadne osobnosti) a premieta sa v reflexii o personalizacom procese jedinca. Len v interpretačnom rámci týchto dvoch procesov je možné s plnou vážnosťou hovoriť o otázke osobnej identity človeka.

Teilhardovo terminologické zázemie nie je síce najvhodnejším pre takto sformulovanú podobu otázky o osobnej identite, ale napriek tomu si dovoľím z istého uhla túto tematizáciu takto postaviť, pretože si myslím, že naozaj stačí málo a môžeme do nej zakomponovať niektoré jeho základné pojmy.¹¹

Spomenuté rámčovanie tematizovanej problematiky ma trochu – v dobrom slova zmysle – provokuje nazrieť, alebo odvážnejšie povedané, odhaliť základné pramene Teilhardovej interpretácie. Za určujúce pokladám minimálne tri vyživovacie zdroje. Prvým zdrojom sú poznatky získané na poli biologickej a paleoantropologickej vedy o človeku na úrovni vymedzenia biologického druhu *Homo sapiens*. Druhý zdroj tvoria filozofické (a čiastočne aj teologické) interpretácie fundamentálnych problémov dnešného človeka s ich fenomenologickým, historickým, existenciálnym, personálnym i transcendentným kontextom. Obidva zdroje sú ešte napájané tretím prameňom, a tým je – ako sa nazdávam – sféra jeho osobnej skúsenosti.

Som presvedčená, že Teilhardove reflexie osobnej skúsenosti, ponímanie vlastnej individuálnej duchovnej evolúcie, ktorá sa manifestovala v celom jeho povolaní vedca a kňaza, sa nevyhnutne premietli aj do jeho celkovej interpretácie danej problematiky.

¹¹ Núka sa samozrejme ešte viac možností. Jednou z nich by mohlo byť pokúsiť sa napríklad o analógiu s Buberovou koncepciou *Ja - Ty*, alebo nechť sa motivovať Lévinasovou personalistickou koncepciou biblickej proveniencie, a najmä jeho interpretáciou druhého (Druhého).

Všeobecno-evolučno-antropologická (kozmozologicko-antropologická a súčasne filozoficko-antropologická) interpretácia problematiky ľudskej identity pozostáva z niekoľkých nosných oblastí. Týkajú sa takisto vymedzenia úlohy celého ľudského rodu na pozadí evolúcie života a vesmíru, ako aj individuálnej úlohy a miesta človeka¹² ako zástupcu *Homo sapiens* v kontexte celku bytia. Prierez tejto témy je zreteľný predovšetkým v práci *Le Phénomène humain*.¹³

Dá sa povedať, že tu ide skôr o podobu vymedzenia ľudskej identity ako *biologicko-sociálnej identity*, spájajúcej sa predovšetkým so *zmyslom ľudstva*, ľudského rodu ako takého. No keďže aj tu je dobre známa úzka prepojenosť a súvislosť s *kozmičným zmyslom*, teda vesmírom ako celkom, môžeme podľa všetkého u Teilharda hovoriť o ľudskej identite aj ako o *identite metafyzického* rozmeru.

Špecifikum ľudskej identity ako individuálnej *osobnej identity* sa odкрýva v reálnej prepojenosti s predchádzajúcimi dvoma podobami vymedzenia identity, ale jej objasnenie v *pravom*, či *prísnom* zmysle slove vidíme až na úrovni individuálneho bytia človeka, ktoré je tiež viazané na rovinu pohlavnosti (sexuálneho zmyslu). Tematizácia osobnej identity bude výraznejšia, ak sa sústredíme na analýzu individuálneho bytia človeka v rámci jeho personalizačného procesu. Treba podotknúť, že všetky tri podoby tematizácie ľudskej identity, ktoré som vyčlenila (biologicko-sociálna, metafyzická a osobná), majú spoločného menovateľa v celostnom personalizačnom procese.

Ako príklad najkoncentrovanejších úvah o otázke osobnej identity môže poslúžiť Teilhardova štúdia *Réflexions sur le Bonheur* (Úvahy o šťastí)¹⁴, ale otázku môžeme nepriamo sledovať aj v mnohých jeho biografických esejach, a to prevažne v tých,

¹² Poznamenávam, že pojmy *človek*, *ľudský jedinec* a *ľudské individuum* budem používať v nasledujúcom texte synonymicky.

¹³ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Le Phénomène humain* (Oe. T. I). Paris : Éditions du Seuil, 1955. Práca vyšla v českom preklade J. Sokola pod názvom TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Vesmír a lidstvo*. Praha : Vyšehrad 1990.

¹⁴ Text štúdie *Réflexions sur le Bonheur* bol prednesený 28. decembra 1943 v Pekingu a po Teilhardovej smrti bol viackrát publikovaný. Po prvý raz v *Cahiers Pierre Teilhard de Chardin*, nr. 2. Paris : Éditions du Seuil, 1960, potom v *Sur le Bonheur*. Paris : Éditions du Seuil, 1966 a naposledy v rámci TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Les Directions de l'Avenir* (Oe. T. XI). Paris : Éditions du Seuil, 1973, s. 119-140. V českom preklade sa objavil vo výbere TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Chut' žít*. Praha : Vyšehrad, 1970, s. 155-172.

v ktorých vystupuje do popredia psychologické hľadisko v reflexii nad sebou samým a úvahy o evolúcii fenoménu vlastnej viery.¹⁵ V neposlednom rade môžeme sem priradiť aj jeho oslavnú ódu či spev *L'Eternel féminin* (Večné ženstvo) alebo *L'Évolution de la Chasteté* (Evolúcia čistoty) a bohatú korešpondenciu a denníky, ktoré z hľadiska adekvátneho uchopenia tejto témy zohrávajú svoje nezastupiteľné miesto.¹⁶

Vyrovnat' sa s týmito na pohľad rozdielnymi textami nie je až také nemožné, ale preverenie všetkých možných konštrukcií a konceptualizácií danej problematiky by nás zaviedlo k takému podrobnému rozboru, že by to zabralo priveľa miesta. Ak sa však sústredíme len na niektoré aspekty chápania problematiky osobnej identity, čiže tej podoby identity, ktorá je viazaná na individuálne bytie človeka, na ľudskú individualitu v jej dynamickom konštituovaní, môžeme sa tomuto rozboru vyhnúť, jediné, čo musíme urobiť, je, uchopiť problematiku osobnej identity na pozadí pochopenia vesmírneho procesu personalizácie. Tak nás vôbec neprekvapí zistenie, že proces personalizácie individuálneho človeka je u Teilharda vlastne čiastkovým prípadom celkovej vesmírnej personalizáčnej tendencie.

Podstatou personalizácie na individuálnej úrovni človeka je proces vnútorného zjednocovania a koherencie človeka. Tento proces, vyjadrený pomocou mojich termínov, je procesom realizácie troch navzájom združených pôsobení (Teilhard hovorí *pohybor*) vnútorných centier (stredov) seba-osobnej, druho-osobnej a božsko-osobnej vzťahovosti. V teilhardovskom *dopovedaní* je to teda proces vnášania narastajúcej jednoty a koherencie do našich citov, myslenia a konania, ktoré sa analogicky premietajú vo všetkých vzťahových dimenziách. Je to proces, v ktorom vnútorne rastieme, vymedzujeme sa ako osoby (osobnosti) prostredníctvom prehĺbenia nášho

¹⁵ Ide predovšetkým o „esej o vnútornom živote“ ako znie podtitul práce *Le Milieu divin* napísanej v roku 1927 (publikovanej až v roku 1957 v poradí ako 4. zväzok), ďalej sem patrí autobiografický spis *Comment je crois* z roku 1934 a tiež *Le Coeur de la Matière*, ktorý dopísal v roku 1950 v Paríži. Aj tieto texty boli publikované až posmrtné v súbornom vydaní.

¹⁶ K danej téme sa vzťahujú napríklad niektoré výbery z korešpondencie zaradené do *Ecrits du temps de la guerre (1916–1919)*; *Genèse d'une pensée (Lettres 1914–1919)*; *Lettres de voyage (1923–1939)* a aj tie, ktoré sú včlenené do výberu *Pèlerin de L'Avenir: Le Père Teilhard de Chardin à travers sa Correspondance (1905–1955)*.

vnútorného centra, nášho *ja*, ktoré sa stáva *pravým* neegoistickým *Ego*. Ak by nešlo o vnútorné, ale iba o formálne, vonkajšie, akési mechanické združovanie, zjednocovanie sa s inými jedincami (ba i s Bohom), nemohli by sme vnútorne rásť, nemohli by sme hovoriť o personalizačnom procese, iba ak o narastaní nášho individualizmu a egoizmu.

Z perspektívy detailnejších analýz by sme samotné vymedzenie osobnej identity mohli pokojne rozvrhnúť ešte aj do ďalších prelínajúcich sa rovín: roviny sebachápania, roviny sebainterpretácie a roviny sebauskutočňovania. Sú to nielen navzájom späté, ale aj dôležité roviny pre hlbšie postihnutie problematiky. Aj ony vypovedajú o vzťahových väzbách individuálneho človeka k sebe samému, ku svetu (sú tak zreteľné voči iným ľuďom i celému ľudskému rodu) a tiež k celku vesmírneho bytia a k Bohu, ale nepokladám tento postup skúmania v tomto okamihu za prínosný; nič výnimočné by sme tým v Teilhardovom prípade neodhalili. Čo tu však teraz prehliadam, vykompenzujem iným spôsobom, čím si dovoľm urobiť ešte jeden menší oblúk, ktorým nakoniec dospejem k možnosti predstaviť Teilhardovu interpretáciu v jeho významovom i terminologickom kontexte.

Teilhardova podoba personalizačného procesu implicitne vypovedá o reflexii osobnej identity človeka na základe špecifikovania jeho vnútorného centra – *ja* ako dynamického faktora, a to v rámci všetkých relačných väzieb zjednocujúceho sa procesu. Pretože každé zjednocovanie má byť vnútorne diferencované, môžeme ho pomocne vysvetliť modernejšími termínmi ako jednotu *toho istého, totožného, rovnakého* (na jednej strane) a *iného, odlišného, rozdielneho* (na druhej strane). Význam iného (respektíve inakosti) nadobúda na svojej intenzite najmä v perspektíve vzťahu človeka a Boha. Vo všeobecnosti však môžeme tvrdiť, že *prítomnosť iného* v nás prelamuje ohrozenosť našej individuálnej existencie.

Teilhard sám vlastne pokladá za prirodzenú a nevyhnutnú podmienku procesu personalizácie určitú podobu transcencie individuálnej ohrozenej ľudskej existencie. Navyše ešte hovorí, že „...nezvratný vzostup Iného (Druhého) okolo nás, a dokonca jeho včlenenie do nášho individuálneho života, nepochybne vyjadruje

a meria naše vlastné povýšenie v Osobnom (Personálnom).“¹⁷ Použit' výraz *vzostup iného* znamená súčasne akcentovať aj *pozdvižnutie seba a iného*, čím Teilhard zdôrazňuje vzájomne prepojenú výhodnosť tohto medziľudského vzťahu na základe lásky k Bohu. Tým je daná dráha, na ktorej Teilhard artikuluje, že nejde len o vzťah lásky na základe *sympatie* k *inému*, o vonkajšie, formálne spojenie, ale o vzájomnú lásku, ktorá je spoločne ukotvená v Bohu.

Pri interpretácii personalizačného procesu je dôležité si pamätať, že nie je ani z ontologického, ani z epistemického aspektu uzavretým a izolovaným procesom. Predpokladá relačnú väzbu na druhého človeka (ľudí) a jeho (ich) osobné, vnútorné centrum ako psychickú (duchovnú) dimenziu, ktorá spolu s biologickou rovinou tvorí štruktúru ľudskej bytosti. Zároveň však ide aj o spätosť s absolútnou, duchovnou (ale nie abstraktnou a anonymnou) dimenziou – teda so zameranosťou na Boha v jeho osobnom ponímaní. Znamená to, že do popredia znovu vystupuje osoba Krista, avšak nielen ako historického Ježiša (v jeho bohočlovečenskom rozmere), ale aj ako univerzálneho, kozmického Krista, ktorého som už – z aspektu našich hlavných potrieb – predstavila.

Z metodického hľadiska by sme personalizačný proces na úrovni ľudskeho individua mohli rozdeliť do troch navzájom spätých fáz. Teilhard stupňovito vyčleňuje fázu *centrácie* (centration), *decentrácie* (décentration) a *nadcentrácie* či *supercentrácie* (sur-centration).¹⁸ Tento trojfázový proces v takomto priereze je procesom vnútorného zjednocovania, zdokonaľovania a sústreďovania sa človeka na seba, na iných ľudí a na Boha, čím konštituuje, spoluutvára svoju osobnú identitu.

Prvá fáza personalizácie, pomenovaná ako *centrácia*, predstavuje sústredenie ľudskeho individua na seba samého. „Nielen fyzicky, ale aj intelektuálne a morálne je človek človekom len vtedy, keď sa stále kultivuje... Aby sme boli plne samými sebou, musíme teda po celý život pracovať na našom organizovaní – to znamená, musíme vnášať

¹⁷ TEILHARD DE CHARDIN, P.: La Monnaie de l'Autre. In: *L'Activation de l'énergie* (Oe. T. VII). Paris : Éditions du Seuil, 1963, s. 81.

¹⁸ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Réflexions sur le Bonheur*. In: *Les Directions de l'avenir* (Oe. T. XI). Paris : Éditions du Seuil, 1973, s. 130-131. V českom preklade je surcentrácia vyjadrená pojmom supercentrácia. Porov. Úvahy o štěstí. In: TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Chut' žít*. Praha : Věšhrad, 1970, s. 155-172.

stále viac poriadku a jednoty do našich myšlienok, našich citov, do nášho správania... Byť znamená predovšetkým uskutočniť sa a nájsť sa.¹⁹ V tejto súvislosti by som mohla dodať, že v duchu Teilharda *byť znamená byť zjednotený*.

Druhá fáza personalizačného procesu, nazvaná *decentrácia*, spočíva v sústreďovaní sa jednotlivca na iných ľuďoch cestou lásky, ktorej čaro spočíva v tom, že robí človeka úplným. Teilhard hovorí, že „...nemôžeme dôjsť až k cieľu nás samých, ak zo seba nevystúpime a nezjednotíme sa s druhými tak, aby sa týmto zjednotením vytvoril istý prírastok vedomia...“²⁰

Aj tu si dovoľím poznamenať, že v zhode s Teilhardovým chápaním, treba mať na zreteli, že prírastok vedomia znamená vždy určitú hodnotu v evolučnom procese. Ak toto hodnotové kritérium použijeme aj v prípade personalizačného procesu, bude hodnota zjednocovania vedomí nespochybniteľná. Vyžaduje si to však spojenie dvoch rovnako *náročných* vedomí, ktorého výsledkom je nová duchovná jednota. Vidíme, že už touto požiadavkou sa veľmi ľahko otvára priestor pre zdôvodnenie *vyššej* vzťahovej roviny. Túto rovinu Teilhard zastrešuje metafyzickým kontextom a upozorňuje, že duchovné spojenie ľudí je moc, sila, ktorá sa tlačí do vesmíru vtedy, ak sa vzťah medzi jedincami zjednocuje v Kristovi, ktorý je centrum a stred všetkých srdiec, ohnisko všetkej túžby, o čom som už hovorila. Teilhard tak ukazuje cestu zjednoteného *putovania* k Bohu. Tu nám logicky vyplynie prechod ku tretej fáze personalizačného procesu.

Záverečnou, tretou fázou, predstavujúcou *nadcentráciu* (supercentráciu) je potom sústreďenie ľudského individua na toho, kto ho absolútne prevyšuje a kto je väčší ako on, čím dochádza k duchovnému zjednaniu s Bohom. Preto Teilhard hovorí: „...nestačí sa teda rozvíjať seba samému – ani oddávať sa druhému, ktorý mi je rovný –, ale ešte treba podriaďiť a priviesť svoj život tomu, kto je väčší ako ja.“²¹

¹⁹ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Réflexions sur le Bonheur*. In: *Les Directions de l'avenir* (Oe. T. XI). Paris : Éditions du Seuil, 1973, s. 130.

²⁰ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Réflexions sur le Bonheur*. In: *Les Directions de l'avenir* (Oe. T. XI). Paris : Éditions du Seuil, 1973, s. 131.

²¹ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Réflexions sur le Bonheur*. In: *Les Directions de l'avenir* (Oe. T. XI). Paris : Éditions du Seuil, 1973, s. 132.

Spomenuté tri fázy personalizačného procesu vypovedajú o zameraní sa človeka na tri ontotvorné podoby ľudského života: *byť*, *milovať* a *adorovať*.²² Podľa Teilharda sú to prirodzené fázy vzostupného pohybu nášho života. Zvoliť tento vzostupný prúd je to isté ako zvoliť cestu nášho duchovného, personalizačného rastu, pričom určujúcou platformou sa stáva **láska**. Treba dodať, že Teilhard chápe lásku nielen ako univerzálnu formu a symbol duchovnej energie, v ktorej konvergujú a metamorfujú všetky podoby *duchovnej energetiky*, ale aj ako zjednocujúcu a tvorivú dynamizujúcu silu, ktorá je tiež aktívnym prejavom *vtelenej* viery a nádeje na budúcnosť. Je to totiž láska, ktorá všetko zjednocuje. Je to láska, ktorá sa prejavuje tak vo vzťahu k svetu, k ľuďom, ako aj k Bohu.

Predstavením jednotlivých, ale navzájom spätých fáz personalizačného procesu prichádzame k záveru, že jeho podstatou sa človek dopracúva ku svojmu pravému *Egu* – osobnému *Ja* ako výrazu diferencovanej jednoty vzťahu *toho istého* a *iného*, *totožnosti* a *odlišnosti*, *rovnakosti* a *rozdielnosti* ako k vymedzeniu svojej pravej osobnej identity (a to predovšetkým cez zjednocujúcu lásku k iným, ku svetu a k Bohu).

Ešte bližšie skúmanie daných fáz zvýrazňuje skutočnosť, že osobná identita (chápaná aj ako vnútorná celistvosť človeka v zmysle vyššie spomenutej duchovnej jednoty a koherencie svojho *ja*) sa dosahuje len realizáciou transcendovania (vo význame prekračovania) seba samého. Zároveň je tu implicitne zakomponovaná aj možnosť človeka *byť transcendovaný* (iným človekom – jeho duchovným ľudským centrom a Bohom). Do akej miery je možné interpretovať možnosť byť transcendovaný Bohom len ako apriórnu (presnejšie transcendentálnu) podmienku personalizačného procesu na úrovni individua, zostáva diskutabilnou a otvorenou záležitosťou, aj keď môžeme bez obáv povedať, že hovoriť najmä o fáze *nadcentráciu* či *supercentrácie* v personalizačnom procese je možné len vďaka existencii štruktúrneho najvyššieho centra – duchovného vrcholku evolúcie. Vzhľadom na imanentnosť a transcendentnosť Boha nemožno však

²² TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Réflexions sur le Bonheur*. In: *Les Directions de l'avenir* (Oe. T. XI). Paris : Éditions du Seuil, 1973, s. 132. Na tomto mieste možno pripomenúť, že s týmito vzájomne prepojenými fázami ľudského života korešpondujú aj tri stupne štastia: štastie rastu, štastie lásky, štastie adorácie.

jednoducho hovoriť iba o transcendentálnej podmienke personalizácie človeka.

Zostalo tu však ešte nedopovedané jedno. Je to otázka *predurčenosti* našej personalizácie. Ak platí, že personalizácia je proces, v ktorom možnosť transcendovať a súčasne byť transcendovaný je zároveň finálne determinovaná, tak z toho vyplýva, že dosiahnutie osobnej identity človeka je v personalizačnom procese predurčené. Je to však naozaj tak? Bez ohľadu na naše individuálne prania (v spätosti s očakávanou odpoveďou), musím pripomenúť, že v Teilhardovej koncepcii možno hovoriť len o finálne determinovanom celostnom vývojovom procese (v našom prípade o celkovej personalizácii vesmíru), nie o každom individuálnom vývoji. Individuálne indeterminizmy sú nielenže prirodzené, ale aj nevyhnutné, a to aj vzhľadom na individuálnu slobodu sebauvedomujúcich sa, reflektujúcich sa bytostí (v našom prípade na úrovni personalizácie jednotlivého človeka).

Personalizačný proces je záležitosť našej slobodnej voľby a tú musíme vykonať sami. To, či schopnosť transcendovať a byť transcendovaný rozvinie v prospech našej personálnosti, je otázkou voľby. A to, či nás záväznosť tejto voľby dovedie aj k uvedomeniu si prepojenosti nášho personalizačného procesu s univerzálnou personalizáciou, veľmi pravdepodobne súvisí s otázkou viery v túto personalizáciu. A s ňou je najpravdepodobnejšie spojená aj možnosť interpretovať spojenie *byť transcendovaný* aj ako *byť otvorený* eschatologickej budúcnosti, ako som to viackrát naznačila.

Záver

Na záver týchto mojich reflexií už iba zhrniem, že Teilhardova interpretácia osobnej identity je zrozumiteľná iba v kontexte vzťahu všetkých spomenutých podôb a dimenzií identity, ktoré umožňujú zachytiť stránku *rovnakosti* a *rozdielnosti*, *tobo istého* a *inébo* (inakosti) v procese utvárania *ja* ľudskej osoby. Pri takejto súvzťažnosti sa môže objaviť metodický problém v interpretácii osobnej identity vtedy, ak by sme celok *ja* pokladali buď za totalitu *tobo istého* a *inébo* alebo za korelát každého z nich. Teilhardov spôsob zachytenia tohto *ja* predpokladá podmienku odlišovať medzi *tým istým* a *iným*, ale súčasne realizovať ich diferencovanú jednotu, tak ako si to štruktúrovaný

celok vyžaduje. Navyše sa otázka vymedzenia osobnej identity prostredníctvom *ja* začleňuje do časovej a fenomenologickej roviny, ktoré zohľadňujú konkrétne podmienky jej nadobúdania. Tým sa Teilhard vyhol mechanistickej interpretácii chápania osobnej identity, ktorá by sa mohla prejaviť v spôsobe jej prisúdenia na základe toho, že každá individuálna bytosť má svoje *ja*. Toto *ja* pokladám – v súlade s Teilhardom – za potenciálny predpoklad, ale i výsledok procesu nadobudnutia osobnej identity. Osobná identita je teda záležitosťou procesuálnou, dynamickou, časovou a činnou. Len v uvedomenom vzťahovaní k inému a v *stretnutí sa* s iným sa môže naše *ja*, naše duchovné centrum identifikovať ako *to isté a iné* a môže samo seba *spoluvytvárať*. Je to teda proces zrenia, prehľbovania duchovnej dimenzie osoby. A vlastne tento proces Teilhard nazval **personalizačným procesom človeka**.

Pretože z metodického hľadiska sme rozlíšili niekoľko fáz tohto procesu, v teilhardovskom duchu by bolo zrejme adekvátnejšie hovoriť skôr o procese stávania sa *ja osoby*, než o procese utvárania našej osobnej identity, ako som to tematizovala. Tak či tak, ide o proces *stávania sa a rastu*, vypovedajúci o vnútornej jednote, vnútornom zjednocovaní, o našom neegoistickom, pravom *Ja* ako najhlbšom strede našej bytosti. V tomto zmysle Teilhard ukázal aj význam a hodnotu ľudského konania a kritéria ľudských činov, ktoré musia byť v súlade so zmyslom celej evolúcie vesmíru.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- DANCÁK, P.: Educational context of Berdyaev's personalism. In: E-Theologos, Vol. 3, No. 1, (2012), s. 17-27.
- DANCÁK, P.: *Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia*. Prešov : PU v Prešove, Gréckokatolícka fakulta, 2009, 118 s.
- LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. Trnava : Typi Universitatis Tyrnaviensis – Bratislava : Veda SAV, 2006, 359 s.
- LICHNER, M. – MARINČÁK, Š. – ŽEŇUCH, P.: *Kultúrna identita gréckokatolíkov vo svetle cyrilo-metodského dedičstva I*. Bratislava : Dobrá kniha, 2013, 92 s.
- PLAŠIENKOVÁ, Z.- KULISZ, J.: *Na ceste s Teilhardom de Chardin*. Trnava : Dobrá kniha, 2004, 217 s.

TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Le Phénomène humain* (Oe. T. I). Paris : Éditions du Seuil, 1955, 293 s.

TEILHARD DE CHARDIN, P.: Esquisse d'un Univers Personnel. In: *L'Énergie humaine* (Oe. VI). Paris : Éditions du Seuil, 1962, s. 67-114.

TEILHARD DE CHARDIN, P.: La Monnaie de l'Autre. In: *L'Activation de l'énergie* (Oe. T. VII). Paris : Éditions du Seuil, 1963, s. 65-81.

TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Réflexions sur le Bonheur*. In: *Les Directions de l'avenir* (Oe. T. XI). Paris : Éditions du Seuil, 1973, s. 119-140.

Príspevok vznikol v rámci grantovej úlohy VEGA 1/0536/12.

NOVOVEKÁ FILOZOFIA A OBJAV PERSONALITY ČLOVEKA: NESKORÝ PATOČKA A DESCARTES

Milovan JEŠIČ

Abstract: *In this essay the author is trying to point out the fact that according to Patočka it was Descartes with his philosophical achievement who realised the decisive breakthrough in the personal field in the history of philosophy. His statement, Cogito ergo sum, I think, therefore I am, cannot be expressed otherwise than in the first person. Descartes' personal basis did not result in actual personal philosophising. Descartes did not produce a concept of the absolute inner phenomenon of the body, but he replaced it by the concept of res cogitans, mental substance. Patočka believes that this is the main cause of Descartes' fault.*

V 60. rokoch Patočka nahradil koncepciu *negatívneho platonizmu* (spracovanú v prvej polovici 50. rokov) rozvrhom *sveta nášho života ako štruktúry založenej na personálno-priestorových vzťahoch*. Patočka sa tu (už a zároveň navždy) vzdáva „pojmu negatívnej Idey“ – konštatuje F. Karfík – „a vracia sa k pojmu *sveta ako horizontu ľudskej skúsenosti* (kurz. M. J.), tentokrát však už nie v zmysle korelátu subjektívnej intencionality, ...ale v zmysle *ontologického diania, ktoré má povahu procesu individuácie artikulujúceho sa vo vzťahoch* (kurz. M. J.) ...“¹ Rozvinul tak novú koncepciu spätú s problémom *priestoru* (chápaného v zmysle ontologického diania), čo ho zároveň priviedlo k prehĺbeniu štúdia pojmu *pohybu*.

Otázku *pohybu*, myslí si Patočka, dôkladne rozpracoval a analyzoval ako prvý už Aristoteles. Práve vďaka nemu si mohol ujasniť viaceré problémy a momenty ontologického chápania pohybu a priestoru, v ktorom sa tento pohyb odohráva. Pohyb sa u Aristotela neodohráva na *povrchu* (aj keď jeho prejavom môže byť aj premiestňovanie telies v priestore, zmena miesta, polohy a pod.), ale patrí k vnútornej *vybave* existencie každej jednotlivjej veci. *Potencialita* a *aktualita* sa tak síce *prejavujú* aj vo fyzikálnom priestore, ale *nekrývajú* sa s ním. Inak vyjadrené: pohyb sa neprekrýva s presunom (veci)

¹ KARFÍK, F.: *Odysseya z konečného absolutna*. Patočkův filosofický vývoj mezi lety 1936 a 1964. Prel. M. Ritter. In: *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Ed. I. Chvatík. Praha: Nakladatelství FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2009, s. 46.

v priestorových dimenziách, ale je spôsobom a bytostnou formou ich existencie.

Druhým výrazným impulzom pre Patočkovu uvažovanie o pohybe je dôležitá myšlienka Heideggerovho projektu fundamentálnej ontológie. Heidegger ako prvý v dejinách filozofie chcel preskúmať, ako sa dá na základe *praktickej činnosti* potvrdiť skutočnosť, že človek sa *projektuje* stále akoby *dopredu*. Stanovuje si úlohy, zámery a ciele, ktoré chce dosiahnuť. Funguje v ňom určitá logika, ktorá signalizuje, že ľudská bytosť siaha (pohybuje sa) *vpred*, resp. *pred seba*. A toto *vpred* je tým, *po čom prahneme, čo očakávame a čím žijeme*.

Ako teda vníma sám Patočka problém pohybu? Ako ho možno charakterizovať? Uvažujúc najskôr nad tradíciou novovekého pokusu o rozpracovanie tohto problému si kladie otázku: „Nie je pohyb už tri storočia vo filozofii a vede charakterizovaný jednoducho ako zmena miesta, teda ako niečo patriace do objektívneho sveta, do oblasti res extensa, a nie je teda niečím partikulárnym a nevhodným pre subjektívny popis a k takej základnej úlohe, akou je: dať nám pochopiť povahu nášho života, jeho spolubytie s vecami a druhými osobami? Lenže táto charakteristika 17. storočia je sama už výsledkom ďalekosiahlej, rafinovanej objektivizácie (kurz. M. J.).“²

V štúdiu *K prehistórii vedy o pohybe* Patočka zavádza rozvrh *troch pohybov ľudskej existencie*, no bez toho, aby ich zasadil osobitne do dejinno-filozofického kontextu. Bez tejto súvislosti je problém *životného pohybu* nemysliteľný. Preto tu ešte nemôžeme hovoriť o dôslednej analýze a *riešení*, ale skôr o prvotnom rozvrhu a *naznačení* tohto problému. „Mnohí Patočkovi českí žiaci“ – píše v tejto súvislosti E. Kohák – „majú sklon považovať *K prehistórii vedy o pohybe* za prevratný text, pretože tu Patočka prvýkrát zavádza chápanie troch pohybov ľudského bytia ako *terminus technicus*, ktorý sa stane jedným z charakteristických rysov jeho neskoršej tvorby. Toto hodnotenie nie je úplne samozrejmé ...význam textu *K prehistórii vedy o pohybe* sa dnes

² PATOČKA, J.: K prehistórii vedy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009, s. 194.

zdá byť skôr v tom, čo *sľubuje* (kurz. M. J.), ako v tom, čo sám *podáva* (kurz. M. J.).“³

K problémom pohybu, objektivizácie, geometrizácie a matematizácie sa Patočka o dva roky neskôr vracia v štúdií *Prirodzený svet a fenomenológia*.⁴ Teraz sú už problémy a súvislosti *životného pohybu* zjavne realizované v kontexte (osobitne novovekej) dejinno-filozofickej tradície a jej metamorfóz. Túto prácu považuje Kohák za „jeden z jeho najlepších filozofických textov“⁵ aj preto, že *jasne sprítomňuje základnú dynamiku Patočkovho filozofovania a dokumentuje špecifický spôsob, ktorým spojuje niektoré nosné problémy Husserlovho a Heideggerovho filozofovania*.

Pohyb vo svete, pohyb svetovej bytosti je mu kľúčom k (nanovo)riešenému problému – pôvodne husserlovsko-ranopatočkovskej proveniencie – *prirodzeného sveta*. Ten je teraz chápaný ako „pôvodne svet, v ktorom sa *pohybujeme*, v ktorom sme činní, nie svet, ktorý zisťujeme a na ktorý sa pozeráme“⁶. Najskôr sa však Patočka pokúša zodpovedať otázku *životného významu, zmyslu a potreby jeho (znovu)traktovania*. Prečo je teda potrebné *(znovu)nastoliť* otázku prirodzeného sveta? „Filozoficky“ – odpovedá Patočka – „je na prvom mieste snaha dopátrať sa pod povrchom všeobecných zdanlivých istôt k skutočným otázkam. Urobiť opäť otázku samozrejmost’, s ktorou nám (čo znie viac ako heideggerovsky – dopl. M. J.) vládne metafyzika vedy a techniky (či lepšie: technovedy). Týmto sproblematizovaním samozrejmeho uvoľniť pohľad.“⁷

Patočka sa pýta, ako sa (teraz) možno *skutočne* vrátiť ku karteziánstvu. A čo so sebou takýto *návrat* prináša? Ako je potom možné *skutočne* prehĺbiť karteziánske meditácie? „Znamená to“ – odpovedá Patočka – „vydržať tam, kde Descartes sklamal. Descartes

³ KOHÁK, E.: *Jan Patočka. Filozofický životopis*. Prel. J. Mural, E. Kohák. Praha-Jinočany: Nakladatelství H&H 1993, s. 109–110.

⁴ Tento Patočkov text vyšiel prvýkrát v slovenskom preklade J. Bodnára (Pozri PATOČKA, J.: *Prirodzený svet a fenomenológia*. Prel. J. Bodnár. In: *Existencializmus a fenomenológia*. Ed. J. Bodnár. Bratislava: Obzor 1967, s. 27–71.). Dnes máme k dispozícii aj *redigovaný originál* v pôvodnom znení (Pozri PATOČKA, J.: *Přirozený svět a fenomenologie*. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009, s. 202–237.).

⁵ KOHÁK, E.: *Jan Patočka. Filozofický životopis*, s. 133–134.

⁶ PATOČKA, J.: *Přirozený svět a fenomenologie*, s. 233.

⁷ Tamže, s. 208.

nevydržal pri ego cogito, pri čistej bezprostrednej sebaistote, opustil ju svojimi dôkazmi božej existencie, o ktoré potom oprel objektívne evidencie, evidencie matematiky a ostatných vedných disciplín, hlavne fyziky. Descartes položil správnu otázku na správnom teréne; otázku o pôvode všetkého, čo pre nás má a môže mať význam; ale ide mu o to, aby legitimoval čo možno najskôr a solídne to, čo už vie o Bohu, svete a duši. A keďže *už vie*, teda sotva objavený terén nimi hneď interpretuje. A to znamená: stráca ho z očí.⁸

Návrat ku karteziánstvu teraz pre Patočku znamená predovšetkým zrieknutie sa všetkých metafyzických práv, na ktoré kladol Descartes najväčší dôraz. Dôkaz(y) božej existencie, objektivity sveta prostredníctvom veritas Dei či substanciálnosti duše nemôžu mať pre nás platnosť, pretože sa musíme sústrediť iba na bezprostredne dané ako to, čo je v *reflexii*. Také „veci ako Boh, svet, duša sú iba *predmetmi*, na ktoré (reflexia – dopl. M. J.) mieri, ktoré mieni ako životné procesy bezprostredne dané, ale nič viac – budú to póly, za ktoré smeruje život, ale danosť, zaručená v cogito, bude toto smerovanie a nie tieto predmety; tie síce patria k zmyslu životného procesu, ale nie vo svojej absolútnej *existencii*, ale len vo svojom *význame*, spätým s týmto procesom“⁹.

Vo (fenomenologicky) *reflektovanom ego* tak získavame „pôdu, na ktorej rastie všetko, čo má *význam* (kurz. M. J.), pôdu všetkého možného *zmyslu* (kurz. M. J.) ...“¹⁰ Descartovým skutočným objavom nebolo preto podľa Patočku nájdanie individuálnej ľudskej duše (ako res cogitans) a jej obsahov, ale odkrytie *univerzálneho významotvorného poľa*. Descartes pochybil v tom, že jasne neodlíšil „dvojaký subjekt – subjekt, reflektovaný v radikálne očistenom pohľade, ktorý pripúšťa len to, čo má takto dané, čo vidí, a subjekt ako jeden z predmetov, ktoré nie sú takto dané (ale vždy z veľkej časti mimo reflexívnu danosť i možnosť takejto danosti)“¹¹.

Vo *významovom zmysle* sa karteziánskou (fenomenologicky transformovanou) skepsou vôbec nič nestratilo. *Svet je totiž stále tu – ako význam*. Svet bezprostredného prežívania sme pre fenomenológiu jednoducho nestratili, ale, povedané (pôvodne) husserlovsky, *držíme*

⁸ Tamže, s. 210.

⁹ Tamže, s. 211.

¹⁰ Tamže.

¹¹ Tamže.

ho predsa qua cogitatum. „Ale tento svet, ktorý tu je v ustavičnej významovej korelácii ku všetkému prežívaniu, už nebude karteziánsky svet matematickej prírodovedy. Je to pôvodne a od základov predchádzajúci, dopredu daný, *prirodzený svet*.“¹²

Až fenomenologicky správnou *očistou* karteziánskeho ego môžeme podľa Patočku skutočne zodpovedne pristúpiť ku skúmaniu prirodzeného sveta. Svet nám teda nie je daný ako súbor vecí (descartovsky ako *res extensa*) a ani na spôsob idealít vedomia, na ktoré prevádzame jednotlivostí bezprostrednej skúsenosti (descartovsky ako *res cogitans*), ale ako *vedomie celku v tom najobsiáhľejšom zmysle – sveta v rovine jeho zmyslu*.

Tento Patočkov postoj je značným posunom oproti predchádzajúcim skúmaniam, pretože tu „rozvíja a obohacuje“ – konštatuje I. Dubský – „svoj pôvodný postoj, v ktorom viac zdôrazňoval ...princíp subjektivity a v súhlase s tým aj Husserlovu metódu redukcie a konštitúcie; zatiaľ čo teraz sa kladie váha na tú stranu očisty cogito, na ktorej konci sa objavuje *svet ako význam*“¹³. Ale predovšetkým: Patočkovi nejde len o kritiku objektivity sveta v perspektíve novovekej filozofickej tradície, ale o znovuobjavenie objektivity ako *pôdy, na ktorej sa realizujú možnosti ľudskej existencie*. To však zahŕňa potrebu stanoviť teóriu subjektu, resp. subjektívneho tela a vôbec vymedziť celý zmysel jeho existencie vo svete. K tomu sa Patočka podujal v prednáškach, ktoré realizoval pod názvom *Telo, spoločenstvo, jazyk, svet*.

Patočkovým východiskovým bodom je skúmanie problému *telesného bytia*. Ako však máme (nanovo) chápať problém telesnosti a tela? Telo, tak, ako ho v naivno-empirickej forme skúma anatómia či fyziológia, nemôže predstavovať problém vo filozoficky exponovanej podobe. Ako je to potom možné? Telo je, myslí si Patočka, *subjektívny fenomén, tak, ako ho žijeme a prežívame*. „Toto živé telo je podmienkou ... toho, aby sme o anatomicom a fyziologickom tele vôbec vedeli. Subjektívne telo nie je jednoduchou reflexiou objektívneho tela. Je síce subjektívne, ale je objektívne v tom zmysle, že je vôbec podmienkou života, prežívania.“¹⁴

¹² Tamže.

¹³ DUBSKÝ, I.: *Filosof Jan Patočka*. Praha: Oikúmené 1997, s. 27.

¹⁴ PATOČKA, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. In: Patočka, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikúmené 1995, s. 11.

Rozhodujúci *prielom do personálnej oblasti* uskutočnil podľa Patočku svojím filozofickým počínom (až) Descartes. Jeho veta *Myslím, teda som* sa nedá vysloviť inak ako v prvej osobe. „Descartovo východisko“ – konštatuje Patočka – „je nápadne personálne.“¹⁵ Pokus o jeho transponovanie do tretej osoby dáva sylogizmus, čím je však formulácia sama *vyprázdnená*. V slávnej Descartovej vete musíme podľa Patočku identifikovať *ja* (ktoré myslí) a aj to, čo znamená *myslím*. K mysleniu u Descarta vždy patrí *ja, ktoré myslí* (t. j. pochybuje, tvrdí, popiera a pod.) a aj *to, čoho sa toto myslenie* (t. j. pochybovanie, tvrdenie, popieranie a pod.) *týka*. „Descartes tak vytvára moderný pojem vedomia. Praštruktúra vedomia: *ego-cogito-cogitatum*, ja prežívam prežívané.“¹⁶

Descartovo *personálne východisko*, konštatuje Patočka, nakoniec nevyústilo do *skutočného personálneho filozofovania*. Je len reprízou substancialistickej metafyziky, pretože základným pojmom toho, „čo vpravde je, je *substancia* – bytosť trvajúca, stojaca bez zmeny pod všetkými svojimi určeníami, vec, to, čo v jeho podstate zachytíme vtedy, ak to vyjadríme v tretej osobe. Po personálnom začiatku“ – zdôrazňuje Patočka – „nasleduje radikálna objektivizácia, chápanie sveta z hľadiska substancie. Takto – neosobne – je ponímaný predovšetkým aj fenomén telesnosti, len kútikom oka vidí Descartes niečo iné – vlastné telo.“¹⁷

Descartes sa *objavom* personálneho rozmeru filozofovania priblížil k bytostnému momentu našej *situovanosti* vo svete. *Fenomén personálneho tela*, povedané patočkovsky, *neznamená, že sme objektom medzi objektmi, ale znamená (fenomenologickú) skúsenosť byť umiestnený uprostred telesného sveta*. Avšak hneď ako tento fenomén Descartes *objavil*, vzápätí ho aj *stratil*. „Je to objav a pokus objavu sa zbaviť.“¹⁸ Descartes nevypracoval (nechcel a ani nemohol vypracovať) pojem *čistého vnútorného fenoménu tela*, ale nahradil ho pojmom *duševnej substancie*. Práve v tom spočíva podľa Patočku hlavná príčina Descartovho pochybenia. *Res cogitans* je oným *návratom* či *reprízou* metafyzickej tradície, ktorá znemožnila Descartovi náležité rozvinutie otázky našej

¹⁵ Tamže, s. 15.

¹⁶ Tamže, s. 18.

¹⁷ Tamže, s. 15.

¹⁸ Tamže, s. 20.

umiestnenosti vo svete. „Naše telo“ – píše v tejto súvislosti Patočka – „je *moment situácie, v ktorej sme, nie je to vec* (kurz. M. J.).“¹⁹

Descartovo (správne) východisko charakterizuje Patočka ako príliš *krátky rozhľad*. Pod povrchom tejto dejinnej iniciatívy je potrebné nájsť a predostrieť *pôvodnú personálnu skúsenosť*. „Skúsenosť toho, ako žijeme situačne, ako sme ako personálne bytosti v priestore. Nemôžeme sa uspokojiť s triviálnou predstavou, v ktorej je naše telo videné v dualistickej perspektíve – obsiahnuté v *res extensa* ako vec medzi vecami a objektívnymi procesmi, ktorým sú priradené subjektívne procesy ako obrazy. Tie je k tomu potrebné tiež zobjektivizovať, urobiť z nich impersonálne kusy, ktoré impersonálne priradzujeme.“²⁰

V kontexte Descartovho uvažovania sa Patočka pokúša o (*znovu*)*položenie* a (*znovu*)*premyslenie* otázky týkajúcej sa našej *situovanosti* vo svete. Akým spôsobom sme v priestore? Sme len vecou medzi vecami? Ako je naše *umiestnenie vo svete* vôbec mysliteľné? Patočka sa, nepochybne opierajúc (aj) o analýzy M. Merleau-Pontyho, snaží ukázať, že naše *sebažaradovanie* do sveta, na základe ktorého „sme priestorová a v priestore, sa uskutočňuje prostredníctvom subjektívnej telesnosti, ktorá je horizontová, ktorá sa ukazuje ako telesnosť v celej sile tohto slova“²¹. Uvažujúc v kontexte *asubjektívnej fenomenológie* a *vlastnej predstavy existencie ako trojnásobného pohybu* dospel k poznaniu, že človek „stojí svojou telesnosťou na rozhraní medzi bytím indiferentným voči sebe i ostatnému a existenciou v zmysle čistého vzťahu k univerzu. Na základe svojej telesnosti je človek nielen bytosťou diaľky, ale aj bytosťou blízkosti, bytosťou zakorenenou, bytosťou nielen svetovou, ale aj svetskou.“²²

Patočka je v dvoch nemecky napísaných štúdiách, ktoré vyšli pod názvami *Subjektivismus Husserlovej fenomenológie a možnosť 'asubjektívnej' fenomenológie*²³ a *Subjektivismus Husserlovej fenomenológie a požiadavka*

¹⁹ Tamže, s. 25.

²⁰ Tamže, s. 120.

²¹ Tamže, s. 124.

²² Tamže. s. 125.

²³ PATOČKA, J.: *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost 'asubjektivní' fenomenologie*. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009, s. 379–396.

asubjektívnej fenomenológii²⁴ presvedčený, že v Descartových *Meditáciách* nie je v kontexte riešenia problematiky vedomia rozhodujúca snaha francúzskeho filozofa spojená s hľadaním, resp. nájdením *istoty*. V intenciách prednášok s názvom *Telo, spoločenstvo, jazyk, svet* konštatuje, že je ňou „nekritické prevzatie ontologickej schémy podstaty a existencie (v tradičnom zmysle) a jeho aplikovanie na sféru personálneho jestvujúcna ...“²⁵

Podľa Patočku sa Descartovi z jeho zorného poľa úplne vytratila problematika *sum*.²⁶ A o jej fenomenálno-existencialistickom riešení tu nemožno (z dôvodu *nevyhnutnej nemožnosti a abistorickosti*) už vôbec uvažovať. Iná situácia, vyjmúc filozofickú iniciatívu Heideggera²⁷,

²⁴ PATOČKA, J.: Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie asubjektivní. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009, s. 397–418.

²⁵ PATOČKA, J.: *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost 'asubjektivní' fenomenologie*, s. 382.

²⁶ Pozri PATOČKA, J.: *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost 'asubjektivní' fenomenologie*, s. 385.

²⁷ Heidegger už od polovice 30. rokov 20. storočia, osobitne v prednáškach *Novoveká matematická prírodná veda* (Pod týmto názvom je publikovaný český preklad §18 Heideggerovej prednášky *Die Frage nach dem Ding* zo zimného semestra 1935/1936 (Pozri HEIDEGGER, M.: *Die Frage nach dem Ding*. GA Bd. 41. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1984, s. 66 – 108; česky HEIDEGGER, M.: *Novoveká matematická přírodní věda*. Prel. J. Polívka. In: *SciPhi*, 1994, č. 6, s. 76–112.)), *Věk obrazu světa* (Heideggerova prednáška, ktorá odznela v roku 1938 pod názvom *Die Zeit des Weltbildes*, zaradená do spisu *Holzwege* (Pozri HEIDEGGER, M.: *Holzwege*. GA Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1950, s. 75–96; česky HEIDEGGER, M.: *Věk obrazu světa*. Prel. J. Loužil. In: *Orientace*, roč. 4, 1969, č. 5-6, s. 126–137.)) a práci *Nietzsche* (Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche. Zweiter Band*. GA Bd. 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997, s. 141–192.) upozorňuje, že Descartovu vetu *cogito ergo sum* nemožno považovať za *úsudok*, keďže *sum* „nie je dôsledok z myslenia, ale naopak, základ pre neho, *fundamentum*. V podstate kladenia je obsiahnutý klad: ja kladiem; to je veta, ktorá sa neobracia na niečo dopredu dané, ale len dáva sebe samej to, čo je v nej obsiahnuté. V nej je obsiahnuté: *ja* kladiem; ja to som, kto kládie a myslí. Táto veta má tu zvláštnosť, že to, o čom vypovedá, *subiectum*, až kládie.“ (HEIDEGGER, M.: *Novoveká matematická přírodní věda*, s. 108.) Od pojmu *cogito*, resp. *cogitatio* v Descartovej filozofii sa podľa Heideggera dostaneme vždy cez to, čo je *pred-stavované* k tomu, kto si *pred-stavuje*, *pred-stavujúcemu si*. Tak môžeme zazrieť pojem *cogitatio* z *bytosného hľadiska*. Potom každé *cogito* je *cogito me cogitare*, každé *ja si niečo pred-stavujem* zahŕňa zároveň aj *mňa*, *pred-stavujúceho si*. „Tým, že každá pred-stava do-dáva predstavujúcemu človeku určený predstavený predmet na predstavenie, pred-stavujúci človek ostáva vo svojom nenápadnom spôsobe *spolupredstavený*“ (HEIDEGGER, M.: *Nietzsche. Zweiter Band*, s. 154). Descartov výrok

nastala v prípade (brentanovsko-husserlovského) transcendentálno-fenomenologického spôsobu filozofovania. Brentano aj Husserl, myslí si Patočka, uviazli v tradícii kartezianizmu, ktorý im neumožnil zmysluplne rozvinúť problém *individuality a jej bytia*, ktoré nikdy nie je (napr. ako transcendentálne vedomie a jeho predmetnosť) *pôvodne dané*.

Ale istá výnimka tu predsa len existuje. Patočka ju spája s Husserlovým neskorým pokusom o rozvrh fenomenológie, prezentovaným v jeho poslednom nedokončenom spise *Krízou európskych vied a transcendentálna fenomenológia*. Odvolávajúc sa predovšetkým na § 50 tejto práce, ktorý podrobne rozpracoval, a na jeho *novátorský* moment vážne upozornil I. Kern, konštatuje, že namiesto toho, aby „Husserl (tak, ako v predchádzajúcom období – dopl. M. J.) v trojici ego – cogito – cogitatum kládol dôraz na cogito, cogitationes, pracuje tu napodiv *vylučne* s ego a cogitata. Týmto spôsobom vychádza znovu najavo *sum*, avšak v Husserlovej dráhe príliš neskoro na to, aby ešte získalo konkrétny tvar.“²⁸ Husserl tak nakoniec musel postrehnúť fakt, že riešenie základných problémov fenomenológie je nespojiteľné a nezlučiteľné s jeho (pôvodným) zámerom vybudovať *idealistickú metafyziku vedomia*. Od *predKrízovej* snahy vedenej zámerom o *umelú subjektivizáciu fenomenality*, sa tak podľa Patočku prepracoval k nevyhnutnosti uskutočnenia *katarzie fenomenality*. Tým sa otvoril priestor „navrátiť fenomenológii zmysel prieskumu zjavovania ako takého, ktorý bol možno pôvodnou intenciou autora“²⁹.

Patočka je presvedčený, že v určitom zmysle je potrebné založiť fenomenálnu sféru práve na *sum*, v ktorom je *ego* obsiahnuté. Naopak, na ego a jeho poznaní, nie je možné postaviť a rozvrhnúť problém *fenomenálneho poľa zjavovania*. Na ego samom, konštatuje Patočka, totiž nie je *vôbec nič vidieť*.³⁰ Teda „nie pozorovaním subjektivity poznáme, ako sa konštituuje objekt, ale pozorovaním objektívne fenomenálneho poznávame akoby v negatívnej subjekt“³¹.

teda vyjadruje podľa neho nielen to, že *ja*, ktorý kladiem, *sum*, ale že *moje kladenie rozhoduje o realite každého kladeného, t. j. o jeho bytí ako jestvujúcnu*.

²⁸ PATOČKA, J.: *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost 'asubjektivní' fenomenologie*, s. 393.

²⁹ Tamže.

³⁰ Pozri tamže, s. 394.

³¹ Tamže, s. 395.

Ego môžeme zazrieť len skrze to, čím sa uskutočňuje vnútri fenomenálnej sféry. „Fenomenálna sféra“ – píše v tejto súvislosti Patočka – „nerozvrhuje možné jestvujúce v nejakej osebe jestvujúcej abstrakcii, ale práve vo vzťahu k 'sum'. Je predsa rozvrhom jestvujúceho v celku, t. j. vrátane ego sum, a síce práve ako sum, t. j. ako centra, ktoré sa vzťahuje k sebe samému skrze všetko ostatné.“³² Tým, že vyjdeme od *sum* a jeho odlíšenia od všetkého nepobytového jestvujúceho, môžeme uskutočniť prienik – skrze ego – k hlbším a fundamentálnejším štruktúram bytia.

Patočka je teraz už presvedčený, že na *sum* založenú analýzu fenomenálnej sféry, javení sa v jeho zjavovaní, je možné právom nazývať asubjektívnu. Asubjektívna fenomenológia zamedzuje „punktualite ego, ktorá sa pre Kantov transcendentálny zmysel stala základným kamenom syntéz vedomia, ale aj potvrdením jeho subjektívneho uzamknutia do jednoduchej fenomenality. Punktualite sa Husserlova fenomenológia vyhla, pokúsila sa previesť zjavovanie na výkony prúdiacej subjektivity, a síce bez dedukcie, jednoduchým vykazovaním. Napriek tomu však padla za obeť subjektivismu. Chápaním ego ako personálneho indexu v *sum* pridáme ďalej, totiž k bytiu, ktorého bytostným vnútorným rysom je, že je vždy moje. Ego teda nie je ďalej nič iné ako charakter bytia jestvujúceho, ktoré má záujem o svoje bytie ... Tak stúpa asubjektívna fenomenológia do dimenzií,“ – konštatuje, *sebahodnotiac realizáciu vlastného filozofického úsilia*, Patočka – „ktoré boli subjektívnej fenomenológii neprístupné, do dimenzií, ktoré *neuzamykajú, ale otvárajú* (kurz. M. J.).“³³

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

DUBSKÝ, I.: *Filosof Jan Patočka*. Praha: Oikúmené 1997.

HEIDEGGER, M.: *Die Frage nach dem Ding*. GA Bd. 41. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1984, s. 66–108.

HEIDEGGER, M.: *Holzwege*. GA Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1950, s. 75–96.

³² Tamže, s. 394 – 395.

³³ Tamže, s. 395.

-
- HEIDEGGER, M.: Novověká matematická přírodní věda. Prel. J. Polívka. In: *SciPhi*, 1994, č. 6, s. 76–112.
- HEIDEGGER, M.: Věk obrazu světa. Prel. J. Loužil. In: *Orientace*, roč. 4, 1969, č. 5-6, s. 126–137.
- HEIDEGGER, M.: *Nietzsche. Zweiter Band*. GA Bd. 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997.
- KARFÍK, F.: Odyssea zkonečnělého absolutna. Patočkův filosofický vývoj mezi lety 1936 a 1964. Prel. M. Ritter. In: *Myslení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Ed. I. Chvatík. Praha: Nakladatelství FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2009, s. 25–49.
- KOHÁK, E.: *Jan Patočka. Filosofický životopis*. Prel. J. Mural, E. Kohák. Praha-Jinočany: Nakladatelství H&H 1993.
- PATOČKA, J.: K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009, s. 192–201.
- PATOČKA, J.: Přirozený svět a fenomenologie. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009, s. 202–237.
- PATOČKA, J.: Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost 'asubjektivní' fenomenologie. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009, s. 379–396.
- PATOČKA, J.: Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie asubjektivní. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009, s. 397–418.
- PATOČKA, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. In: Patočka, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikúmené 1995, s. 9–125.

Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV-0480-11

PERSONALIZM PO SHOAH. SPÓR O ETYCZNĄ AROGANCJĘ

Krzysztof WIECZOREK

Abstract: *Shoah is still an unfinished history lesson. It is a very serious lesson, as it touches the borders and criteria of humanity. Why unfinished? In personalist characteristics of man as a person also includes thesis that we are made by the past, but our relationship to the past is - at least to some extent - a function of personal freedom: of course we cannot change the facts that happened in the past, but we can and even we must build our own, personal and conscious relationship to history. In other words - we need to re-tell the story.*

Shoah, czyli Zagłada, to wciąż nieodrobiona lekcja historii. Bardzo ważna, bo dotyczy granic i kryteriów człowieczeństwa. Dlaczego nieodrobiona? W personalistycznej charakterystyce człowieka jako osoby zawiera się między innymi teza, że jesteśmy kształtowani przez przeszłość, ale nasz stosunek do przeszłości jest – przynajmniej w jakiejś mierze – funkcją osobowej wolności: nie możemy, rzecz jasna, zmienić faktów, które zaszły w przeszłości, ale możemy, a nawet musimy, zbudować sobie własny, osobisty, świadomy sposób odnoszenia się do historii. Innymi słowy – musimy sobie na nowo opowiedzieć historię. W sposób dla nas zrozumiały, ale równocześnie jak najbardziej wierny, i to w podwójnym znaczeniu. Powinniśmy bowiem zarówno zadbać o wierność faktom, które miały miejsce w przeszłości, jak też dochować wierności ludziom, którzy przed nami i dla nas tworzyli historię. Mamy moralny obowiązek dolożyć wszelkich starań, by nasz stosunek do przodków, ich życia i umierania oraz dokonanych przez nich czynów – zarówno dobrych, jak złych – opierał się na możliwie obiektywnej, sprawiedliwej ocenie. Nie da się tego zrobić bez rzetelnej znajomości faktów. To jednak nie wystarczy. Fakty historyczne mają swoje przyczyny i skutki; wśród przyczyn zaś ważne miejsce zajmują określone ludzkie czyny, działania i postawy, które podlegają ocenie moralnej. Niektóre z owych historycznych faktów dowodzą samym swoim zaistnieniem, że my, ludzie, jesteśmy zdolni do popełniania

czynów, których okropność i niegodziwość, a także wywołane przez nie skutki, przekraczają granice wyobraźni.

Jedną z takich zagadek historii – czymś absolutnie niewiarygodnym, a jednak rzeczywistym – jest nazistowskie ludobójstwo dokonane w latach czterdziestych XX wieku, skierowane przede wszystkim przeciwko osobom narodowości żydowskiej, ale także przeciw innym narodom i grupom ludnościowym. Coś, co nie powinno się nigdy zdarzyć, miało miejsce w najnowszych dziejach cywilizowanych społeczeństw. Naszym moralnym obowiązkiem jest gruntowne historiozoficzne przepracowanie tego strasznego, ale ważnego fragmentu wspólnej przeszłości. Nie dlatego, byśmy byli osobiście odpowiedzialni za czyny niegdyśszych sprawców, ani też nie dlatego, że jesteśmy moralnie zobligowani do upominania się o sprawiedliwe zadośćuczynienie wobec ofiar – wiemy już, że to praktycznie niewykonalne, a to, co się da uczynić w tym zakresie, jest już dokonywane przez szereg osób i instytucji. Natomiast każdy z nas jest w jakiejś drobnej części odpowiedzialny za sposób obecności pamięci Zagłady w zbiorowej świadomości, a sposób ów ma niemałe znaczenie dla dziś podejmowanych decyzji i działań. W tej dziedzinie mamy jeszcze bardzo wiele do zrobienia, ponieważ jak dotąd – jak trafnie zauważa Marek Edelman – „z doświadczeń drugiej wojny światowej ludzkość nie wyciągnęła żadnej nauki. W człowieku tkwi element zła. Mielśmy nadzieję, że po wojnie górę weźmie dobro, że po wszystkich tych prześladowaniach, okrucieństwach, mordach, terrorze zapanuje miłość. Tak się nie stało”¹. Mimo to pozostaje prawdą, że „ta przeszłość – Zagłada – nie może przeminąć, ponieważ pozostaje częścią naszej historycznej teraźniejszości i jest widmem, które nawiedza naszą historyczną przyszłość”². Aby uchronić się przed zdradliwym i szkodliwym oddziaływaniem owego widma, konieczne jest podjęcie wielkiej i trudnej pracy uzdrowienia pamięci o mrocznej i tragicznej, a tak niedawnej przeszłości naszej cywilizacji. Jak piszą Jacek Kurek i Krzysztof Maliszewski, „myśląc o pamięci, człowiek zawsze dotyka najwrażliwszych miejsc w głębi siebie, a także ran świata, w którym przyszło mu żyć. [...] Jedynym wyjściem z

¹ M. Edelman, *Kilka refleksji*, w: R. Assuntino, W. Goldkorn, *Strażnik. Marek Edelman opowiada*, przeł. I. Kania, Kraków 1999, s. 137.

² A. Milchman, A. Rosenberg, *Eksperymenty w myśleniu o Holocaustzie. Auschwitz, nowoczesność i filozofia*, przeł. L. Krowicki, J. Szacki, Warszawa 2003, s. 26.

pułapek i mroków naszej przeszłości jest pamięć, a nie zapomnienie, i to pamięć refleksyjna, a nie pamięć upiornego przymusu powtórzeń. Uleczenie pamięci [...] jest drogą do wolności. [...] Nie zapomnienie zatem, ale uzdrowiona pamięć pozwala zmierzyć się z najtrudniejszą nawet przeszłością, która niezależnie od tego, jaka jest, zawsze stanowi integralną część strumienia ludzkiego życia – część nas samych”³.

Nie możemy więc pozwolić na bezpowrotną utratę pamięci, na zasypanie i beztrošką rekultywację tej „dziury w dziejach”, o której pisał Lévinas⁴. Jesteśmy to winni ofiarom tamtych nigdy nieprzedawnionych zbrodni – milionom bezimiennych, zamęczonych i zagazowanych⁵ – ale też jesteśmy to winni sobie samym; bo, jak z podziwu godną determinacją głoszą ci, co widzieli, przeżyli i dlatego wiedzą, o czym mówią – wszyscy jesteśmy ofiarami holokaustu, bo wszyscy jesteśmy dotknięci jego destrukcyjnymi skutkami. Być ofiarą holokaustu dziś, po tylu latach od wygaszenia obozowych krematoriów, oznacza nie tylko: być dotkniętym i zranionym bolesną pamięcią niewyobrażalnych i nie dających się niczym odkupić cierpień. Oznacza to także: być potencjalnym sprawcą, noszącym w sobie niebezpieczeństwo powtórzenia koszmaru postępującej dehumanizacji, która niepokojąco łatwo pociąga za sobą zbrodnicze decyzje i ich skwapliwą realizację. Marek Edelman z niepokojem odnotowuje łatwość powtarzania się scenariuszy cynicznego ludobójstwa: „łatwiej jest nienawidzić i zabijać niż kochać. Zatrzymowała propaganda nazistowska. Zdolała wpoić nienawiść społeczeństwom na całym globie. Wystarczy spojrzeć na Bośnię, Rwandę, Albanię”⁶.

³ J. Kurek, K. Maliszewski, *Wstęp*, w: *Widma pamięci* (red. tychże), Chorzów 2010, s. 10-11.

⁴ Zob. E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972, s. 44.

⁵ Pamięć, którą jesteśmy im winni, obejmuje wszystkich, którzy padli ofiarą nienawiści człowieka do człowieka, niezależnie od ich rasy, narodowości czy wyznania. Dobitnie zwraca na to uwagę Emmanuel Lévinas, opatrując jedną ze swych najważniejszych książek następującą dedykacją: „Pamięci najbliższych spośród sześciu milionów zamordowanych przez narodowych socjalistów, obok milionów istot ludzkich różnych wyznań i narodowości, będących ofiarami tej samej nienawiści do drugiego człowieka, tego samego antysemityzmu”. E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 5.

⁶ M. Edelman, *Kilka refleksji...*, s. 137.

Tym, co sprzyja powtarzalności scenariuszy zbrodni, wciąż obecnej coraz to w innych miejscach naszego globu, jest nie tylko propaganda nienawiści, nie tylko brutalizacja życia i banalizacja zła⁷, ale też świadomość bezkarności sprawców⁸ – tym bardziej niezawodnej, im większa skala rozpetanego przez nich zła. Tu dotykamy przedziwnego historycznego paradoksu, urągającemu naszemu poczuciu sprawiedliwości: systemy prawne, zarówno państwowe, jak międzynarodowe, które żmudnie zbudowaliśmy w czasach nowożytnych i stale je ulepszamy, radzą sobie jako tako z penalizacją przestępstw pospolitych, ale już seryjni mordercy i patologiczni zbrodniarze sytuują się gdzieś na granicy wydolności systemu penitencjarnego – albo nawet poza tą granicą, jeśli mierzyć ją stopniem społecznej satysfakcji z wymiaru kary. Tym bardziej nie można mówić o adekwatnym wymierzeniu sprawiedliwości sprawcom

⁷ Por. H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie: rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków 1987.

⁸ W tym punkcie spotykają się z sobą – i wzajemnie wzmacniają – dwie niebezpieczne tendencje: pierwszą jest skłonność do nazbyt łatwego wyzwalania się winowajców z ciężącego na nich poczucia winy, drugą – przykra świadomość nieuchronnej niedoskonałości systemu wymierzania kar sprawcom złych czynów. O pierwszym z tych zjawisk następująco pisze wybitny badacz i znawca etyki winy, William Neblett: „Łatwo dziś spotkać ludzi twierdzących, że poczucie winy nie jest niczym dobrym, tylko złym, i że wykorzystywanie poczucia winy jako środka, za pomocą którego kieruje się działanie (rzekomo) ku dobru i odciąga je najdalej od zła, jest albo nieskuteczne, albo, jeśli nawet skuteczne, to zbyt niegodziwe, by mogło uzasadniać słuszne cele”. W. Neblett, *Etyka winy*, przeł. S. Stecko, w: J. Holówka (red.), *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, Warszawa 2000, s. 75. W kwestii wymiaru sprawiedliwości jako „zła koniecznego” wypowiada się polski etyk, Jacek Holówka. Twierdzi on, że w przypadku jakiegokolwiek czynu moralnie złego skuteczność wymierzenia kary jest wątpliwa, gdyż „popelnienie zła moralnego jest zachowaniem nieracjonalnym. Przestępca lekceważy uczucia, interesy i uprawnienia innych osób; najczęściej działa skrycie i niekonsekwentnie. [...] Jego nieracjonalność stawia społeczeństwo w trudnej, może nawet równie nieracjonalnej sytuacji. Każde uzasadnienie kary wydaje się niewystarczające. Retributywizm [...] stawia niespełnialne żądania na temat proporcjonalności winy i kary, nasila okrucieństwo i mściwość. Inne teorie są jeszcze gorsze. [...] Karać jakoś trzeba, choć i wybaczać trzeba, tylko trudno znaleźć zasady pozwalające nam karać i wybaczać w sposób racjonalny, systematyczny i konsekwentnie sprawiedliwy. Nieracjonalność zachowań występnych zmusza ludzi uczciwych i wrażliwych do przyjęcia stanowiska pragmatycznego i instrumentalnego [...], bo nie potrafimy wymierzać sprawiedliwości w sposób precyzyjny i nieomylny”. J. Holówka, *Wprowadzenie*, w: tenże (red.), *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, (wyd. cyt.), s. 21.

aktów ludobójstwa, którzy są osobiście (choć nie zawsze bezpośrednio) odpowiedzialni za męczeńską i skandalicznie bezsensowną śmierć tysięcy, dziesiątków lub setek tysięcy ofiar. Dlatego musimy pogodzić się z nieuchronną prawdą, że jedynym możliwym – fizycznie, logicznie i prawnie – zwieńczeniem najciemniejszych kart najnowszej historii jest niemożliwość happy endu; wieczna i nieuleczalna asymetria między sumą krzywd a niedostatkiem możliwych zadośćuczynień⁹.

Cóż można bowiem uczynić wobec tak bezbrzeżnego ogromu dokonanego zła? Po prostu brak nam wyobraźni, by stworzyć sensowny projekt wyrównania dysproporcji między winą a rekompensatą; toteż trudno się dziwić, że niektórym z ocalałych przychodzi na myśl nieprawdopodobne i niemoralne scenariusze odwetu, które zresztą – nawet w przypadku ich realizacji – i tak nie osiągnęłyby zamierzonego celu, bo nie byłyby w stanie dotknąć bezpośrednich winowajców w sposób gwarantujący sprawiedliwą odpłatę, a zamiast tego stałyby się przedłużeniem bezsensownych krzywd i cierpień. Groteskowo makabryczną wizję takiej zle skierowanej zemsty zawarł w jednym ze swoich wierszy więzień Auschwitz, Tadeusz Borowski: „Chodzę sobie po mieście / i przyglądam się dzieciom, / różowiutkim bobaskom – / jakby wyjąć tak z wózka / i zakręcić za nóżkę, / i o chodnik haratnąć: / trzasłoby czy nie trzasło?”¹⁰. Podobnie Celek Perechodnik, autor szokujących pamiętników z getta, „parę razy wspomina o tym, że chciałby po wojnie zostać katem, a zwłaszcza katem niemieckich dzieci”¹¹. Niestety, nie zawsze tego rodzaju (psychologicznie zrozumiałe, lecz nie dające się zaakceptować) wytwory chorej wyobraźni pozostają tylko w sferze rojeń – przykład ich faktycznej realizacji wspomina Marek Edelman: „Nie jest łatwo przyjąć do wiadomości, że istnieje podobieństwo między katem i ofiarą. Niestety, ono jest naprawdę.

⁹ Lawrence Rees pisze: „W każdym człowieku tkwi głębokie przekonanie, że życie powinno być sprawiedliwe — poczucie, że niewinni ludzie otrzymają kiedyś zadośćuczynienie za cierpienie, a winni zostaną ukarani. Niniejsza historia nie przynosi takiego pocieszenia”. L. Rees, *Auschwitz. Nażęści i „ostateczne rozwiązanie”*, przeł. P. Stachura, Warszawa 2005, s. 224.

¹⁰ T. Borowski, *Spacer po Monachium*, w: *Utwory wybrane*, Wrocław 1991, s. 50.

¹¹ M. Janion, *Ironia Celka Perechodnika*, w: teje, *Bobater, spisek, śmierć. Wykłady żydowskie*, Warszawa 2009, s. 263.

Ofiara w końcu upodabnia się do swego oprawcy. Pewien mój przyjaciel opowiadał mi o obozie koncentracyjnym w okolicach Wiednia. Przyszli Amerykanie, uwolnili więźniów. I co zrobili więźniowie? Zaczęli mordować SS-manów. A powinni byli postawić ich przed sądem. Zabijając ich, zastosowali metody swych oprawców. To, co zaszło w byłej Jugosławii, pogarda dla życia i ludzkiej godności, jaką tam obserwowaliśmy, to nic innego, jak pośmiertne zwycięstwo Hitlera”¹².

Z powyższej – z konieczności bardzo pobieżnej – analizy wynika, że pamięć Shoah w naszej zbiorowej świadomości jest raczej „złą pamięcią”¹³. Taka pamięć, zamiast być źródłem mądroj i uzdrawiającej refleksji, niesie z sobą ogrom nierozwiązanych – i najprawdopodobniej nie dających się już nigdy rozwiązać – problemów. Dlatego trudno się dziwić – choć równocześnie trudno je zaaprobować – takim reakcjom (często irracjonalnym, przesadzonym i wyolbrzymionym, nierzadko wręcz traumatycznym), jak: wypieranie z myśli i pamięci niewygodnej prawdy i udawanie, że nic się nie stało, jawne i bezczelne negowanie prawdy historycznej lub głoszenie, że Shoah jest „faktem ostatecznym” i, jako taki, nie podlegającym żadnej interpretacji. Przykład pierwszej z wymienionych postaw widzi Lawrence L. Langer w fakcie opublikowania opowiadania Eliezera

¹² M. Edelman, *Kilka refleksji...*, s. 137. Tym smutniejszy jest fakt, że zbrodnie w byłej Jugosławii były dokonywane na oczach całego świata, który niestety patrzył na nie obojętnie, podejmując niewspółmiernie słabe środki zaradcze zamiast z całą energią dążyć do stłumienia konfliktu i zaprzestania mordowania ludności cywilnej. Pisz o tym Roman Wieruszewski, współpracownik specjalnego wysłannika ONZ na Bałkanach, Tadeusza Mazowieckiego: „wojna w Bośni i Hercegowinie pociągała już za sobą masowe ofiary wśród ludności cywilnej, ale europejska opinia publiczna była przeciw interwencji militarnej. Panowała euforia po upadku komunizmu i przekonanie, że można poradzić sobie z tym konfliktem na drodze rokowań. [...] Sądziliśmy wszyscy, że misja potrwa kilka miesięcy. Trwała prawie trzy lata. Mazowiecki szybko zorientował się, że nie ma wpływu na procesy polityczne, a jego rolę postrzega się w kategoriach »buchaltera«, podliczającego zabitych, wysiedlonych, przetrzymywanych w obozach itp. Na to nie chciał się zgodzić i już po kilku miesiącach oznajmił, że ma zamiar zrezygnować”. Argumentacja Mazowieckiego, gdy składał mandat ONZ, brzmiała: „Charakter mojego mandatu sprawia, że mógłbym dalej tylko opisywać zbrodnie i naruszenia praw człowieka. Ale obecny moment krytyczny jest momentem, w którym uświadomić sobie trzeba i naturę tych zbrodni, i odpowiedzialność Europy i społeczności międzynarodowej za własną bezradność”.

R. Wieruszewski, *Balkańska misja*, „Tygodnik Powszechny” 2013 nr 45 (3357), s. 19.

¹³ Zob. J. Zakowski, *Rewanż pamięci*, Warszawa 2002, s. 16-18.

Wiesela *Noc*, poprzedzonego przedmową katolickiego pisarza François Mauriac. Ten zabieg, zdaniem Langer, „zaszczepia język zbawienia na doświadczeniu masowej zbrodni i przekształca ją — co najwyżej — w jeszcze jeden przykład uniwersalnej tajemnicy ludzkiego cierpienia”¹⁴. Inny przykład odwracania się od prawdy historycznej i bagatelizowania jej skutków przytacza Jacek Żakowski, pisząc: „w tegorocznym [chodzi o rok 2000] sondażu *Der Spiegel* 61% respondentów popiera twierdzenie, że »powinno się już zaprzestać rozdrapywania starych ran i zostawić nazistowską przeszłość w spokoju«, 60% deklaruje »brak poczucia winy i odpowiedzialności za zbrodnie nazistów«, a 45% twierdzi, że »nie chce już więcej słyszeć niczego na temat Trzeciej Rzeszy«”¹⁵. Druga z wymienionych reakcji powraca stale w postaci tak zwanego kłamstwa oświęcimskiego¹⁶; przykładem trzeciej może być wypowiedź-symbol autorstwa Theodora Adorno: „Nach Auschwitz noch ein Gedicht zu schreiben ist barbarisch”¹⁷, lub stanowisko Jeana François’a Lyotarda wyrażone w słowach: „Auschwitz unieważnia dialektykę, a może i całą filozofię. Jak możliwe jest jeszcze mówienie o człowieku, wartościach, języku, sztuce, pięknie, mądrości i solidarności, o »nas«, po eksterminacji milionów ludzi w tak nieludzko rozumny i biurokratyczny sposób?”¹⁸.

Żadne z tych pseudorozwiązań nie wydaje się jednak zadowalające. Jeśli nie inne względy, to przynajmniej szacunek dla ofiar i ich cierpienia wymaga, byśmy podjęli trudną i ryzykowną próbę zasymilowania tej bezprzykładnie bolesnej lekcji historii. Aby uczynić mały krok w tym kierunku, spróbujmy przyjrzeć się – w świetle refleksji nad Zagładą i jej etycznymi reperkusjami – kwestii

¹⁴ L. L. Langer, *Scena pamięci. Rodzice i dzieci w tekstach i świadectwach Holokaustu*, „Literatura na Świecie”, Warszawa 2004, nr 1-2, s. 137.

¹⁵ J. Żakowski, *Rewanż pamięci*, wyd. cyt., s. 23.

¹⁶ Zob. E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia Białych Plam. Suplement*, Radom 2005, s. 172-175 (hasło: *Kłamstwo oświęcimskie*, autor: P. Janowski). Przykładem publikacji negującej istnienie hitlerowskich obozów zagłady jest książka: R. Harwood, *Did Six Million Really Die? The Truth at Last*, Carshalton: Historical Review Press 1974, a także: W. Stäglich, *Der Auschwitz-Mythos – Legende oder Wirklichkeit?*, Tübingen: Grabert Verlag 1979.

¹⁷ M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, s. 509.

¹⁸ J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, transl. J. Vogel, München 1987; cytuję za: Ł. Wiśniewski, *Filozofia po Auschwitz - Le Différend de Jean-Francois Lyotard*. Dostęp online: www.hc.amu.edu.pl/numery/1/wisniewski.pdf (dostęp 25.10.2013).

konieczności nowego spojrzenia na pewną, wydawałoby się, że dobrze rozpoznaną właściwość natury ludzkiej, polegającą na posiadaniu zdolności, a nawet upodobania do czynów moralnie dobrych. Właściwość ta wyraża się w przekonaniu, od dawna obecnym w nurcie refleksji antropologicznej, że człowiek jest z natury dobry; przyzwyczailiśmy się sądzić, iż przekonanie to obowiązuje bezwarunkowo i obejmuje wszystkie osoby i sytuacje, gdyż wierzymy, że natura ludzka – wraz z ową skłonnością do dobra – w każdych okolicznościach pozostaje niezmienna. Co więcej, skłonni jesteśmy twierdzić, że w im gorszych warunkach i okolicznościach człowiek się znajdzie, tym większa będzie jego tęsknota za dobrem. Okazuje się, że w nurcie pracy duchowej nad Shoah można dojść do zupełnie innego przekonania – na przykład takiego, któremu dobitny (a zarazem godny głębszego zastanowienia) wyraz daje Slavoj Žižek. Autor ten w swym eseju *Ideologia dziś* stawia kontrowersyjną tezę, że nasze oceny postaw i zachowań ludzi, którzy znaleźli się w sytuacji ekstremalnej, cechują się etyczną arogancją, którą powinniśmy raz na zawsze porzucić: „[...] nasza moralna godność ostatecznie zawsze jest zafalszowana: opiera się ona na tym, że mieliśmy wystarczająco dużo szczęścia, by uniknąć losu muzułmanów. Fakt ten być może wyjaśnia także «irracjonalne» poczucie winy, które nawiedzało tych, którzy przeżyli nazistowskie obozy: tym, czemu w najczystszej postaci musieli stawić czoła ocaleli, nie była całkowita przygodność tego, że przeżyli, lecz, w sposób bardziej zasadniczy, zupełna przygodność tego, że zachowali swoją moralną godność, najcenniejsze jądro naszej osobowości, zdaniem Kanta. Jest to, być może, najważniejsza lekcja etyczna dwudziestego wieku: powinniśmy porzucić wszelką etyczną arogancję i pokornie przyznać, jak wiele mamy szczęścia, mogąc działać etycznie”¹⁹. Wtórkuje mu Maria Janion, pisząc: „Choć nie zawsze zdajemy sobie z tego sprawę, Szoa określa cały dzisiejszy system kultury, wszystkie pytania i dylematy ponowoczesności. W Polsce w wielu dziedzinach niedostatecznie zakorzeniło się myślenie, wyciągające wnioski z Holocaustu, który – strasznym zrzędzeniem dziejów – dokonał się przeważnie na polskiej ziemi. Zbyt silnie ciąży nad nami często jeszcze XIX-wieczne schematy heroiczno-martyrologiczne, stereotypy śmierci »godnej« i »niegodnej«, postawy

¹⁹ S. Žižek, *Ideologia dziś*, w: tegoż, *Kukła i karzeł. Perversyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przeł. M. Kropiwnicki, Bydgoszcz 2006, s. 206 – 207.

»bohaterskiej« i »niebohaterskiej« itp. Wydaje się, że zwłaszcza tradycyjna problematyka humanizmu oraz humanistycznego myślenia o klamstwie wymaga przypomnienia niektórych faktów Shoah oraz ich interpretacji. Tylko w ten sposób można wypełnić postulat Zygmunta Baumana, sformułowany w Nowoczesności i Zagładzie, by wprowadzić wnioski wypływające z Szoa do głównego nurtu naszej nauki o współczesności. [...] By to jednak dostrzec, należy porzucić etyczną arogancję²⁰. Giorgio Agamben zaś twierdzi, że po Shoah kluczowe kategorie etyczne straciły swój sens – a przynajmniej wiarygodność co do tego, że trafnie odsłaniają przed nami istotę człowieczeństwa. Wyraża tę myśl w następujących słowach: „W pewnym momencie stało się jednak dla mnie jasne, że świadectwo [ocalonych z obozów koncentracyjnych – przyp. KW] zawiera jako swój nieodłączny element pewną lukę; iż ocalali dają świadectwo czemuś, czemu niepodobna dać świadectwa. [...] Przekonało mnie [to] przede wszystkim do pozbycia się wszystkich koncepcji, które po Auschwitz rościły sobie pretensje do miana etyki. Jak się przekonamy, niemal żadna z zasad etycznych, które w naszej epoce wydawały się obowiązujące, nie przeszła decydującej próby [...]”²¹.

Do takich wniosków dochodzą badacze, którzy postanowili gruntownie i dogłębnie przemyśleć „kwestię Auschwitz”. Ich wnioski

²⁰ M. Janion, *Porzucić etyczną arogancję*, w: B. i T. Polakowie (red.), *Porzucić etyczną arogancję. Ku reinterpretacji podstawowych pojęć humanistyki w świetle wydarzeń Szoa*, Poznań 2011, s. 19 i 29. Odwołując się do myśli Zygmunta Baumana, Pani Profesor zapewne ma na myśli następującą jego wypowiedź: „Praca ta pomyślana jest jako niewielki i skromny wkład w coś, co z tej perspektywy wydaje się dalece spóźnionym zadaniem o wyjątkowym znaczeniu kulturowym i politycznym. Zadanie owo polega na wyciągnięciu socjologicznej i politycznej lekcji z doświadczenia Zagłady z pożytkiem dla samoświadomości oraz funkcjonowania instytucji społecznych i poszczególnych członków współczesnego społeczeństwa. [...] Rozważania zawarte w niniejszej pracy nie służą pomnożeniu specjalistycznej wiedzy ani pogłębieniu jakichś socjologicznych dociekań o marginalnym znaczeniu. Ich celem jest spożytkowanie ustaleń specjalistów w ramach szeroko pojętej wiedzy społecznej, zinterpretowanie ich w sposób, który pokaże ich istotny związek z głównymi tematami współczesnej refleksji socjologicznej, oraz ponowne włączenie ich w główny nurt rozwoju naszej dyscypliny, a co za tym idzie, podniesienie ich obecnego marginalnego statusu i umieszczenie w centrum teorii i praktyki społecznej”. Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada. Holocaust – choroba czy produkt cywilizacji?*, przeł. T. Kunz, Kraków 2009, s. 18-19.

²¹ G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek (Homo sacer III)*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 9.

być może wydają nam się szokujące, przesadzone i niedostatecznie uzasadnione (przynajmniej przy powierzchownej lekturze). Czy jednak nie dzieje się tak dlatego, że – na własne życzenie – trwamy w błogiej nieświadomości co do rozmiaru szkód moralnych, wyrządzonych przez dwudziestowieczne systemy totalitarne i ich wieloletnie panowanie na ogromnej polaci globu? Zygmunt Bauman z ujmującą szczerością opisuje swoje dojrzewanie do trudnej i bolesnej świadomości konieczności nowego odczytania lekcji historii, jaką zawierają w sobie dzieje Zagłady – ów duchowy proces przebiegał od niedowierzania i lekceważenia aż po głębokie przeświadczenie, że skoro „Zagładę obmyślono i przeprowadzono w naszym nowoczesnym racjonalnym społeczeństwie, w zaawansowanym stadium jego cywilizacyjnego rozwoju, w szczytowej fazie rozkwitu naszej kultury”, to „dlatego Zagłada jest problemem tego społeczeństwa, tej cywilizacji i tej kultury. Uśmieranie pamięci historycznej, które dokonuje się dzisiaj [...], jest oznaką groźnej i potencjalnie samobójczej ślepoty”²². A przecież Auschwitz i Shoah – choć dostatecznie wymowne jako historyczne doświadczenia, ze względu na swą bezbrzeżną tragiczność i „etyczną transcendentność” (gdyż przekraczają one jakąkolwiek możliwość pojęcia w kategoriach zarówno egzystencjalnych, jak moralnych²³) – przecież nie wyczerpują jeszcze całej gamy przejawów potworności życia w systemach totalitarnych, które musiały wyrzucić daleko idące skutki dla wielu pokoleń „żyjących dziś i mających żyć jutro”²⁴. Ważne słowa na ten temat wypowiedział Paul Ricoeur w rozmowie z redaktorem Jackiem Żakowskim. Na pytanie przeprowadzającego

²² Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada...*, s. 17. Por. wypowiedź Marka Edelmana: „Holocaust [...] to sprawa Europy i sprawa cywilizacji europejskiej, która stworzyła fabryki śmierci. Holocaust jest klęską cywilizacji. I niestety ta klęska nie skończyła się w 1945 roku. O tym trzeba pamiętać. I wszyscy muszą o tym pamiętać”. M. Edelman, *Pamięć – nie ma jednego schematu*, w: R. Assuntino, W. Goldkorn, *Strażnik. Marek Edelman opowiada*, przeł. I. Kania, Kraków 1999, s. 240.

²³ „Choć wydarzenia te można opisać i uszeregować w czasie, przy każdej próbie pełnego ich zrozumienia okazują się osobliwie niepojęte. [...] Z jednej strony to, co wydarzyło się w obozach, w istocie wydaje się [...] prawdziwym wydarzeniem, o którym bezwzględnie niepodobna zapomnieć, z drugiej zaś prawda ta jest z tego samego powodu niewyobrażalna, a tym samym niesprowadzalna do składających się na nią rzeczywistych elementów – o tym, że nawet wiedząc, że to się stało naprawdę, nie da się w to uwierzyć”. G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz...*, s. 7-8.

²⁴ Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada...*, s. 9.

wywiad: „Dlaczego przeszłość stała się taka ważna?” wybitny francuski filozof odpowiada następująco: „Bo tam ukryta jest nasz tożsamość, zraniona przez dwa wielkie projekty XX wieku – nazizm i bolszewizm. Po raz pierwszy w dziejach mieliśmy przecież kryminalne reżimy, które przypisywały sobie prawo tworzenia nowej pamięci i nowej ludzkości. Kiedy te projekty nareszcie upadły, została po nich swego rodzaju pustka. Dopiero teraz możemy odtworzyć naszą przeszłość. I musimy to zrobić, by myśleć o roztropnej przyszłości – już bez ciężaru tych futurystycznych fantazji, które się rozpadły. Na pustej scenie pozostawionej przez wielkie ideologie nareszcie możemy prawdziwie przeżyć nasze doświadczenie. A próbując je teraz zrozumieć, boleśnie zderzamy się ze złym używaniem przeszłości. [...] To znaczy, że natykamy się na dziwną mieszkankę pamięci i zapomnienia. Może nawet większym problemem jest dziś zapominanie niż pamięć”²⁵. Czy nie oznacza to w takim razie, że warto uczynić mały krok w kierunku przybliżenia dalekosiężnych, obejmujących także nas, konsekwencji tamtych – minionych, lecz nie zasługujących na zapomnienie – czasów, w których trwałemu i nieuleczalnemu przewartościowaniu uległy przynajmniej niektóre fundamenty naszego myślenia o nas samych? Personalizm, jako wciąż ważna i wiodąca teoria człowieka, w swej trosce o oblicze i przyszłość humanizmu powinien tę lekcję przemyśleć równie dogłębnie, a rezultaty włączyć do swego dorobku.

Ważna część świadectw i analiz specyficznego mikroświata obozów koncentracyjnych (mam tu na myśli takich autorów, jak Giorgio Agamben, Slavoj Žižek, Viktor Frankl, Maria Janion, Imre Kertész, Primo Levi, Tadeusz Borowski, Paul Celan, Jean Améry, Ruth Kluger, Bruno Bettelheim i inni) koncentruje się na figurze „muzułmana”²⁶. Był on ekstremalnym, być może niezamierzonym,

²⁵ *Większość była gapiami. Rozmowa Jacka Żakowskiego z Pauliem Ricoeuirem*, w: J. Żakowski, *Rewanż pamięci*, wyd. cyt., s. 45-46.

²⁶ „Tak zwany muzułman, jak w żargonie obozowym nazywano się więźnia, który poddał się rezygnacji [...] był po prostu ledwie trzymającym się na chwiejnych nogach trupem, kłębkiem fizycznych funkcji w ich ostatnich podrygach” (J. Améry, *Poza winą i karą. Próby przełamania podjęte przez złamanego*, przeł. R. Turczyn, Kraków 2007, s. 38). „Chorzy w tym okresie tępieli, stawali się obojętni na wszystko, co się wokół nich działo. Wylączali się z jakichkolwiek więzi z otoczeniem. Jeśli mogli się poruszać, robili to w tempie bardzo zwolnionym, nie zginając nóg w kolanach. Na skutek obniżonej temperatury ciała [...] trzęśli się z zimna” (Z. Ryn, S. Klodziński,

lecz jak najbardziej realnym, a można wręcz powiedzieć – centralnym²⁷ wytworem nieludzkiej obozowej rzeczywistości. Ten przedziwny, nie dający się teoretycznie przewidzieć ani naukowo wyjaśnić fakt utrzymywania się dość sporej populacji więźniów w stanie „biologicznie niemożliwej” wegetacji na granicy życia i śmierci, skłania niektórych badaczy do postawienia dramatycznego pytania (sformułowanego w kategoriach etyczno-antropologicznych) o granice człowieczeństwa. Najbardziej radykalna spośród tez, jakie padają w sporze o człowieczeństwo „w” i „po” Auschwitz, głosi, że „fenomen muzułmana” odebrał nam już na zawsze możliwość rozstrzygania o człowieczeństwie bądź jego braku²⁸. W ślad za tym pojawia się kolejne, jeszcze bardziej radykalne i kontrowersyjne stwierdzenie o konieczności rewizji wszelkich systemów etycznych²⁹, motywowane przekonaniem, że etyka – o ile ma mieć jakikolwiek sens – musi być nauką uniwersalną, obejmującą swym zasięgiem wszystkie bez wyjątku jednostki ludzkie³⁰. Skoro zaś okazało się – na

*Na granicy życia i śmierci. Studium obozowego „muzułmaństwa”, „Przegląd Lekarski” 1983, Tom 40, nr 1, s. 12-13). „[...] stosunkowo duża grupa ludzi straciła już wszelką wolę życia. W obozie nazywano ich muzułmanami, czyli ludźmi, którzy ulegli bezwarunkowemu fatalizmowi. Ich gotowość na śmierć nie przypominała jednak aktu woli, była raczej wyrazem jej całkowitego zaniku. Zgadzała się oni na wszystko, co im się przydarzało, wszystkie bowiem ich siły zostały okaleczone i unicestwione” (E. Kogon, *Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager*, München 1995, s. 400). Powyższe charakterystyki „muzułmana” wybrałem spośród opisów i świadectw, przytaczanych przez G. Agambena: *Co zostaje z Auschwitz...*, rozdział 2. „*Muzułman*”, s. 41-45.*

²⁷ „Ich życie jest krótkie, ale ich liczba nieskończona: to oni, Muselmanner, potępieni, są jądrem obozu; oni, anonimowa masa, wciąż odnawiana i zawsze jednakowa [...]” P. Levi, *Czy to jest człowiek*, przeł. H. Wiśniewska, Kraków 1978, s. 88; „Z tego powodu owo »trzęcie królestwa«, zamieszkiwane przez muzułmana, stanowi największą tajemnicę obozu, owego nie-miejsca, w którym zaciera się wszelkie granice i przelamują wszelkie bariery” G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz...*, s. 48.

²⁸ „Etyka w Auschwitz rozpoczynała się zatem [...] w tym właśnie punkcie, w którym muzułman, 'świadek całkowity', odebrał nam na zawsze wszelką możliwość odróżnienia człowieka od istoty nieludzkiej”. G. Agamben, jak wyżej, s. 47.

²⁹ „Przekonało mnie [to] przede wszystkim do pozbycia się wszystkich koncepcji, które po Auschwitz rościły sobie pretensje do miana etyki. Jak się przekonamy, niemal żadna z zasad etycznych, które w naszej epoce wydawały się obowiązujące, nie przeszła decydującej próby Auschwitz”. Tamże, s. 9.

³⁰ „[...] muzułman znalazł się w takiej strefie człowieczeństwa, w której [...] godność i szacunek do samego siebie przestawały czemukolwiek służyć. Jeśli jednak istnieje

przykładzie „studium muzułmana” – że są sytuacje (nie hipotetyczne, lecz empirycznie stwierdzone jako występujące w realnym, choć poddanym ekstremalnym warunkom, życiu), w których takie pojęcia, jak godność, szacunek do samego siebie lub przyzwoitość, tracą sens i stają się bezużyteczne, dowodzi to ich zasadniczej nietrafności.

Nie jest tu moim zamiarem dokładne przedstawianie argumentów wspierających podobnie radykalne twierdzenia, ani też polemika z nimi. Chciałbym skoncentrować się na jednym tylko aspekcie szerokiego spektrum sporu o uniwersalność i zasadność fundamentów etyki personalistycznej, by następnie zastanowić się krótko nad jego reperkusjami dla naszego myślenia i naszych ocen dotyczących świata, w którym żyjemy. Chodzi o pytanie, ile rzeczywiście prawdy jest w stwierdzeniu, że „wszyscy nosimy w sobie Auschwitz”³¹, czy też – jeszcze drastyczniej – „wszyscy jesteśmy muzułmanami”³². Myślę, że do tego typu diagnoz musimy się odnieść z dużo większą uwagą i powagą, niż pozornie na to zasługują. Dlaczego? Ponieważ w zasięgu oddziaływania i „promieniowania zła”³³, które rozpanoszyło się bezkarnie pod panowaniem totalitarnych systemów (nie tylko nazistowskiego), znalazła się w ubiegłym stuleciu ogromna część ludzkości – a z takich spotkań ze skoncentrowanym złem, jakie były masowym udziałem naszych niedawnych przodków, nie wychodzi się bez szwanku. Wymownym przykładem może być zjawisko, o którym pisze Marek Edelman, wskazując z jednej strony na fakt, jak duża liczba osób musiała się zaangażować w ocalenie jednego Żyda³⁴, a z drugiej strony, o ile

taka strefa człowieczeństwa, w której pojęcia te ztracają swój sens, znaczy to, iż nie są autentycznymi pojęciami etycznymi. Żadna bowiem etyka nie może sobie pozwolić na wyrzucenie poza swój obręb jakiegokolwiek formy człowieczeństwa lub części ludzkości”. Tamże, s. 62-63.

³¹ Stwierdzenie to pochodzi z pamiętnika Ruth Kluger, która napisała w nim: „Wszyscy, którzy po Auschwitz zamieszkują Europę, noszą Auschwitz w sobie”. R. Kluger, *Weiter leben. Eine Jugend*, Göttingen 1992, s. 104.

³² Zob. S. Žižek, *Ideologia dziś...*, s. 204.

³³ Por. M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, Paris 1942.

³⁴ „[...] do wybuchu powstania w sierpniu 1944 roku w Warszawie po stronie aryjskiej żyło nadal ponad 12 000 Żydów. Umożliwienie im przeżycia wymagało zaangażowania około 100 000 osób, które szukały mieszkań, dawały mieszkanie, przekazywały informacje, zapewniały wyżywienie, przeprowadzały ... To oznacza, że w Warszawie co siódmy Polak był zaangażowany w pomaganie Żydom”. M. Edelman, *Kilka refleksji*, w: *Strážnik. Marek Edelman opowiada ...*, s. 135.

więcej ludzi musiało uczestniczyć w brutalnych i makabrycznych polowaniach na ukrywających się w okupowanej Europie Żydów³⁵.

Jest niewątpliwie prawdą, i to głęboko osadzoną w rozległej perspektywie historiozoficznej, że – jak pisał Jan Paweł II – istnieje miara wyznaczona złu³⁶. Wyraźną świadomość faktu, że zło nie może posunąć się dalej niż do z góry wyznaczonych granic, mieli już nasi biblijni przodkowie – świadczy o tym analiza treści starotestamentowej Księgi Hioba³⁷. W mrocznych i tragicznych czasach XX wieku papież Jan Paweł II wskazuje także na pewne „punkty graniczne”, które stawiają skuteczną zaporę złu (są nimi np. Maksymilian Kolbe, Edith Stein, Faustyna Kowalska³⁸). Musimy jednak również zapytać, co się dzieje w obrębie tych granic, które zło zdołało dla siebie zawłaszczyć – pamiętajmy przy tym, jak szeroko i obficie się ono rozlało w ubiegłym stuleciu! Nie wolno nam nie brać pod uwagę faktu, że spotkanie ze złem (a tym bardziej dłuższe przebywanie w zasięgu jego zgubnych oddziaływań) może wywołać różne skutki w duszy i sumieniu dotkniętego tym doświadczeniem człowieka. W przypadku ludzi o szczególnie wielkim hartie ducha i niezłomności charakteru konfrontacja ze złem wyzwala czyny heroiczne, a gdzie czyn jest niemożliwy, tam przynajmniej można złożyć heroiczną ofiarę z siebie. Obawiam się jednak, że na taką postawę potrafią się zdobyć tylko bardzo nieliczni, natomiast znaczna większość ludzi, postawionych w sytuacji ekstremalnie trudnego życiowego wyboru, daje się wciągnąć w system odgórnie

³⁵ „Była wojna. Moralność czasu wojny jest inna niż czasu pokoju. Ludzkie życie nie miało wielkiej wartości. [...] szmalcownik rozpoznawał Żyda z odległości trzech ulic. [...] Życie Żyda warte było tyle, ile życie zająca. Żydzi byli zabijani tak, jak się poluje na zające”. Tamże, s. 93 i 138.

³⁶ Zob. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, część I. *Miara wyznaczona złu*, s. 9-37.

³⁷ Chodzi między innymi o następujący fragment: „Kto bramą zamknął morze, gdy wyszło z łona wzburzone, gdy m chmury mu dał za ubranie, za pieluszki ciemność pierwotną? Złamałem jego wielkość mym prawem, wprowiłem wrzeczadze i bramę. I rzekłem: „Aż dotąd, nie dalej! Tu zaporę dla twoich nadętych fal” [Hi 38, 8-11]. Biblista Dariusz Iwański opatruje przytoczone wersy następującym komentarzem: „Izraelici wierzyli, że morze jest synonimem chaosu i zła. [...] Bóg pokazuje, że nie tylko ma władzę nad światem ipodtrzymuje go w istnieniu, ale również sprawuje kontrolę nad porządkiem moralnym”. D. Iwański, *Hiob dla odważnych*, Toruń 2011, s. 139 i 144.

³⁸ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, s. 14 i 28.

sankcjonowanej niemoralności. (Dość drastyczny, lecz wcale nie tak bardzo odosobniony przykład podaje Christopher R. Browning w książce *Zwykli ludzie: 101. Policyjny Batalion Rezerwy i „ostateczne rozwiązanie” w Polsce*³⁹). W najlepszym razie – jeśli pomyślny los stwarza taką możliwość – „zwyčajni, przyzwoici” ludzie dystansują się od panującego wokół zła i „nie przykładają ręki do niczego” w błogim przekonaniu, że zachowali czyste sumienie. Tyle że to sumienie może się z czasem (zwykle nie od razu) upomnieć o swoje prawa, a ściślej: o uniwersalną prawdę o grzechu zaniedbania. W przypadkach skrajnych, gdzie skądinąd pozostaje kwestia sporna, czy w ogóle można tam stosować „normalne” standardy moralne – jak w hitlerowskim obozie koncentracyjnym – dochodzi nierzadko do sytuacji (znanych z relacji świadków), że ludzie wstydzą się własnej przyzwoitości⁴⁰. Ale i poza drutami obozów zdarzają się sytuacje, gdy wymuszona okolicznościami bezczynność w obliczu zła – nawet jeśli nie da się jednoznacznie zakwalifikować jako wina czy grzech zaniedbania – staje się źródłem wieloletnich wyrzutów sumienia⁴¹.

³⁹ O książce tej tak pisze Zygmunt Bauman: „Christopher R. Browning przebadal powiklane, lecz składające się na jedno wielkie pasmo okrucieństw wojenne »kariery« członków niemieckiego 101. Policyjnego Batalionu Rezerwy, zwербowanych do służby policyjnej spośród poborowych uznanych za niezdolnych do walki na froncie i ostatecznie oddelegowanych do przeprowadzania w Polsce masowych mordów na Żydach. Ludzie ci, o których wiadomo, że do owego czasu nie dopuszczali się aktów przemocy, a tym bardziej zbrodni, i którzy nie dawali żadnych podstaw do podejrzeń, że będą do nich zdolni, okazali się gotowi (nie wszyscy, ale znakomita większość) wykonywać rozkazy mordowania, strzelania, i to z najbliższej odległości, do kobiet i mężczyzn, starców i dzieci w sposób oczywisty bezbronnych i niewinnych”. Z. Bauman, *Historia naturalna zła*, „Znak” 2012 nr 11 (690), s. 10.

⁴⁰ „[...] bycie przyzwoitym, zachowanie godności w obliczu muzułmana jest samo w sobie aktem całkowitej nieprzyzwoitości”. S. Žižek, *Ideologia dziś ...*, s. 206. Podobnie twierdzi G. Agamben: „Auschwitz [...] było to miejsce, w którym przyzwoitość była czymś nieprzyzwoitym, w którym ci, którym zdawało się, że zachowali godność i szacunek do siebie samych, odczuwali wstyd wobec tych, którzy je zatracili”. G. Agamben, *Co zostanie z Auschwitz ...*, s. 61.

⁴¹ Przykładem może być Axel von dem Bussche – major Wehrmachtu, baron, potomek hrabiny Cosel, który w czasie drugiej wojny światowej stał się przypadkowym świadkiem egzekucji grupy Żydów w miejscowości Dubno na dawnych polskich Kresach Wschodnich. Podczas spotkania z Hanną Krall, ponad pół wieku później, opowiada pisarce: „nadzy ludzie, SS-mani, wielki dół [...] przejeżdżałem tamtędy na koniu [...]. Nie rozebrałem się do naga, nie stanąłem w kolejce do dołu, nie wyrwałem karabinu SS-manowi. Żyje. Proszę mi nie współczuć.

Zło może więc nas dotknąć, wciągnąć i przemienić wewnętrznie w różnym stopniu i na wiele różnych sposobów. Nie możemy jednak lekceważyć faktu (bo jest to ewidentny fakt historyczny, choć uporczywie przemilczany lub wstydliwie ukrywany), że w duszach i sumieniach milionów ludzi kontakt ze skoncentrowanym złem – dłuższy lub krótszy, bardziej lub mniej drastyczny – pozostawił trwale i nie do naprawienia uszczerbki na zdrowiu moralnym⁴² (nie mówiąc o zdrowiu fizycznym i psychicznym). Objawia się to przede wszystkim w postaci przesunięcia granic tolerancji dla zła (w sytuacji moralnie wątpliwej pojawia się silna pokusa następującego myślenia: „e, to jeszcze nic takiego w porównaniu z potwornościami, na które musiałem patrzeć w czasach terroru”) i związanego z nim zaburzenia ocen moralnych.

Nie jest prawdą, że ta infekcja moralna dotyka wyłącznie osoby bezpośrednio wystawione na działanie systemów zorganizowanej demoralizacji. Problem pogłębia się przez to, że zakłócenia percepcji etycznej, spowodowane u źródeł patologią zbrodniczych systemów politycznych, rozchodzą się koncentrycznie jak fale oceaniczne, obejmując coraz szersze kręgi. Pokolenie „ocalonych z zagłady”, próbując wrócić do normalnego życia, mimo woli wytwarza liczne kręgi środowiskowe, w których utrwała się i przenosi na następne generacje wypaczone, nieprawidłowe, bo skażone traumatycznymi doświadczeniami postrzeganie porządku etycznego i sensu zawartych w nim zasad. Dzieje się tak pomimo prób podejmowanych w najlepszej wierze, często z ogromną determinacją i żarliwością, zmierzających do wyzwolenia się z toksycznych skutków dotknięcia

Ofiary nie powinny współczuć mordercom. Tak, jestem mordercą. Wszyscy jesteśmy...” H. Krall, *To ty jesteś Daniel*, Kraków 2001, s. 78-79.

⁴² Bardzo zdecydowanie wypowiada się na ten temat Marek Edelman: „[...] To jest pogarda dla życia ludzkiego i tę właśnie zmianę wprowadził do naszej świadomości Holocaust. [...] Ważne jest to, że morderstwo zostało dokonane [...] na oczach wszystkich. [...] Zawsze mamy skłonność do odwracania głowy od tego, co nieprzyjemne. To było tak: wychodził Żyd z getta, stał tłum ludzi, a w nim dwóch szmalcowników. Tylko dwóch ich było i tylko tych dwóch zrobiło, co zrobiło, pozostali odwracali głowy i nie chcieli tego widzieć. Bo to bardzo przykra rzecz. A jednak pozostali świadkami. A bierny świadek staje się współwinny. W ekstremalnych sytuacjach bierność jest przestępstwem. W ekstremalnych sytuacjach nawet strach nie usprawiedliwia, a bierność naprawdę staje się przestępstwem”. M. Edelman, *Pamięć – nie ma jednego schematu*, w: *Stróżnik. Marek Edelman opowiada ...*, s. 241.

zlem. Dlatego bardzo trudno mówić tu o czyjejkolwiek spersonalizowanej winie, gdyż działają tu mechanizmy i czynniki, których nawet mając najlepszą wolę, praktycznie nie da się powstrzymać. Niemniej jednak, efekty działania tej koncentrycznej fali zagrożeń etycznych są jak najbardziej wymierne i konkretne. Jednym z nich jest zjawisko, które można określić jako „wtórny analfabetyzm moralny”. Polega ono na tym, że ludzie, którzy wyszli z czasów królowania zła z rozchwianym sumieniem i sparaliżowaną zdolnością osądów moralnych (a liczba takich ludzi jest dostatecznie duża, by stanowić poważny problem społeczny), nie są w stanie przekazać swemu otoczeniu – włączając w to własne potomstwo – żadnej spójnej wizji systemu aksjologicznego; toteż często świadomie i z premedytacją rezygnują z wychowania do wartości⁴³. Dziś żyje już kolejna generacja osób, ukształtowanych w świecie bądź całkowicie pozbawionym aksjologicznego klucza, bądź w rzeczywistości postrzeganej wyłącznie przez pryzmat niewyszukanych potrzeb i chwilowych zachcianek. Dla tego rodzaju osób (które należałoby nazwać „późnymi ofiarami czasów Zagłady”) nawet fundamentalne kategorie etyczne, omawiane w uczonych książkach i dyskutowane na konferencjach naukowych, nie mają żadnego sensu; ich nazwy brzmią jak puste dźwięki, ponieważ nie wywołują w duszy i umyśle absolutnie żadnych czytelnych skojarzeń. W odniesieniu do tej kategorii „synów i córek człowieczych”, których nie można przecież obarczyć jakąkolwiek winą za ten stan rzeczy, który generuje w ich postawach życiowych cynizm bądź nihilizm moralny, powraca więc dramatyczne pytanie: na ile uniwersalne są nasze – tak starannie wypielegnowane przez teoretyków – pojęcia i koncepcje etyczne, skoro, jak się wydaje, w coraz to nowych pokoleniach dzieci współczesnej cywilizacji pozostawiają poza swoim zasięgiem – trudno powiedzieć, jak liczne, ale na pewno znaczące – grupy i środowiska

⁴³ W nieco frywolną formę, lecz skrywającą bardzo poważne treści, ubrał swe obserwacje na ten temat Jacek Bocheński, pisząc: „Mniej więcej w połowie lat sześćdziesiątych [XX wieku – przyp. KW] młodzież na świecie zapuściła długie włosy, [...] wypowiedziała wojnę kolejno rodzicom, fryzjerom, profesorom, rządowi, prawu. [...] Jedno wydaje się pewne: od tamtych czasów po raz pierwszy w dziejach świata ustalo wychowanie młodzieży”. J. Bocheński, *Kaprysy starszego pana*, Kraków 2004, s. 90.

ludzi, żyjących we własnym przekonaniu „poza dobrem i złem”.
Z tym pytaniem chciałbym pozostawić szanownych czytelników.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.
- Agamben Giorgio, *Co zostanie z Auschwitz. Archiwum i świadek (Homo sacer III)*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008.
- Améry Jean, *Poza winą i karą. Próby przełamania podjęte przez złamanego*, przeł. R. Turczyn, Kraków 2007.
- Arendt Hannah, *Eichmann w Jerozolimie: rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków 1987.
- Assuntino Rudi, Goldkorn Włodek, *Strażnik. Marek Edelman opowiada*, przeł. I. Kania, Kraków 1999.
- Bauman Zygmunt, *Historia naturalna zła*, „Znak” 2012 nr 11 (690).
- Bauman Zygmunt, *Nowoczesność i Zagłada. Holokaust – choroba czy produkt cywilizacji?*, przeł. T. Kunz, Kraków 2009.
- Bettelheim Bruno, *Surviving and Other Essays*, New York 1979.
- Bocheński Jacek, *Kaprysy starszego pana*, Kraków 2004.
- Borowski Tadeusz, *Utwory wybrane*, Wrocław 1991.
- Browning Christopher R., *Zwykli ludzie: 101. Policynny Batalion Rezerwy i „ostateczne rozwiązanie” w Polsce*, przeł. B. Engelking, Warszawa 2000.
- Gigilewicz Edward (red.), *Encyklopedia Białych Plam. Suplement*, Radom 2005.
- Harwood Richard E., *Did Six Million Really Die? The Truth at Last*, Carshalton: Historical Review Press 1974.
- Holówka Jacek (red.), *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, Warszawa 2000.
- Holówka Jacek, *Wprowadzenie*, w: tenże (red.), *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, Warszawa 2000.
- Horkheimer Max, Adorno Theodor, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947.
- Iwański Dariusz, *Hiob dla odważnych*, Toruń 2011.
- Janion Maria, *Bobater, spisek, śmierć. Wykłady żydowskie*, Warszawa 2009.
- Janion Maria, *Ironia Celka Perechodnika*, w: tenże, *Bobater, spisek, śmierć. Wykłady żydowskie*, Warszawa 2009.

- Janion Maria, *Porzucić etyczną arogancję*, w: Beata i Tomasz Polak (red.), *Porzucić etyczną arogancję. Ku reinterpretacji podstawowych pojęć humanistyki w świetle wydarzenia Szoa*, Poznań 2011.
- Kluger Ruth, *Weiter leben. Eine Jugend*, Göttingen 1992.
- Kogon Eugen, *Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager*, München 1995.
- Krall Hanna, *To ty jesteś Daniel*, Kraków 2001.
- Kurek Jacek, Maliszewski Krzysztof (red.), *Widma pamięci*, Chorzów 2010.
- Langer Lawrence L., *Scena pamięci. Rodzące i dzieci w tekstach i świadectwach Holokaustu*, „Literatura na Świecie”, Warszawa 2004.
- Levi Primo, *Czy to jest człowiek*, przeł. H. Wiśniowska, Kraków 1978
- Lévinas Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972
- Lévinas Emmanuel, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000
- Lyotard Jean-François, *Der Widerstreit*, transl. J. Vogel, München 1987
- Milchman Alan, Rosenberg Alan, *Eksperymenty w myśleniu o Holocaustie. Auschwitz, nowoczesność i filozofia*, przeł. L. Krowicki, J. Szacki, Warszawa 2003
- Neblett William, *Etyka winy*, przeł. S. Stecko, w: J. Holówka (red.), *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, Warszawa 2000.
- Nédoncelle Maurice, *La réciprocité des consciences*, Paris 1942.
- Polak Beata, Polak Tomasz (red.), *Porzucić etyczną arogancję. Ku reinterpretacji podstawowych pojęć humanistyki w świetle wydarzenia Szoa*, Poznań 2011.
- Rees Lawrence, *Auschwitz. Naziści i „ostateczne rozwiązanie”*, przeł. P. Stachura, Warszawa 2005
- Ryn Zdzisław, Kłodziński Stanisław, *Na granicy życia i śmierci. Studium obozowego „muzulmaństwa”*, „Przegląd Lekarski” 1983, Tom 40, n.1.
- Stäglich Wilhelm, *Der Auschwitz-Mythos – Legende oder Wirklichkeit?*, Tübingen: Grabert Verlag 1979.
- Wieruszewski Roman, *Balkańska misja*, „Tygodnik Powszechny” 2013 nr 45 (3357).
- Wiśniewski Łukasz, *Filozofia po Auschwitz - Le Différend de Jean-François Lyotarda*. www.hc.amu.edu.pl/numery/1/wisniewski.pdf
- Žižek Slavoj, *Ideologia dziś*, w: tegoż, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przeł. M. Kropiwnicki, Bydgoszcz 2006.
- Żakowski Jacek, *Rewanż pamięci*, Warszawa 2002.

NADČLOVEK A NOVÝ ČLOVEK. BUDÚCNOSŤ ČLOVEKA Z POHĽADU KREŠŤANSKÉHO PERSONALIZMU

Robert SARKA

Abstract: Nietzsche discovered the concept of the *Übermensch* in modern times. According to this philosopher, it is the human who decides about values and develops the responsibility only to himself/herself. It is the human without the faith, who fosters some kind of lifestyle and secular spirituality. There is the Christian idea of the new human in contrast of the *Übermensch*. While the *Übermensch* is a lonely individualist, the new human is someone who understood Christ's teaching about love. Love opens the human against human and creates the person.

Človek vo svojom vnútri cíti túžbu prekročiť svoj aktuálny stav. Nie je potrebná príliš komplikovaná argumentácia, aby sme si túto skutočnosť uvedomili. Stačí si spomenúť na vlastné obdobie dospievania, aby si človek uvedomil, že sa chce niekde posunúť. Je to téma, ktorej dal Fridrich Nietzsche na základe osobnej skúsenosti a odmietnutiu metafyzikou ovplyvnenou antropológiou podobu v koncepte nadčloveka. V predloženom teologicko-filozofickom príspevku poukážem na odozvy nietzscheizmu v rozličných oblastiach ľudskeho bádania, o čom bude stručne informovať. Je pozoruhodné, že idea nadčlovečenstva inšpirovala aj k pokusu vytvoriť určitú sekulárnu spiritualitu ako stručne naznačím v prednáške. V závere skonfrontujem ideu nadčloveka s kresťanskou víziou nového človeka, ako kresťanskej eschatologickej nádeje. Naznačím aj spiritualitu, ktorá charakterizuje nového človeka.

1 Nietzscheho nadčlovek

Myšlienku nadčloveka priniesol Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) a explicitne ju vyjadril vo svojom najslávnejšom diele *Tak hovoril Zaratustra*.¹ Nadčlovek a téma večného návratu sú dve originálne, i keď nie jediné, okruhy Nietzscheho myslenia. Teológ Henry De

¹ NIETZSCHE F.: *Tak pravil Zaratustra*, Votobia Praha 1992, s. 238 – 246.

Lubac (1896 – 1991) tvrdí, že ideu nadčloveka dostal Nietzsche pri akomsi mystickom zážitku. Podľa Lubaca Nietzsche zažil akýsi extatický zážitok na konci júna alebo začiatkom augusta 1881. Malo ísť o extatický zážitok, ktorý Nietzsche nikdy priamo nepopisuje, ale robí naň len narážky v *Ecce homo* a vo svojich listoch. V listoch z tohto obdobia totiž píše, že má myšlienku, akú nikdy predtým nemal. Výsledkom extázy bola idea o večnom návrate.² Večný návrat sa pre Nietzscheho stal zdrojom ilúzie, že je boh. V jeseni 1882 v Sils Maria mal víziu Zarathustru, tá ho nevyplašila, ale naplnila radosťou. Po nej za desať dní napísal prvú kapitolu svojho kľúčového diela *Also sprach Zarathustra*, v ktorom opisuje nadčloveka.³

Jeho nadčlovek prezentovaný Zarathustrom je akýmsi typom westernizovaného Budhu, ktorý rozhoduje o hodnotách, koná silou inštinktu a intuície bez Boha. Nietzsche podľa De Lubaca akoby chcel vytvoriť európsky typ budhizmu. Nadčlovek je osamelý, ktorý vníma nie tajomstvo statického bytia, ale tajomstvo stávania sa. Nietzsche tak odmieta podobne ako budhizmus substanciu a vyznáva existenciu ako proces. Jeho vízia sveta nie je statická, ale spočíva v stávaní sa.⁴ Ďalším prvkom pripomínajúcim budhizmus bola cesta ponad morálku (Dhammapada 412). Nietzscheho nadčlovek je človek, ktorý žije vo svete bez boha, sám určuje mravné normy, koná ponad tradičné hodnoty dobra a zla. Je niekým, kto chce prekročiť človeka.

Rudolf Steiner (1861 – 1925) vo svojej autobiografii píše o Nietzsche: „Jeho myšlienky ma uchvacovali svojou voľnosťou, svojou bezťažkou.“⁵ Nietzsche nechcel ujsť zo sveta: „Bolo mu blízke vytvárať obraz sveta z duchovného diania, ktoré jeho duša spolu prežívala. Zo všetkých strán ho však obklopoval pozitivistický svetový obraz prírodovedeckého veku, v ktorom žil. Tvoril ho len materiálny svet zbavený duchovnosti. Posledné zvyšky duchovného myslenia, ktoré v tomto svete ešte pretrvávali, pochádzali zo starých spôsobov myslenia, ktoré sa k nemu nehodili. To všetko chcel Nietzscheho neobmedzený zmysel pre pravdu odstrániť. Tak dospel

² DE LUBAC H.: *Mistica e mistero cristiano. Opera omnia* 6, Jaca Book Milano 1979, s. 267 – 269.

³ DE LUBAC H.: *Mistica e mistero cristiano*, str. 271.

⁴ DE LUBAC H.: *Mistica e mistero cristiano*, s. 283.

⁵ STEINER R.: *Má cesta životem*, Michael 2000, s. 177.

k extrémnemu pozitivismu. Duchovný svet skrytý za hmotným svetom sa stal pre neho lžou. Prírodovedecký obsah sveta jeho dušu zaujal tak silne, že ho chcel vytvoriť akoby duchovnými cestami.⁶ R. Steiner vo svojej monografii o Nietzsche podáva výklad a analýzu jeho základného termínu nadčlovek. Nietzsche odmieta pravdu, lebo základnou motiváciou človeka „je usilovanie sa o pravdu riadenú vôľou k moci. S pomocou pravdy sa má zvyšovať moc a životná plnosť osobnosti.“⁷ V Nietzscheho osobnosti prevládajú tie inštinkty, ktoré tvoria z človeka vládnucu a panujúcu bytosť. Prekonávanie prekážok robí jedinca silnejším. Nietzsche odmieta zákony a pravidlá, ktoré by pochádzali od niekoho iného ako od neho. V *Genealógii morálky* 3. § 24 napíše: „Nič nie je pravda, všetko je dovolené.“ Nepripomína to Aleisterovho Crowleyovo Rob čo chceš? Nietzsche odmieta nemenné zákony. Angažuje sa pre pozemský život a svet. Odmieta zásvetie, iný svet. Zaoberá sa len týmto svetom, iný ho nezaujíma. Toto má iste svoje opodstatnenie. Predstaviteľom nadčloveka je Zarathustra. Podľa Steinerovho výkladu: nadčlovek nehľadá vyššie ciele, ale také cnosti, ktoré mu slúžia k rozvoju jeho síl, dokonalosti jeho moci. Nietzscheho nadčlovek je suverénne individuum, ktoré vie, že má žiť len zo svojej vlastnej prirodzenosti – žiť prirodzene. Učí ľuď, že cnosti sú umelé výtvary a že majú pohrdať tými, ktorí si svoje cnosti cenia viac ako seba samých.⁸ Nechce dávať žiadne predpisy, akými majú ľudia byť, ale rešpektuje ich slobodu: „spoliehaj sa sám na seba, nasleduj výlučne seba, klad' seba nad cnosť, múdrosť a poznanie.“⁹ R. Steiner odmietal uznať Nietzscheho ako nejakého ateistického mystika,¹⁰ predsa však v súvislosti s Nietzscheovou ideou večného tvrdil, že Nietzsche mal tušenie o reinkarnácii „V Nietzscheho podvedomí prebleskovali „opakujúce sa pozemské životy.“ Tie vedú ľudský život vývojom ľudstva k životným etapám, v ktorých vládnuci osud necháva človeku kráčať po duchovných cestách nie preto, aby opakoval rovnaké

⁶ STEINER R.: *Má cesta životom*, str. 182. „Goethe našiel ducha v prírodnej skutočnosti; Nietzsche duchovným mýtus stratil v sne o prírode...“ Tamtiež, s. 184.

⁷ STEINER R.: *Fridrich Nietzsche, bojovník proti svojej dobe*, Kalligram Bratislava 2012, s. 20.

⁸ STEINER R.: *Fridrich Nietzsche*, s. 36.

⁹ STEINER, R.: *Fridrich Nietzsche*, s. 38.

¹⁰ STEINER, R.: *Fridrich Nietzsche*, s. 10.

prežitie, ale aby prechádzal mnohotvárnym svetovým dianím. Nietzsche však bol zovretý putami prírodného nazerania.¹¹ O nadčloveku vo svojej autobiografii napísal: „...Nietzsche pociťoval, že v človeku prežívajúcom jeden pozemský život sa objavuje iný „nadčlovek“, ktorý zo seba v telesnom pozemskom bytí môže utvoriť len zlomky svojho celkového života. Avšak idea prírodného vývoja nepripustila, aby tohto nadčloveka videl ako duchovnú bytosť, vládnucu v zmyslovej hmote, ale ako čosi, čo sa utvára iba prírodným vývojom. Ako sa zo zvierat vyvinul človek, tak sa z človeka vyvinie „nadčlovek“. Prírodné nazeranie Nietzscheho odňalo možnosť vidieť „duchovného človeka“ v „človeku prírodnom“ a oslepilo ho vyšším prírodným človekom.“¹²

Nadčlovek nie je to personalistická vízia človeka, aj keď ide o predstavu silného aristokratického individua a individualistu. Nadčlovek sa sústreďí na ego. Ego je podľa Junga definované ako centrum vedomia a zároveň jeho obvod. „Ego sa zväčša zaoberá tým, čo sa deje na obvode, než tým, čo sa deje v jeho centre, pretože práve na obvode svojho bytia musí jedinec čeliť, určitým spôsobom reagovať a odpovedať na tlaky a vplyv spoločenského, kultúrneho a biosférického prostredia. Ego je spojené a pracuje iba s mechanizmami a technikami prispôsobovania a ovládania prostredia. Použitím intelektuálnych schopností, ktoré sa spočiatku prejavujú ako obratnosť, odhaľuje svoju schopnosť ovplyvňovať druhých ľudí a materiálne záležitosti so zámerom zvýšiť slasť či pohodlie a odvrátiť bolesť.“¹³ V tomto opise ega nachádzame v skratke všetko, o čom uvažoval v súvislosti s človekom Nietzsche. Ide o vôľu k moci, senzualizmus a slasť tu na Zemi.

Stefan Zweig (1881 – 1942) vo svojej eseji o Nietzsche sumarizuje tohto filozofa, ktorý sa akoby usiloval stotožniť so svojou túžbou nadčlovečenstva: „Tragédia Fridricha Nietzscheho je monodráma: nestavia na krátku scénu svojho života žiadnu inú postavu než seba samého. Vo všetkých dejstvách, ktoré sa valia ako lavína, stojí osamelý bojovník pod búrlivou oblohou svojho osudu sám, nikto sa nepridal na jeho stranu, nik proti nemu, žiadna žena

¹¹ STEINER, R.: *Má cesta životem*, s. 185.

¹² STEINER, R.: *Má cesta životem*, s. 185.

¹³ RUDHYAR, D.: *Za hranicami individualismu. Psychologie transformace*. Půdorys: Praha 1995, s. 42.

nezmierňuje svojou mäkkou prítomnosťou jeho napäté ovzdušie. Každé hnutie vychádza iba z neho a naráža zase len na neho: tých niekoľko málo postáv, ktoré spočiatku vystupujú v jeho tieni, sprevádzajú jeho heroickú odvahu len tichými gestami údivu a zdesenia a pomaly sa odvracia ako od niečoho nebezpečného. Žiadny človek sa neodváži priblížiť do blízkosti alebo vstúpiť do vnútorného okruhu tohto osudu. Nietzsche hovorí, bojuje, trpí stále sám pre seba. K nikomu nehovorí a nik mu neodpovedá. A čo je najhoršie, nik ho nepočúva.“¹⁴ Posledné dve vety nevystihujú skutočnosť. Nietzsche neostal bez vplyvu a odpovedí.

2 Ozveny nietzscheizmu

Je azda vina kresťanstva, ktoré dostatočne nezdôrazňovalo ideu nového človeka, ktorá sa stratila a aj to veľmi marginálne v morálnej teológii, že sa objavila ako reakcia, intuícia a azda aj túžba nietzscheovská idea nadčloveka. Pre Nietzscheho nadčloveka sú typické: evolucionizmus, pozitivizmus, senzualizmus, materializmus, skepticizmus voči večným hodnotám, individualizmus. Nietzscheizmus v zmysle idey nadčloveka sa objavuje jednak ako kultúrny nietzscheizmus, hedonisticky a spirituálny nietzscheizmus.

2.1 Nietzscheizmus kultúrny

Nietzscheho dielo vyvolalo rezonanciu v kultúre, či už patetickou rétorikou alla Zarathustra, ako aj ideou prekonať človeka. Medzi iným sa kultúrny nietzscheizmus objavuje aj v podobe nadčasového diela *Prorok* od Chalíla Džibrána (1883 – 1931),¹⁵ kde libanonský poeta popisuje istý typ religiózneho nového človeka, ktorý sa neviaže na náboženstvo, ale v podobe mudrcových diskurzov odpovedá na rozličné otázky a každodenné skúsenosti človeka.

Nadčlovek sa objavuje tiež v niektorých postavách komiksov ako je *Conan*,¹⁶ mýtický hrdina, ktorý sleduje len svoje vlastné ciele. V klasickej filmovej verzii s Arnoldom Schwarzeneggom sa začína film s Nietzscheho citátom: *Čo ma nezničí, to ma posilní*. Conan je nemilosrdný individualista, silný, sledujúci svoje ciele, teda pomstu za smrť matky. Rozhoduje o tom, čo je dobré a zlé. Odmiet

¹⁴ ZWEIG, S.: *Boj s démonom*. Nakladatelství Olomocu 2001, s. 135.

¹⁵ DŽIBRÁN, CH: *Prorok. Prorokova zúbrada*. Gardenia. Bratislava 1993.

¹⁶ *Conan The Barbarian (Barbar Conan)*, r. J. Milius USA 1981.

milosrdenstvo. Tvár Conana nietzscheiánskeho nadčloveka nezaostáva ani v novej adaptácii z roku 2011.¹⁷

Nadčlovečenské prekonanie človeka sa objavuje vo filmových snímkach o mutantoch, predovšetkým vzniknutých génovou manipuláciou. Ako príklad môžeme uviesť televízny seriál *Mutant – X*,¹⁸ alebo celovečerné filmy *X – man*.¹⁹ V manipulácii s génmi až po túžbu premôcť smrť je takto v týchto snímkach zakomponované čosi nietzschovske, totiž ovládanie života. Na toto odkazuje rasa nietzscheiánov z televízneho sci-fi seriálu *Androméda*,²⁰ tá vidí hodnotu človeka v rase a dobrom genetickom základe. Riadia sa sloganom: silnejší víťazí a to nezávisle od prostriedkov, fair play. Víťazstvo, fyzická sila, moc je tým najhlavnejším. Odozvu nadčloveka možno hľadať aj u ďalších komiksových a filmových hrdinov, ktorí sa snažia byť nezávislí a „nad“ všetkým.

2.2 Nietzscheizmus hedonistický

Jednou z odoziev hedonisticky chápaného nietzschizmu je francúzsky filozof prekladaný do slovenčiny Michel Foucault (1926 – 1984). Oficiálne sa naoko k Nietzschemu nehlásil, aspoň nie k dielu *Tak hovoril Zaratustra*. Foucalta teoreticky zaujímal Nietzscheho prístup k morálke a estetike, ale čo sa týka života, Foucault svojím vlastným životom vedome či nevedome naplňal snahu o nadčlovečenstvo: človek musí byť prekročený, byť iným. Túto svoju intuíciu staviam na životnom štýle francúzskeho filozofa a historika.

Celý život sa Foucault zaoberal témou subjektu. Je na ňom sympatické, že sa snažil ujať spoločensky utláčaných a marginálnych osôb ako sú blázni, asociáli, rebeli a ženy.²¹ Jeho obrana sa zamerala proti spoločnosti, ktorá podľa neho vytýčila hranice normality a prirodzenosti tak, že vytvorila pôdu pre diskrimináciu tých, čo

¹⁷ *Conan The Barbarian (Barbar Conan)*, r. M. Nispel USA 2011.

¹⁸ Kanadský televízny seriál natočený v 66 častiach rozličnými režisérmi v roku 2001.

¹⁹ Popri animovaných seriáloch bolo natočených päť celovečerných filmov: *X-Men* (2000); *X-Men 2* (2003); *X-Men: Posledný vzdor* (2006); *X-Men: Origins Wolverine* (2009); *X-men: Prvá trieda* (2011), *Wolverine* (2013). A chystajú sa ďalšie.

²⁰ Televízna séria z roku 2000 – 2005. scenár pochádza od slávneho tvorcu *Star Treku* Gene Roddenberriho.

²¹ MARCELLI, M.: *Michel Foucault alebo stat' sa iným*, Filozofia do vrecka, Bratislava 1995, s. 28.

z tohto rámu vytŕčali. Išlo mu o ochranu ľudského subjektu. Na druhej strane bol však skeptický k všetkým teóriám o ľudskej prirodzenosti²² a ku konceptom univerzálnej pravdy.²³ Nietzscheho témy – na tomto mieste musím poznamenať, že za týmto všetkým tak bojom za práva diskriminovaných, ako aj odmietaním univerzálnych konceptov o subjekte, treba hľadať jeho homosexuálnu orientáciu. Práve tá ho viedla k prehodnocovaniu vzťahov k spoločnosti a k nihilizmu.²⁴

Foucault odmieta dedičstvo kresťanskej antropológie – osobu realizujúcu sa vo vzťahu s Bohom a s blížnym. Tým však stráca a vedome sa vzdáva sebapoznania, ktoré sa stáva bez personalistického vzťahu problematickým. Hovorí: „Nezdá sa mi potrebné vedieť, kto som, čo presne som. Hlavným záujmom v živote a práci je stať sa iným, než sme boli na začiatku...Čo platí o písaní ľubostných vzťahoch, to platí aj o živote. Hra stojí za to len vtedy, keď nevieme, aký bude koniec“²⁵ Myšlienka *stať sa iným* je blízka i sluchu kresťana. „Stať sa iným – to je podnet pre starostlivé preverovanie predstáv o sebe samom, pre revíziu vier, zásad a hodnotení, z ktorých bola – vždy len dočasne – scelená vlastná identita“.²⁶ *Stať sa iným* je ale strata predchádzajúceho postavenia, je to sústavná zmena. Táto myšlienka geniálne zachytáva podstatu kresťanského chápania pokánia, zmeny myslenia. Problém u Foucalta je, že odmieta zrkadlo, podľa ktorého by u seba spozoroval zmenu, teda Písmo. Stráca tak smer, ktorým by šiel k svojej identite, ktorá ako sa zdá, podľa Foucalta nemá pevné hranice. Z kontextu Foucaultovho myslenia vyplýva, že stať sa iným znamená experimentovanie so sexualitou, s drogami, nie *metanoiou* v kresťanskom slova zmysle. Foucault skutočne experimentuje s drogami, a zvlášť so sexualitou, oddávajúc sa hedonistickému spôsobu života, čo sa mu stane nakoniec osudným, keď zomiera ako jedna z prvých významnejších osobností na AIDS.

²² MARCELLI, M.: *Michel Foucault alebo stať sa iným*, s. 12.

²³ MARCELLI, M.: *Michel Foucault alebo stať sa iným*, s. 23.

²⁴ MARCELLI, M.: *Michel Foucault alebo stať sa iným*, s. 24.

²⁵ FOUCAULT, M.: *Truth, Power, Self: an Interview with Michel Foucault*. In *Technologies of the Self*. The University of Massachusetts Press, 1988, s. 9.

²⁶ MARCELLI, M.: *Michel Foucault alebo stať sa iným*, s. 19.

Iným príkladom hedonisticky chápaného nietzscheizmu je kontroverzný guru Osho (1931 – 1991). Spojením moderných psychologických hnutí a východnej spirituality sa usiloval o spojenie Východu a Západu. Hybridné manželstvo psychológie a východnej meditácie slúžilo ako terapia na moderné problémy človeka. V neskorších príhovoroch sám seba Osho rád označoval Zorba – Budha. Grék Zorba, postava jedného z románov Nikosa Kazantzakisa (1883 – 1957), sa oddával pozemským potešeniam, ale chýbala mu spiritualita. Podľa Osha v Zorbovi spí Budha. Zorba a Budha nie sú celok, len polovice, dve polovice, ktoré sa musia spojiť do Budhu – Zorbu. Zorba – Budha je Oshova vízia nového človeka, totálneho, vnútorného a svätého. Tento nový človek nežije ideológiu, ani morálku, ale snaží sa o získanie a rozvoj nového vedomia. Budha – Zorba bude zodpovedný voči existencii len sebe samému. Bude podľa Osha morálny, ale v zmysle nemorálnej, teda nová morálka, bude Kristus a Epikuros v jednom.²⁷ Nadpriemerne inteligentný Osho dobre vystihol mentalitu, zvlášť západného človeka. Ponúkol spiritualitu, pri ktorej nebolo potrebné sa zrieknuť bohatstva, udržiavať sexuálnu zdržanlivosť a pestovať sebaapremáhanie. Jedným slovom materialistickú „spiritualitu“ pestujúcu hedonizmus.

2.3 Spirituálny nietzscheizmus

Nietzscheizmus odmietal náboženstvo, ale nie určitú sekulárnu spiritualitu, ktorá spočíva v rozvoji svojej individuality a v hľadaní možností. Aj jeden z moderných inšpirátorov New Age – Carl Gustav Jung (1875 – 1961) sa usiloval vytvoriť akúsi sekulárnu spiritualitu, teda spiritualitu oddelenú od tej – ktorej náboženskej tradície. Nebol priamo ovplyvnený Nietzsche, ale využíval jeho diela. Tak napr. dával svojim pacientom čítať Nietzscheho *Vôľu*

²⁷ CONEY, J.: *Osho Rahneesh e il suo movimento*, ELEDICI Torino 1999, s. 15 – 16. „Moje poslanstvo je jednoduché...nový človek, *homo novus*. Staré poňatie človeka bolo vždy buď/ alebo: materialistické, alebo duchovné, morálne, alebo nemorálne; hriešnik, alebo svätý. Bolo založené na rozdelení...Stvorilo schizofréniu ľudstva... Nový človek nebude buď/ alebo – bude ako/ tak...bude ako svetský, tak božský; ako pozemský, tak nadpozemský...bude žiť bez vnútorného rozdelenia...Jeho boh nebude proti jeho diablu, jeho morálnosť, nebude proti jeho nemorálnosti.“ (s. 327 – 328) In OSHO: *Duchovne nerobný mystik. Autobiografie*, Eugenika 2011.

ke moci.²⁸ Usiloval sa integrovať nevedomé obsahy s vedomím, čo malo viesť k vytvoreniu duchovného Nadčloveka, ktorý mohol zachrániť zvyšok ľudstva. Jung tento proces duchovného vytvárania nadčloveka *Menschwerdung* nazval v roku 1916 dosiahnutie stavu úplnej ľudskej bytosti alebo proces individuácie.²⁹ Nadčlovek v jeho ponímaní mal súčasné ľudstvo vyviesť z krízy.

Na Nietzscheho dielo zareagoval aj indický filozof a mystik Aurobindo Ghóš (1872 – 1950), ktorý vidí v Nietzsche apóštola, ktorý nepochopil svoje vlastné posolstvo. Kritizuje jeho chápanie nadčloveka, ktorý je bezohľadný a arogantne odhadzuje kríž utrpenia a služby. Jeho postoj nepomáha svetu prekonať smrť a utrpenie.³⁰ Preto Aurobindo navrhuje nové chápanie nadčloveka, kráčajúceho poslušnosťou voči Bohu, pričom stratí individualitu a splynutie s božstvom.³¹ Aurobindo podobne ako Osho sa usiloval spojiť Východ a Západ, ale na filozofickej rovine. Otec ho dal v mladosti študovať do Anglicka bez toho, aby mu dal náboženskú výchovu. Aurobindo sa neskôr stal veriacim, ale vytvoril vlastný systém jogy. Svojou jogou pokúšal dosiahnuť akési spirituálne nadčlovečenstvo spočívajúce v transformácii vedomia, v hmote vytvoriť život božský na Zemi.³² Aurobindo videl evolúciu od živočícha k nižšiemu človeku a od nižšieho človeka k vyššiemu pomocou meditačných cvičení. Chce zmeniť vedomie a to vraj má mať vplyv na telo, ktoré sa začne preduchovňovať, premení sa na akúsi energiu.³³ Aspoň takto to tvrdí vo svojich predstavách.

Zaujímavú syntézu vytvoril Julius Evola (1898 – 1974), ktorý sa hlásil k individualizmu. Vo svojej filozofii spájal orientálnu filozofiu,

²⁸ NOLL, R.: *Árijský Kristus. Tajný život Carla Junga*. Triton 2001, s. 268.

²⁹ NOLL, R.: *Árijský Kristus*, s.192.

³⁰ AUROBINDO: *Nadčlovek in Satja*, nulté číslo 1996, s. 5.

³¹ AUROBINDO: *Nadčlovek in Satja*, nulté číslo 1996, s. 8 – 9.

³² SATPREM: *Šrí Aurobindo alebo putovanie vedomia*, Opava 1994, s. 17.

³³ „Orgány budú nahradené centrami uvedomelej energie, aktivizovanými uvedomelou vôľou. Nebude žalúdok, srdce, krvný obeh, pľúca. Všetko zmizne a namiesto nich nastúpi hra vibrácie, odrážajúcej to, čo symbolicky predstavujú tieto orgány. Pretože orgány sú len materiálnymi symbolmi centier energie, nie sú ozajstnou realitou. Ony jej len dávajú formu a materiálny základ v určitých daných podmienkach. Transformované telo tak bude fungovať s pomocou svojich skutočných centier energie, nie ich symbolických predstaviteľov (ako predtým), ktoré sa rozvinuli v živočíšnom tele.“ In SATPREM: *Šrí Aurobindo alebo putovanie vedomia*, s. 208.

Schopenhauera, Hegla a predovšetkým Nietzscheho. Propagoval kult jedinca, nadčloveka, ktorý sa preň stal akýmsi zastrešením. Práve z horizontu nadčloveka treba chápať aj jeho diela. Nadčlovek je preň heroický človek, rozvíjajúci sa nie morálne, ale existenciálne. V diele *La Tradizione ermetica* (1931) vyjadril vieru, že siddhis – zvláštne sily – nie sú pre všetkých, ale len pre silných jedincov. Tým istým spôsobom sa postavil proti modernému okultizmu,³⁴ ktorý sa usiloval „demokratizovať“ sily pre každého, kto sa o ne usiluje. Svojimi názormi sa staval proti darwinizmu. Argumentoval faktom, ktorý používajú aj súčasní kritici Darwinovej hypotézy, že archeologické výskumy nedokazujú, že existoval zvierací predok človeka. Mimochodom ide o argument, ktorý od počiatku darwinizmu uvádzali aj kreacionisti. J. Evola tvrdil, že nie rozvoj ľudstva, ale jeho úpadok je charakteristický pre ľudské dejiny. Pôvodne existovala super rasa, ktorá žila v nehmotnej podobe a neskôr upadla do hmotnej podoby. Prebral indické historické cykly: sattwa, trutta, dvapara, kali (zlatý, strieborný, bronzový a železný vek), pričom po celý život veril, a z toho pramenil Evolov kultúrny pesimizmus, že dnešná doba je analogická hinduistickej kali-júge. Jeho pesimizmus, teória involúcie sa budú opakovať aj v jeho neskorších prácach.³⁵ Evolova rasová teória vychádza z koncepcie štyroch jóg. Zlatý vek umiestnil do oblasti Arktídy. Došlo však ku katastrofálnemu vychýleniu zemskej osi, čo spôsobila akási spirituálna pohroma., ktorá spôsobila migráciu hypebojskej (severnej) rasy. Prvá vlna prenikla do Severnej Ameriky a do Eurázie. Druhá prešla na kontinent Atlantída. Inšpirovaný Blavatskou vyvodil, že sa Atlant'ania zmiešali s domorodými južnými rasami predchodcov Mongolov a černochoch, ktorí mali pochádzať zo zaniknutého kontinentu Lemuria. Južná rasa mala dekadentnejšie prvky. Prvá vlna hyperborejská zostala čisto nordická, solárna, mužská, uránska. Druhá juholemúrska bola lunárna, demeterovská. Zatiaľ čo v prvej prevládala „spiritualita“ mužská (bohovia vojny, oblohy, slnka). V centre boli bojovníci. V južnej druhej to bol matriarchát (bohyne matky, zeme, temnoty), kde prevládala kontemplácia. V tejto fantastickej antropológii sa odráža

³⁴ V rovnakom smere aktualizované na novú religiozitu in EVOLA J.: *Ježdiť na tygru*, Triton 2009, s. 233 – 243.

³⁵ EVOLA J.: *Ježdiť na tygru*, s. 42 – 43; ID.: *Metafyzika Sexu*, Volovox Globator 2009, s. 54.

sexistický dualizmus. Muž je subjekt, žena objekt, ktorý netúži po ničom inom ako byť formovaná, získať pozornosť muža a pohlavný styk. Ontologicky je žena nulou, ktorá nemá inú úlohu ako reprodukciu. Muž si môže vybrať medzi pozemským životom alebo večným životom ducha. Žena žije v hmotnom svete. Nemá ego, individualitu. J. Evola sa zaujímal o dávnych Árijcov v Indii a Iráne, ktorí opustili solárnu cestu, tým, že nastal vzostup kontemplatívnych brahmanov. Úpadok do lunárnej spirituality nastal, keď identifikovali Boha s prírodou v panteistickom zmysle. Pre fašizmus bol J. Evola zaujímavý tým, že vyzdvihoval rímske impérium založené na solárnej spiritualite. Rímska spiritualita nepoznala mystiku, ani náboženský pátos, jej cnosťami bola služba, úcta, oddanosť, hrdinstvo, poriadok a vláda. To boli príťažlivé názory pre fašistov, aj keď sa J. Evola nehlásil k nemu.³⁶ Uránska spiritualita bola zničená rovnostárskym kresťanstvom, demokraciou, komunizmom. Ako reakciu sa J. Evola pokúsil vytvoriť akúsi spiritualitu pre nadčloveka. Hľadal v nej náhradu za náboženstvo. Tak ako iný ezoterik Crowley, bol aj on vášnivým alpinistom. Alpinizmus však preň nebol šport či malomeštiacky snobizmus. Usiloval sa prežívať alpinizmus vo svetle Nietzscheho a východnej filozofie. Ako Nietzscheho *Zaratustra* vracal sa z hôr inšpirovaný, očistený. Svoje skúsenosti a reflexie publikoval v zborníku esejí a reflexii *Meditazione delle vette*.³⁷ Opisuje tu jednak ako prežíva túto spiritualitu, tak aj tibetského mystika Milarepu, tvorbu Roericha ap. Svojím alpinizmom sa usiluje prekonať hranice normálneho života a napínať sily v rizikových situáciách. Je to preň nová spiritualita. Skúsenosť výstupu na hory, skúška vlastných fyzických možností boli preň výzvou realizovať vnútorné násilie proti realite prírody. Alpinizmus značí preň bojovať s vnútornými strašiakmi, zvíťaziť nad samotou, akceptovať ticho /mlčanie/, samotu, prázdnotu, stavy osvietenia božským, ktoré je v človeku, prežívať transformáciu vlastného Ja pri dosiahnutí vrcholu. Človek zostupuje na dno svojich možností, aby mohol dosiahnuť vrchol. Nie je to šport, ale metafyzické cvičenie, ktoré vyžaduje disciplínu, ticho samotu. Entuziasticky sa Evola pokladá za indického kaštriju – bojovníka. Bojovník nie je vojak, je hrdina. Je

³⁶ GOODRICK-CLARKE, N.: *Černé slunce*. Eminent 2010, s. 81 – 82.

³⁷ EVOLA, J.: *Meditazioni delle vette. Scritti sulla montagna*, Mediterranee 2003.

bojovník, u ktorého „heroická vôľa hľadá iné cesty, iné východiská, ponad priame cesty /sledujúce/ praktické záujmy, vášne, túžby... Boj s výšavami a vrcholmi je najkrajšia a najčistejšia forma.../hrdinstva/ (*Dové regna il demone delle vette*).“³⁸ Jeho skúsenosť s alpinizmom sa blíži skoro k duchovnej skúsenosti.“³⁹ Prežíva v horách akciu i kontempláciu. Táto nietzschovská spiritualita hrdinu sa mu stala osudnou. J. Evola žil nejaký čas vo Viedni. Počas bombardovania v roku 1945 sa šiel prejsť, aby ukázal svoj heroizmus, utrpel však pritom ťažké zranenie a ostal ochrnutý v dolných končatinách.

3 Nový človek

Ako som naznačil hore, idea nadčloveka vznikla ako reakcia na zanedbanie tejto myšlienky kresťanstvom. Jednou z odpovedí na krypto-nietzscheizmus je obnovená kerygma o novom človeku.

Drviviej kritike sa nietzscheizmu dostalo zo strany Vladimíra Solovjova (1853 – 1900). Ako pozitívum oceňuje Nietzscheho „objav“, že v hĺbke duše človeka existuje akási rezerva, predpoklad pre vyšší rozvoj, čo nás nabáda byť lepšími a vyššími, než v skutočnosti sme, že nás prirodzene vábi ideál nadčloveka. Solovjov označuje Nietzscheho nadčloveka priamo démonickým, pretože Švajčiar necháva svojho nadčloveka vyrásť na pohrdaní slabými a chorými ľuďmi, propagujúc pohanský pohľad na krásu a silu, individualizmus, delenie spoločnosti na aristokratov a horších.⁴⁰ Solovjov si neodpustil iróniu na nietzscheovský model nadčloveka, poukazom na fakt smrti, zoči-voči, ktorej je každý úplne bezmocný.⁴¹

Človek má v sebe rezervu volajúcu po vývoji a rozvoji osoby. Staroveké antropológie videli odkaz na toto pnutie v človeku už na

³⁸ EVOLA, J.: *Meditazioni delle vette*, s. 43.

³⁹ „Najhlbšia prirodzenosť Ducha, ktorý sa cíti nekonečným a slobodným, je vždy prekonaním seba samého, ponad všetky formy a hranice, ktoré nachádza v sebe a mimo seba, prebúdza a trblieta sa v „bláznovstve“ toho, kto bez účelu, bez rozumu, sa vrhá na vrchy a trhlíny s vôľou, ktorá sa presadzuje voči námahe, strachu, hlasu živočíšneho inštinktu, rozvahe a pokoju.

Cítiť sa ponechaný sám na seba, bez pomoci, bez úniku, oblečený len do vlastných síl, vlastnej slabosti, bez niekoho, kto by nás istil, prepínajúc sa zo skaly na skalu, zo záchytného bodu na záchytný bod, nepoddajne, hodiny a zmysel pre výšky, zmysel pre nevýslovné oslobodenie a kozmické dýchanie bez konca.“ In EVOLA, J.: *Meditazioni delle vette*, s. 43.

⁴⁰ SOLOVJOV, V.: *Idea nadčloveka*, Votobia Praha 1997, s. 47 – 48.

⁴¹ SOLOVJOV, V.: *Idea nadčloveka*, s. 53.

prvých stránkach *Genesis*, kde sa píše, že človek je stvorený na *obraz a podobu* Božiu. Pre Origena bol človek stvorený na obraz boží ako počiatočný stav, ktorý sa má premeniť na jeho podobu. Staroveká spiritualita a antropológia nachádzala kód pre dešifrovanie v Kristovi, vo vtelenom Božom slove.⁴² Teda ako nedokončený obraz, ktorý má byť vymaľovaný podľa určitého vzoru. Kristus je prostredník na ceste k naplneniu a rozvinutiu nášho života.

Otvorené alebo skryté nadčlovečenské tendencie pôsobia škodlivo na individuum. Je veľavravné, že sám Nietzsche sa nakoniec zbláznil, J. Evola sa pre hazard zmrzačil. M. Foucault, ktorý chce byť iným a všetko skúsiť bez toho, aby mal vzdor, ponúka absurdný štýl života, ktorý sa stal aj jemu osudným. Rovnako Osho, u ktorého niet cieľa, nezanechal métu, za ktorou by mali ísť jeho žiaci. Aurobindo upadá do akéhosi blúznivého snenia. Ak ľudský dialóg prebieha len horizontálnym smerom, potom je taký človek vystavený dvom možnostiam: „buď prijme tragickú a absurdnú nestálosť osobného vzťahu bez absolútneho základu; alebo naplní prázdnotu, ktorá vznikla na mieste Boha, rôznymi modlami“⁴³, alebo povedané slovami *Magnifikátu* rozptýli sa mu srdce. Kresťanovi sa život – nadčlovečenstvo javí práve z tejto perspektívy. Na druhej strane nestačí len kritika nadčlovečstva ako pomenovanie starej vzbury voči Bohu. Je potrebné konkretizovať, kde sa už nový človek prejavil, čo ho charakterizuje a ako ho rozvíjať.

3.1 Stopy nového človeka v dejinách

Kresťanská predstava nového človeka odmieta slepý evolucionizmus a individualizmus. Nový človek sa prejavuje v kooperácii človeka s Božím darom, milosťou, energiou, ktorá mu pomáha v raste. Nový človek sa postupne vynára v dejinách a postupne prenikol do ľudskej civilizácie prostredníctvom evanjelia. Kresťanstvo malo svoj vplyv na vytvorenie západnej kultúry,⁴⁴ ako prvého plodu nového človeka. Idea nového človeka dala punc identite západnej kultúry, ktorú tvoria: spoločná história určitého regiónu; politické, ekonomické a vojenské prepojenie; spoločná

⁴² ORIGENE: *Omēlie sulla Genesi*, Roma 1992, s. 52 – 55

⁴³ VRÁNA, K.: *Dialogický personalizmus*, Praha 1996, s. 43

⁴⁴ Pod západnou civilizáciou sa myslí Európa, severná Amerika a Austrália. SMITH, CH. – KOCH, R.: *Samovražda Západu*, Inaque.sk 2011, s. 12.

mentalita, ktorá ale neuberá nič na národnej identifikácii. Západnú kultúru tvorí:

1. Kresťanstvo, ktoré a) rozšírilo posolstvo o Božom prostredníkovi Kristovi, čím poukázala na zblíženie Boha s človekom, tak ako žiadne iné náboženstvo; b) podnietilo individuálny rozvoj a zmysel pre zodpovednosť u jednotlivca; c) inšpirovalo snahu po sebazdokonalení; d) prinieslo súcit k chudobným, vyvrheľom a marginálnym osobám; e) šírilo misiu, aby sa všetci stali kresťanmi.⁴⁵

2. Optimizmus, ktorý stojí na *mýte autonómie* o zodpovednosti za svoj osud; ďalej na *mýte o dobre*, že človek je stvorený na obraz Boží a môže sa stať lepším a na *mýte pokroku* – na tom, že dejiny sú v pohybe vpred⁴⁶ k absolútnej budúcnosti. Bola prekonaná predstava cyklického času v prospech dynamického konceptu, naplnenia v budúcnosti. Pozemský čas je však chápaný ako hodnota, preto musí byť naplnený hodnotami, dobre a užitočne využitý predovšetkým k službe druhým. Keďže bude čas završený, človek musí uvažovať nad spásou, a tak čas naplňa nielen činnosťou, ale aj slávením sviatkov, liturgiou a oslavou. Popritom sa objavilo aj organizovanie voľného času na relax, dovolenky, sviätenie ako je napr. nedeľný čas.⁴⁷

3. Veda je ďalší západný fenomén, ktorý stojí na idei, že svet stvorila racionálna bytosť a je racionálne skúmateľný. V pozadí je opäť kresťanstvo, ktoré dávalo dôraz na kritické racionálne poznanie a pripravilo tak kritické vedy. Univerzity, ktoré rozšírilo kresťanstvo, sa stali domovom všetkých disciplín, ktoré majú rovnaké práva a hľadajú pravdu.⁴⁸

4. Rast ekonomiky vďaka odbožšteniu prírody, ktoré priniesol žido-kresťanský monoteizmus, došlo k veľkému rastu prosperity a bohatstva na Západe, ktoré je svojím ekonomickým bohatstvom stále známe.

5. Liberalizmus je plodom určitého chápania kresťanstva. Vedie predovšetkým k úcte k slobode jednotlivca – občana. Kresťanstvo

⁴⁵ SMITH, CH. – KOCH, R.: *Samovražda Západu*, s. 42 – 43.

⁴⁶ SMITH CH. – KOCH, R.: *Samovražda Západu*, s. 58 – 59.

⁴⁷ BEINERT, W.: *Malé dejiny kresťanského myslenia*. Karmelitánske nakladateľstvá Kostelní Vydří 2012, s. 305.

⁴⁸ SMITH, CH. – KOCH, R.: *Samovražda Západu*, s. 99; BEINERT, W.: *Malé dejiny kresťanského myslenia*, Karmelitánske nakladateľstvá Kostelní Vydří 2012, s.305.

prinieslo oddelenie náboženstva od štátu a inšpirovalo myšlienku rovnosti medzi ľuďmi pokiaľ ide o dôstojnosť človeka. Viera v Boha Otca všetkých ľudí viedla k vedomiu o principiálnej rovnoprávnosti všetkých ľudí, čo sa prejavilo konkrétne v zrušení otroctva, prekonaní rasizmu a sexizmu. Idea ľudskosti získala plnú silu až pod kresťanskou záštitou. Biblický obraz o človeku inšpiroval k diskurzom o ľudských právach a dôstojnosti ľudskej osoby. Krížová cesta Ježiša ako vzor pre pozemské prežívanie života otvorila možnosť nesebeckej starostlivosti o chudobných a chorých a z nej vyplývajúce sociálne záväzky.⁴⁹

6. Individualizmus – je to tiež zásluha kresťanstva, ktorá vedie k zodpovednosti človeka pred Bohom.⁵⁰ Je dôležité však doplniť, že tento individualizmus nie je uzavretý, ale je to individualizmus otvorený pre vzťahy.

Nový človek je charakteristický ako osoba otvorená pre vzťahy. Realizuje sa vo vzťahoch, predovšetkým v službe ľuďom. Svojou otvorenosťou pre vzťahy, európske kresťanstvo absorbovalo to najlepšie, čo predchádzajúce kultúry vytvorili a integrovalo ich do svojho učenia. Podľa Beinerta kultúrno-náboženskú DNA tvorí päť doň integrovaných častí:

1. **Židovstvo** – Európa mu vďačí za kategórie dejín a obchodu, teda výzvu k dynamickému mysleniu a konaniu s prezieraivosťou voči budúcnosti.
2. **Evanjelium** – obsahujúce ježišovskú univerzalistickú etiku; zvesť o Božom kráľovstve, ktorá má byť ale dobrovoľne prijatá a zároveň kriticky skúmaná.
3. **Helenizmus** – jeho základná myšlienka: náboženské zakotvenie dobra, ktoré nesmie byť žiadnou (ani politickou) mocou podrobené manipulácii.
4. **Rímska myšlienka ríše** – že zodpovednosť vyžaduje štruktúry poriadku a spoločnosť právne základy.
5. **Osvietenstvo** – prebralo ideu o ľudských právach a robí z nej základ pre globálne spolužitie.⁵¹

⁴⁹ SMITH, CH. – KOCH, R: *Samovražda Západu*, str. 130; BEINERT W.: *Malé dejiny kresťanského myslenia*, s. 305.

⁵⁰ SMITH CH. – KOCH, R: *Samovražda Západu*, s. 166.

⁵¹ BEINERT W.: *Malé dejiny kresťanského myslenia*, s. 304.

Samozrejme nový človek ešte nie je dokonale zjavný. Nový človek totiž koexistuje v človeku so starým človekom, ako to dramaticky prežíval Pavol. Je vždy na voľbe, komu dá priestor. V človeku je starý a nový človek, biblický starý a nový Adam. V starom Adamovi bolo ľudstvo otrokom (Rim 6, 6, 17; Ef 4, 22). Je na slobodnom rozhodnutí, vo svojom srdci akoby hral šach. Nový človek je ovocím novej zmluvy, ktorá je daná skrze Eucharistiu a uzatvára skrze krst, ním dochádza k znovuzrodeniu kresťanov. Nová zmluva nie je už vonkajšia, vytesaná do skál, ale vnútorná v srdci človeka. Je súčasťou diela vykúpenia, ktoré obsahuje jednak nového človeka, ale aj prísľub nového obnoveného vesmíru. Kristus v sebe zjednotil všetko. Spojil vo svojom tele židov s pohanmi v jedného nového človeka ako niekdajšieho Adama v spravodlivosti, svätosti, pravde. Všetci sú v ňom jedno (Kol 3, 11). On je novosťou, ktorá prišla do sveta.⁵²

V súčasnosti hrozí časti západnej kultúry, že sa vráti k starému spôsobu života, k vzbure proti Bohu a hodnotám evanjelia. Bude iste veľa závisieť od toho, či tí, ktorí sa hlásia ku Kristovi, budú sa usilovať o nový život. Jeho charakteristickou črtou je byť učeníkom Ježiša.

3.2 Učenie Ježiša

Naplniť ideu nového človeka možno len učeníctvom Ježišovým. Ježiš priniesol nový život, Boží život na ktorom jeho prívrženci môžu mať účasť. Boží život v láske k Bohu – Otcovi. Odumrieť hriechu⁵³,

⁵² *Slovník biblické teologie*, ed. Xavier Léon – Dufour, 1991, s. 280 – 281.

⁵³ „Čo teda povieme? Budeme zotrvať v hriechu, aby sa rozhojnila milosť? ² Vonkoncom nie! Veď sme zomreli hriechu! Ako by sme v ňom ešte mohli žiť? ³ Alebo neviete, že všetci, čo sme boli pokrstení v Kristovi Ježišovi, v jeho smrť sme boli pokrstení? ⁴ Krstom sme teda s ním boli pochovaní v smrť, aby sme tak, ako bol Kristus vzkriesený z mŕtvych Otcovou slávou, aj my žili novým životom. ⁵ Lebo ak sme s ním zrástli a stali sa mu podobnými v smrti, tak mu budeme podobní aj v zmŕtvychvstání. ⁶ Veď vieme, že náš starý človek bol s ním ukrižovaný, aby bolo hriešne telo zničené, aby sme už neotročili hriechu. ⁷ Lebo kto zomrel, je ospravedlnený od hriechu. ⁸ Ale ak sme zomreli s Kristom, veríme, že s ním budeme aj žiť. ⁹ Veď vieme, že Kristus vzkriesený z mŕtvych už neumiera, smrť nad ním už nepanuje. ¹⁰ Lebo keď zomrel, zomrel raz navždy hriechu, ale keď žije, žije Bohu. ¹¹ Tak zmýšľajte o sebe aj vy: že ste mŕtvi hriechu a žijete Bohu v Kristovi Ježišovi.“ (Rim 6, 1 – 11).

odumriet' egoizmu.⁵⁴ Dat' seba – nové pravidlo je darovať sa, slúžiť druhým.⁵⁵

⁵⁴ „¹⁹ Veď ja som skrze zákon zomrel zákonu, aby som žil Bohu. S Kristom som pribitý na kríž. ²⁰ Už nežijem ja, ale vo mne žije Kristus. Ale život, ktorý teraz žijem v tele, žijem vo viere v Božieho Syna, ktorý ma miluje a vydal seba samého za mňa.“ (Gal 2, 19 – 20).

„Nech vás nik nepripraví o víťaznú cenu samoľúbou poníženosťou, uctievaním anjelov a upútavaním pozornosti na to, čo videl, lebo to sa len márne nadúva vo svojom telesnom zmýšľaní ¹⁹ a nedrží sa hlavy, z ktorej celé telo, vyživované a pospájané väzivami a spojivami, rastie Božím vzrastom. ²⁰ Ak ste s Kristom odumreli živlom sveta, prečo sa, akoby ste ešte žili vo svete, podriaďujete nariadeniam: ²¹ „Nechytaj, ani neokús, ani sa nedotýkaj!“ ²² Veď to všetko sa má použiť, a tým zničiť – sú to ľudské príkazy a náuky. ²³ Vyzerá to ako múdrosť v predstieranej nábožnosti, poníženosti a prísnosti voči telu; ale nie je to nič čestné, iba na ukávanie tela. 3, 1 - Ak ste teda s Kristom vstali z mŕtvych, hľadajte, čo je hore, kde Kristus sedí po pravici Boha! ² Myslite na to, čo je hore, nie na to, čo je na zemi! ³ Veď ste zomreli a váš život je s Kristom ukrytý v Bohu. ⁴ A keď sa zjaví Kristus, váš život, vtedy sa aj vy zjavíte s ním v sláve. ⁵ Umŕtvujte teda svoje pozemské údy: smilstvo, nečistotu, vášeň, zlú žiadostivosť a lakomstvo, čo je modloslužba!“ (Kol 2, 18 – 3, 1 – 5).

⁵⁵ „Bolo pred veľkonočnými sviatkami. Ježiš vedel, že nadišla jeho hodina odísť z tohoto sveta k Otcovi. A pretože miloval svojich, čo boli na svete, miloval ich do krajnosti. ² Pri večeri, keď už diabol vnukol Judášovi, synovi Šimona Išariotského, aby ho zradil, ³ Ježiš vo vedomí, že mu Otec dal do rúk všetko a že od Boha vyšiel a k Bohu odchádza, ⁴ vstal od stola, zoblekol si odev, vzal plátennú zásteru a prepásal sa. ⁵ Potom nalial vody do umývadla a začal umývať učeníkmi nohy a utierať zásterou, ktorou bol prepásaný. ⁶ Tak prišiel k Šimonovi Petrovi. On mu povedal: „Pane, ty mi chceš umývať nohy?“ ⁷ Ježiš mu odpovedal: „Teraz ešte nechápeš, čo robím, ale neskôr pochopíš.“ ⁸ Peter mu povedal: „Nikdy mi nebudeš umývať nohy!“ Ježiš mu odpovedal: „Ak t'a neumyjem, nebudeš mať podiel so mnou.“ ⁹ Šimon Peter mu vravel: „Pane, tak potom nielen nohy, ale aj ruky a hlavu!“ ¹⁰ Ježiš mu na to: „Kto sa okúpá, potrebuje si umyť už len nohy a je celý čistý. A vy ste čistí, ale nie všetci.“ ¹¹ Vedel totiž, kto ho zradí, - preto povedal: „Nie všetci ste čistí.“ ¹² Keď im umyl nohy a obliekol si odev, znova si sadol k stolu a povedal im: „Chápete, čo som vám urobil? ¹³ Vy ma oslovujete: „Učiteľ“ a: „Pane“ a dobre hovoríte, lebo to som. ¹⁴ Keď som teda ja, Pán a Učiteľ, umyl nohy vám, aj vy si máte jeden druhému nohy umývať. Dal som vám príklad, aby ste aj vy robili, ako som ja urobil vám. ¹⁶ Veru, veru, hovorím vám: Sluha nie je väčší ako jeho pán, ani posol nie je väčší ako ten, kto ho poslal. ¹⁷ Keď to viete, ste blahoslavení, ak podľa toho aj konáte.“ (Jn 17, 1 – 17).

„My silnejší sme povinní znášať slabosti slabých a nehľadať záľubu sami v sebe. ² Nech sa každý z nás páči bližnemu na jeho dobro a budovanie. ³ Veď ani Kristus nehľadal záľubu v sebe, ale ako je napísané: „*Padajú na mňa urážky tých, čo teba urážajú.*“ ⁴ A všetko, čo bolo kedysi napísané, bolo napísané nám na poučenie, aby sme skrze trpezlivosť a útechu z Písma mali nádej. ⁵ Boh trpezlivosti a potechy nech vám dá,

Zatiaľ čo nadčlovek žije sám pre seba pod prázdnyim nebom, nový človek žije pre druhých pred Božou tvárou. Nadčlovek usiluje o vôľu k moci. Nový človek slobodne odovzdáva sám seba Bohu skrze vieru. Odmieťa všetky formy modloslužby, či už vlastnému ja, prírodným či politickým silám. Podstatou jeho odovzdanosti Bohu stojí na prvom prikázaní lásky k Bohu. „Viera je opakom vôle k absolútnej moci, ktorá chce vládnuť nad ostatnými, ale je aj opakom ľahostajným sklánaním do bezmocnosti, ktorá sa spája s totálnym pochybovaním o vlastnej schopnosti, či právom čokoľvek môcť. Ako slobodná odpoveď spoľahlivému a milosrdnému Bohu, ktorý svoju moc uskutočňuje tým, že dáva priestor druhým, sa viera odlišuje tak od sebasústredenia ako aj sebaodmietania. Trojjediný Boh kresťanskej viery ľuďom ich slobodu nezávidí. Naopak, milostivý Boh dáva slobode moc, pomáha ľuďom postaviť sa na nohy a volá ich k dospelosti a zodpovednosti. Keď je sloboda založená na Božej milosti, ľudia sú oslobodení od nutkania, ako svoju slobodu absolutizovať, taktiež aj od pokušenia utiecť od zodpovednosti slobody a nechať sa len unášať zvodnými prúdmi dejín a kultúry, v ktorej žijú.“⁵⁶

Boží život stojí na nepodmienenej láske (Lk 6, 32 – 36 - cituj). Milovať a nečakať za to odmenu, preto Ježiš hovorí, aby pozývali na hostinu tých, ktorí to nevedia vrátiť. Robiť skutky, kde pravá ruka nevie, čo robí ľavá. Milovať nepriateľov (Mt 5, 4 – 48). Dokonalosť je v láske. Boží život ako ho priniesol Ježiš, priniesol posolstvo zmierenia a odpustenia (Ef 4, 32 Kol 3, 13). Byť pripravený odpustiť (Mt 6, 12 – 14; Mt 18, 32 cituj). Urobiť všetko pre zmierenie. Cesta k jednote. Učeník počíta s tým, že kým bude žiť na zemi, jeho život nebude bez utrpenia.

Nový človek má dynamický charakter. Pavol píše, že sa obnovuje deň čo deň (2 Kor 4, 16) svojím posvätením. Novosť zasiahne nakoniec celý vesmír, ktorý sa premení biblicky povedané na Božie kráľovstvo. Nietzscheho odpudzovala ním chápaná morálka a životný štýl, ktorý človeka odvádzal od pozemskej skutočnosti od nejakej zásvetnej skutočnosti. S tým môžu mať problém aj muži, ktorí sú viac

aby ste jedni o druhých zmýšľali podľa Krista Ježiša, ⁶ a tak jednomyseľne, jednými ústami oslavovali Boha a Otca nášho Pána Ježiša Krista.⁷ Preto prijímajte jeden druhého, ako aj Kristus prijal vás, na Božiu slávu.“ (Rim 15, 1 – 7).

⁵⁶ MIGLIORE, J., D.: *Viera usilujúci rozumieť*. Mlyn Jihlava 2009, s. 49.

pragmatickejší a môžu vnímať v nesprávnej spiritualite, že ide len o modlitbu, návštevu bohoslužieb, odmietnutie pozemských dobier, brzdenie priebojnosti, rozvinutie schopností ap. Kresťan sa môže skutočne vo svete správať veľmi pasívne (Boh sa postará) ako možno vnímať v kvietizme, politicky neangažovaných spiritualitách, v radikálnom fundamentalizme, kde sa podceňuje konanie dobrých skutkov. Iný prístup je, keď si veriaci povie: Pomôž si človeče, aj Pán Boh ti pomôže. Problém tohto prístupu je, že takto veriaci človek môže upadnúť do presvedčenia, že ak nevyužije len svoj potencióál, nedosiahne nič v živote. Nevedomie kladie dôraz na svoju aktivitu. Ak sa mu jeho podnik podarí, celú záležitosť odbaví krátkou modlitbou, ak vôbec. Aký základ by mala mať spiritualita nového človeka, ktorá by rešpektovala ľudskú originalitu, slobodu, potencióál a zároveň by otvárala pre pôsobenie Boha? Riešenie ponúkol sv. Ignác z Loyoly, ktorý radil: „Modlite sa tak, akoby všetko záviselo od Boha, a pracujte tak, akoby všetko záviselo od vás.“⁵⁷ Spiritualita postavená na takomto základe dáva priestor pre Božiu aktivitu aj slobodu človeka.

Záver

Základný rozdiel medzi nadčlovekom a novým človekom je, že prvý je produktom zmeny vedomia, ktoré sa stáva, emancipuje od Boha, večnej filozofie a večných hodnôt. Nadčlovek je individualista i moralista žijúci ponad tradičné chápanie dobra a zla. Nový človek prišiel s Kristovým posolstvom. Nie je produktom vývoja vedomia, ale dielom milosti. Spojenie s Kristom explicitne skrze krst, ale najmä viera ho pohýna k pomoci marginálnym osobám.

Podstatou nového človeka je láska a zodpovedný život v nádeji. Nový človek očakáva dovŕšenie svoje i vesmíru v absolútnej budúcnosti, bez toho, aby upadal do pasivity. Očakáva absolútnu budúcnosť, bez zla, chorôb, vojen, smrti. Jeho nový život spočíva v sebaobetovaní, angažovanosti, odmietnutia pasivity, pritakávaníu mase.

⁵⁷ *Výrok pripisovaný svätému Ignácii z Loyoly; porov. Peter de Ribadeneya, Tractatus de modo gubernandi sancti Ignatii, c. 6, 14: MHSI 85, 631. In Katechizmus Katolíckej cirkvi, § 2834.*

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- AUROBINDO: *Nadčlovek in Satja*, nulté číslo 1996.
- BEINERT, W.: *Malé dejiny kresťanského myšlen*. Karmleitánske nakladateľství Kostelní Vydří 2012.
- CONY, J.: *Osho Rahneesh e il suo movimento*, ELEDICI Torino 1999.
- DE LUBAC H.: *Mistica e mistero cristiano. Opera omnia 6*, Jaca Book Milano 1979.
- DŽIBRÁN, CH: *Prorok. Prorokova zábrada*. Gardenia. Bratislava 1993.
- EVOLA, J.: *Jezdit na tygru*, Triton 2009.
- EVOLA, J.: *Metafyzika Sexu*, Volovox Globator 2009.
- EVOLA, J.: *Meditazioni delle vette. Scritti sulla montagna*, Mediterranee 2003.
- FOUCAULT, M.: *Truth, Power, Self: an Interview with Michel Foucault*. In *Technologies of the Self*. The
- GOODRICK-CLARKE, N.: *Černé slunce*. Eminent 2010.
- MARCELLI, M.: *Michel Foucault alebo stat'sa iným*, Filozofia do vrecka, Bratislava 1995.
- MIGLIORE, J., D.: *Víra usilující rozumět*. Mlyn Jihlava 2009.
- NIETZSCHE F.: *Tak pravil Zaratrustra*, Votobia Praha 1992.
- OSHO: *Duchovne nerhodný mystik. Autobiografie*, Eugenika 2011.
- ORIGENE: *Omēlie sulla Genesi*, Roma 1992.
- RUDHYAR, D.: *Za hranicemi individualismu. Psychologie transformace*. Půdorys: Praha 1995.
- SATPREM: *Šrí Aurobindo alebo putovanie vedomia*, Opava 1994.
- Slovník biblické teologie*, ed. Xavier léon –Dufour, 1991.
- SMITH, CH. – KOCH, R.: *Samovražda Západu*, Inaque.sk 2011.
- SOLOVJOV, V.: *Idea nadčlověka*, Votobia Praha 1997.
- STEINER, R.: *Má cesta životem*, Michael 2000.
- STEINER, R.: *Fridrich Nietzsche, bojovník proti svojej dobe*, Kalligram Bratislava 2012.
- ZWEIG, S.: *Boj s démonom*. Nakladatelství Olomocu 2001.
- VRÁNA, K.: *Dialogický personalizmus*, Praha 1996.
- Výrok pripisovaný svätému Ignácii z Loyoly; porov. Peter de Ribadeneya, Tractatus de modo gubernandi sancti Ignatii, c. 6, 14: MHSI 85, 631. In Katechizmus Katolíckej cirkvi, § 2834.*

PERSONALISTICKÉ SÚVISLOSTI MORÁLNEJ KOMUNIKÁCIE V SÚČASNEJ SPOLOČNOSTI. KONTEXT SOCIOLOGICKÝCH TEÓRIÍ.

Kamil KARDIS

Abstract: *The social life is subordinated logic and idea of several options and selections. The values, norms, behavior patterns, life orientations in traditional societies are consider as always changeable or archaic and dated. The value system is moving from authoritativeness (e.g. obligation feeling, responsibility, self-sacrifice, solidarity) to individual criteria (personal realization, success, freedom, self realization).¹ Autonomy anxiety, independence and separateness in the context of post modernity are becoming elementary life experience. Net of interpersonal contacts, interactions and relationships is not defined by origin or residence, but it is becoming matter of free choice and status in market place. The aim of this study is sociologic analysis of modernity results from which is put accent on human being crisis and its displays in different dimension of social life.*

Sociologická teória v kultúrno–historickom kontexte sociálnej zmeny. Od scientizmu k explózii paradigiem.

Sociológia ako veda sa vyvíjala postupne a bola následkom dlhého procesu spoločenských, politických, kultúrnych a ekonomicko–hospodárskych zmien v Západnej Európe. Tieto zmeny vyvolávali nové podoby javov a procesov uskutočňujúcich sa v ľudských kolektívoch. Špecifickou črtou tohto obdobia bolo prenesenie, aplikovanie na sociálnu oblasť novovekej vedeckej perspektívy, prítomnej vo vzťahu k svetu prírody – v astronómii, fyzike, chémii, biológii. Tento moment dáva začiatok sociológii. Vedecký charakter sociológie je preto zrejímavý už od začiatku jej vzniku.²

Sociológia ako vedecká disciplína mala ponúknuť overené odpovede na niekoľko otázok: „Aká je situácia spoločnosti v skutočnosti?“ (v tejto oblasti úlohou sociológie bolo spochybniť

¹ MARIANŃSKI, J.: *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Lublin, 2006, 11-

12. HERR, T.: *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*. Kraków, 2001, s. 353-355.

² SZACKA, B.: *Wprowadzenie do socjologii*, s. 23-25.

a prekonať rôzne mýty a stereotypy, ktoré sa vyskytovali v každodennom ľudskom živote, bežnej realite. Sociológia mala predovšetkým overovať fakty a hľadať pod povrchom skryté hlbšie aspekty sociálnej reality. Z druhej strany mala skúmať nezámerné dôsledky konania). Ďalšia otázka znela: „Prečo je to takto?“ V odpovedi na túto otázku sociológia mala hľadať príčiny a odkrývať hlboké mechanizmy rôznych sociálnych javov, poukazovať na ich prepojenosť s inými javmi. Tretou otázkou, na ktorú táto vedecká disciplína hľadala odpoveď, bolo: „Ako to bude so spoločnosťou v budúcnosti?“ V odpovediach na túto otázku nejde o prorockú funkciu sociológie, ale o logické dôsledky odkrytia mechanizmov a zákonov, ktorými sa riadi spoločnosť, o tendencie a sociálne prognózy. Praktické aspirácie sociológie znamenali snahu pozitívne zmeniť spoločnosť, aby smerovala správnym smerom a dosahovala stabilitu a rovnováhu. Adresátmi týchto odporúčaní boli politici, administrátori, ktorí riadili spoločnosť, ako aj obyčajní ľudia, aby sa lepšie orientovali v spoločnosti a dosahovali kvalitnejšiu úroveň života.³

Sociológia ako veda nemá dlhú tradíciu. Ako veda sa vyvinula na začiatku 19. stor. ako odpoveď na meniacu sa spoločenskú situáciu. Klasické sociologické teórie, ktoré sú predmetom analýzy obsiahnutej v tejto časti monografie boli kľúčové pre vznik a formatívne obdobie jej vývoja. Ich prínosom bolo vytvorenie základného pojmového rámca a metateoretických predpokladov, metodologických princípov, interpretačných nástrojov, nárokov a cieľov. Konkrétnejšie, klasické teórie reflektujú a vysvetľujú dramatické premeny európskych spoločností: prechod od predindustriálnych spoločností k industriálnym kapitalistickým, formovanie národných štátov, triedne konflikty, sekularizácia, odcudzenie, sociálna evolúcia či revolúcia. Na túto situáciu reagovali zakladatelia sociológie: August Comte, Herbert Spencer, Karl Marx, Émile Durkheim, Max Weber, Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Vilfredo Pareto. Aj keď máme dočinenia s rozdielnymi dielami a paradigmami, predsa v nich môžeme pozorovať spoločný referenčný rámec prechodu od jednej formy a typu spoločnosti k inému, novému.⁴

³ SZTOMPKA, P.: *Sociológia*, s. 20-21.

⁴ ŠUBRT, J. – BALON, J.: *Soudobá sociologická teorie*. Praha, 2010, s. 9-11.

Práce sociologických klasikov rozpracovali pojmový rámec, teoretické a metodologické predpoklady, načrtli základné interpretačné nástroje, nároky a ciele. Pokusom o ich syntézu, spracovanie, rekonštrukciu a transformáciu boli diela moderných sociológov v polovici 20. stor. Bolo to predovšetkým dielo T. Parsonsa „*The Structure of Social Action*“, ktoré je považované za zakladajúce dielo modernej sociologickej teórie. Dominantné postavenie štrukturálneho funkcionalizmu v analyzovanom období prinieslo na nejaký čas stabilizáciu a precízne vymedzenie predmetného okruhu a cieľa sociológie na severoamerickom kontinente. Sociológia sa snaží ponúknuť objektívne a hodnotovo neutrálne poznanie. Pozorovateľná je snaha o prekonanie ideologickej fázy jej vývoja, ktorá bola príznačná pre diela *Klasikov*. Tento odchod od diel zakladateľov nie je chápaný ako diskontinuita vo vývoji odboru, ale jeho syntetická stabilizácia.

J. Šubrt toto obdobie nazýva obdobím ortodoxného konsenzu, v ktorom prevládala paradigma štrukturálneho funkcionalizmu, rozvíjaného T. Parsonsom a R. Mertonom. Táto stabilita netrvalá však večne. Objavili sa totiž alternatívne koncepty (fenomenologická sociológia, hermeneutika, symbolický interakcionizmus, etnometodológia, neomarxizmus, kritická sociológia, reflexívna sociológia, štrukturalizmus a postštrukturalizmus). Sedemdesiate roky priniesli prenesenie intelektuálneho centra sociológie z USA do Európy a odchod od ortodoxného konsenzu. Pluralistická európska alternatíva zapríčinila deprofesionalizáciu sociálnych vied a spochybnenie pozitivisticko–empirických koncepcií vedy. Dochádza k rozšíreniu predmetných a tematických okruhov sociológie, inovácií pojmového rámca a fragmentácii žánru.⁵ Túto rôznorodosť zapríčiňuje najmä ich rôzna miera všeobecnosti, t.j. najmä fakt, že mnohé z nich majú charakter tzv. *teórií stredného dosahu*. Teória stredného dosahu je termín, ktorý sa v sociológii používa na označenie teórie s menšou mierou všeobecnosti, t.j. na označenie čiastkovej teórie. Za hlavné klasické sociologické teórie sa pokladajú predovšetkým: funkcionalizmus, teória konfliktu a interpretatívna sociológia.

⁵ ŠUBRT, J. – BALON, J.: *Sondová sociologická teorie*. Praha, 2010, s. 11-13.

Osemdesiate roky 20. stor. v rámci sociologickej teórie sa vyznačovali na jednej strane návratom k veľkým teoretickým pokusom o syntézu doterajších prístupov, na druhej strane vzostupom tzv. postmodernej rétoriky. Podstatnou črtou tohto diferencovaného zamerania je odmietanie všeobecnej pravdy a univerzálnej morálky, historických i ideologických normatívnych perspektív. Predstavitelia, reprezentujúci postmodernú rétoriku, odchádzajú od vernosti scientistickej tradície sociológie a ponúkajú problematiku a argumenty charakteristické pre iné typy reflexie: filozofickú, morálno-etickú, sociálno-didaktickú, ideologicko-politickú. Sociológia v ich ponímaní sa skôr stáva filozofickou, či ideologickou reflexiou príznačnou skôr pre humanitné vedy. Zameriava sa na význam, sociálnu konštrukciu reality a jej relativistickú reinterpretáciu. Spochybňuje vedeckú analýzu spoločnosti vzhľadom na jej fragmentárnosť, atomizáciu, tekutosť a náhodnosť zmien.⁶

Kríza postmodernej kultúry – personalistické súvislosti

Predmetná literatúra sa domnieva, že kontextom súčasných sociologických teórií je obdobie postmodernity, ktoré vychádza z nasledovných predpokladov:

Paradigma postmodernej spoločnosti sa zakladá na nasledovných premisách:

1. Stredom pozornosti postmoderného človeka sa stáva konzum ako najvyšší cieľ a hodnota jeho života. Jednotlivec prijíma rolu konzumenta, aj keď neprodukuje materiálne dobro;⁷ Z pohľadu kultúry je to spoločnosť, ktorá za jednu z najväčších hodnôt považuje pocit šťastia. Je taktiež spoločnosťou, v ktorej spotreba slúži zároveň ako komunikačný prostriedok a spôsob sociálnej identifikácie. Spotreba je teda súčasťou procesu hľadania šťastia a umožňuje merať jeho intenzitu – čím vyššia spotreba, tým vyššia miera

⁶ *Współczesne teorie socjologiczne*. Ed. A. Jasińska-Kania, a kolektív. Warszawa, 2006, s.17-18. http://www.pan.poznan.pl/nauki/N_412_01_Sztompka.pdf. 20.11.2013. ŠUBRT, J. – BALON, J.: *Soudobá sociologická teorie*, s. 13-14.

⁷ BARBER, B.: *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i polyka obywateli*. Warszawa, 2008, s. 275.

uspokojenia, a teda i predpoklad dosiahnutia šťastia.⁸ Keller v diele *Až na dno blahobytu* píše: „*Ich mentalita núti ľudí, aby konzumovali stále viac, pretože to, čo už raz spotrebovali ich prestáva uspokojovať. Pominuteľné užívanie konzumných statkov a ich skorá výmena za statky nové vytvára bezvýhodiskový kolobeh spotrebného nakupovania. Je logické, že akokoľvek vyspelá výroba a akokoľvek vyspelý ekonomický rast nemôže v týchto podmienkach definitívne uspokojiť nikoho.*“⁹

2. Kľúčovú úlohu v postmodernej spoločnosti zohrávajú informácie a ich obeh, masovokomunikačné prostriedky, ktoré vytvárajú akúsi virtuálnu realitu.

3. Jednotlivci v postmodernej spoločnosti sú čoraz v menšej miere viazaní na jednu profesiu a teritórium. Ich životný štýl¹⁰ nadobúda podobu kočovného spôsobu života, v ktorom neustále hľadajú svoju identitu a zmysel.¹¹

4. V súčasnej postmodernej spoločnosti zanikli akési dávne metanarácie. Čoraz viac je presadzovaná myšlienka a téza o konci veľkých rozprávaní – metanarácií a myšlienka o radikálnej pluralite. Jean F. Lyotard hovorí, že na základe negatívnych historických skúseností môžeme vidieť stroskotaný projekt moderny.¹² Projekt moderny stroskotal aj napriek tomu, že bol legitímny pomocou veľkých rozprávaní o emancipácii ľudstva. Podobne uvažuje aj francúzsky teoretik spájaný s postmodernizmom Jean Baudrillard. Podľa neho moderná spoločnosť už prežila. Významným momentom podľa neho je symbolický rozpad všetkých sociálnych vzťahov, ku ktorému dochádza vďaka ovládnutiu kódu, v dôsledku čoho nastáva revolúcia kapitalistického systému porovnateľná s priemyselnou revolúciou. V konzumnej spoločnosti jednotlivci radi zapadajú do roly a vkladajú objekty do kategórií, používajú systémy objektov – zariadenie domu, prístroje, módné doplnky a podobne. Okrem toho spotrebiteľia tiež konzumujú znaky, znaky módy

⁸ SZTOMPKA, P.: *Sociológia*, s. 563-564. KARDIS, K.: *Vybrané prístupy súčasnej sociológie*. In: Zborník religionistických a sociologických štúdií. 1/2011 Prešov 2011, s. 217-233.

⁹ KELLER, J.: *Až na dno blahobytu*, s. 34.

¹⁰ FROMM, E.: *Mieč czy byt*. Poznań, 1995, s. 70.

¹¹ BAUMAN, Z.: *Płynna nowoczesność*. Kraków, 2006, s. 44. SZACKI, J.: *Historia myśli socjologicznej*, s. 916-917.

¹² LYOTARD, J. F.: *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*. Warszawa, 1997, s. 161.

a odlišnosti, napr. značkové produkty. Významným objektom spotreby nie je materiálna stránka vecí, ale *image*, znak alebo symbol, ktorý získava svoju odlišnosť v porovnaní s inými znakmi – obchodných alebo módných, v rámci určitého systému. V tejto súvislosti Baudrillard poznamenáva, že spotreba, význam, poznatky, vedomosti a celá oblasť sa stala strategickým prvkom a ľudia sú mobilizovaní ako spotrebitelia. Spotreba sa stáva strategickým prvkom prežitia kapitalizmu a súčasne sa dostáva do absolútneho obmedzenia a v podobe výroby.¹³

5. V postmodernej spoločnosti absentuje jednotný kultúrny kanón a prevláda trvalý a neodstraniteľný pluralizmus kultúr, kultúrnych a sociálnych tradícií, ideológií a životných štýlov. V súčasnej spoločnosti dochádza k relativizácii základných pravidiel, noriem a hodnôt spoločnosti. Zdá sa, že neexistujú objektívne hodnoty a absolútna pravda. Preto všetko sa stáva relatívne. Získavajú význam individuálne hodnoty, spojené so zabezpečovaním potrieb a ambícií jednotlivca a strácajú na význame hodnoty, ktoré tvoria základ celej spoločnosti, okolo ktorých sa vytvára konsenzus, ktorého cieľom je realizácia spoločného dobra všetkých jednotlivcov, skupín a vrstiev.¹⁴

6. Pre postmodernú spoločnosť je charakteristická kríza identity, keďže dochádza v nej k úpadku všetkých tradičných referenčných skupín: trieda, lokálne spoločenstvo, národný štát, cirkvi.

7. Postmoderná spoločnosť prestáva byť akýmsi celkom, systémom, stráca svoju štruktúru založenú na fungovaní tradičných inštitúcií a prijíma podobu akejsi masy, ktorá sa skladá z individuálnych atómov, sledujúcich vo všetkom iba svoje partikulárne záujmy a ciele.¹⁵

Na tomto mieste je však nevyhnutné poznamenať, že paradigma postmodernej spoločnosti, rozvíjaná v dielach popredných a tzv. *politicky korektných* autorov, takých ako Z. Bauman, A. Giddens, J. Lyotard je skôr utopistickou reflexiou na tému kondície súčasnej

¹³ HARRINGTON, A.: *Moderní sociální teorie*, s. 350-351.

¹⁴ SZACKI, J.: *Historia myśli socjologicznej*, s. 916-917. KARDIS, K.: *Wpływ anomii wartości na proces dezintegracji społeczeństwa w świetle nauczania społecznego Jana Pawła II*. In: *Osoba i dzieło ojca świętego Jana Pawła II*. Studium wybranych problemów. Red. P. Marzec, J. Nikolajew, Tomaszów Lubelski – Lublin, 2009.

¹⁵ SZACKI, J.: *Historia myśli socjologicznej*, s. 917-918.

spoločnosti, ktorá neberie do úvahy sociokultúrny kontext jednotlivých európskych krajín a rozdiely medzi nimi. Medziľudský priestor a sociálny život, ktoré vymedzujú mikrologické a makrologické dimenzie spoločnosti sa nedajú ukotviť v evolucionistickej schéme prechodu od tradičnej k modernej, a od modernej k postmodernej schéme a zmene. Osoba, v celej svojej integrite telesno – psychicko -duchovných daností, ktorá vytvára spoločnosť skrze medziľudský priestor každodenného života, je nevyspytateľná. Aj procesy prebiehajúce v súčasnej spoločnosti potvrdzujú túto skutočnosť. Pozorujeme v nej skôr ambivalenciu a indeterminizmus ako lineárny modul vývoja spoločnosti od primitívneho k dokonalému, od tradičnej, cez modernú k postmodernej spoločnosti. Francúzsky sociológ M. Maffesoli tvrdí: „*Postmoderna - to je špirála, ani nekonečná rovná čiara vývoja, ani kruh, v ktorom sa všetko opakuje. Dnešní ľudia chcú prevziať to dobré z technológií a spojiť to s tradičnými hodnotami. Mobily, na ktoré sme si zvykli, nám slúžia hlavne na kontakt s našimi súkmeňovcami. Zbromažďujeme sa okolo nich tak ako kedysi kmene okolo totémov. Volám to dynamické zakorenenie. Máme potrebu opäť prislúchať k národu, regiónu, miestu, na ktorom žijeme, ale vo veľkom využívame aj internet. Chceme všetko, máme veľmi materialistické túžby po potešení tela, ale láka nás aj duchovnosť, dobrovoľníctvo. Pre mňa je postmodernita ako oxymoronom – chceme to aj to“.¹⁶*

Koniec koncov 20 storočie je plné príkladov tejto niekedy schizofrenickej utópie modernizmu. Modernizmus ukázal svoju zvrátenú tvar skrze pôsobenie moderného, osvieteného človeka, nadčloveka alebo aj už akéhosi boha, ktorý uveril v chybnú antropológiu šírenú viacerými filozofmi novoveku. Tu zároveň spočíva aj to riziko spájané s ideológiou modernizmu a postmodernizmu. Nie moderna, pokrok, alebo kapitalizmus produkuje riziká v podobe globálnej chudoby, hladu, nerovnosti, finančnej a hospodárskej krízy, etnických konfliktov a vojen, dezintegrácie rodiny a porušovania ľudských práv. Zodpovednosť nesie *nadčlovek (desocializovaný a depersonalizovaný)* a spoločnosť unášaná ideológiou konzumizmu, materializmu a chybných antropológií, ktoré redukujú človeka na telesnú, fyzickú či skôr zvieraciu bytosť. Na

¹⁶ <http://www.sme.sk/c/6328934/sociolog-michel-maffesoli-sme-ludske-zvierata.html#ixzz2pwdJUqsU>.08.01.2014.

tomto mieste použijem citát spomínaného sociológa: *Proces, ktorý aktuálne prebieha v spoločnosti, nazývam homeopatizáciou animality. To divoké v nás sme integrovali do reklamy, do humoru, techno, blackmetalovej či gotickej hudby. Aj súčasná choreografia má v sebe plno zvieracích prvkov. Začíname si uvedomovať, že sme síce ľudskými, ale stále len zvieratami, že nemáme len rozum, ale aj inštinkty.*¹⁷

Takáto spoločnosť zneužíva modernitu, pokrok a technológie na deštrukciu iných pod rúškom demokracie, slobody ženy, rovnoprávnosti. Uskutočňuje genocídu miliónov nevinných životov, toleruje zvrhlosť (v podobe legalizácie homosexuálnych párov a ich chápania ako manželského páru, aplikáciu sexuálnej výchovy, ktorá privádza mladých ľudí k závislostiam na porno alebo chybné definícii pohlavia ako sociokultúrnej danosti) deviáciu a takto smeruje k svojmu zániku. V zmysle tejto ideológie rod (angl. gender) vyjadruje sociálne a kultúrne konštruovanú rolu, priradenú mužom a ženám. Je to súbor vlastností, činností a znakov, ako sa ako muži a ženy utvárame a prezentujeme. Rod sa formuje na základe výchovy, vzdelania, pod vplyvom prostredia, očakávaní, jazyka, atď. a je **časom a kultúrami meniteľný**.¹⁸ Prioritou tejto „nevinnej“ rodovej ideológie je *implementovanie programov a osvetových aktivít, ktoré zabezpečia vykorenenie tradičných stereotypov o rodových rolách mužov a žien v rodine, na trhu práce, v zdravotníckom sektore, akademickej obci, politike a v spoločnosti ako takej so špeciálnym dôrazom na oblasť vzdelávania vrátane sexuálnej výchovy a výchovy k plánovanému rodičovstvu.*¹⁹

Tento kultúrny prevrat nemecká sociologička G. Kuby definuje ako pokus o vytvorenie autonómneho, manipulovateľného, kontrolovateľného človeka. Tento pokus je sprevádzaný nasledovnými ideológiami:

¹⁷ <http://www.sme.sk/c/6328934/sociolog-michel-maffesoli-sme-ludske-zvierata.html#ixzz2pwdJUqsU.08.01.2014>.

¹⁸ <http://www.instituttr.sk/elearning/>

¹⁹ <http://www.eldhwen.sk/ideologia-gender-dotyka-sa-ma/> CEDAW - Výbor pre odstránenie všetkých foriem diskriminácie žien/OSN.27.11.2013.

- Maltuzianizmus²⁰ – prichádza z myšlienkou redukcie svetovej populácie, ktorá rastie údajne rýchlejšie než výroba potravín. Malthus tvrdí: „Človek, ktorý sa narodí do už obsadeného sveta a jeho rodina nemá prostriedky na jeho obživu alebo spoločnosť nepotrebuje jeho prácu, takýto človek nemá ani najmenšie právo žiadať akýkoľvek podiel potravy a je naozaj na zemi prebytočný. Na veľkej hostine prírody vôbec nie je preňho prestreť. Príroda mu velí odstúpiť a nemešká sama vykonať tento povel – či už chorobami, biedou a smrťou, alebo celosvetovým úsilím kontrolórov populácie tam, kde nestačí prirodzené decimovanie“.²¹
- Eugenika – prichádza z myšlienkou vytvorenia dokonalej spoločnosti a ľudstva skrze uplatnenie princípov sociálneho darvinizmu a odstránenie rôznymi spôsobmi (plynové komory, eutanázia, potraty, hormonálne potratové lieky) zo spoločnosti slabších rás, medzičlánkov a zhubných, nežiadúcich pre dokonalú spoločnosť elementov, ktorými sú choré, hendikepované, staré, postihnuté osoby.
- Vplyvné osobnosti, ktoré sa svojimi ideami a metódami snažili o totálnu dekonštrukciu sociálnej reality.
- Komunizmus – ako ideológia zla, ktorá sa snažila o deštrukciu rodiny ako prirodzenej inštitúcie spoločenského života, ako aj náboženstva, jediného zdroja nemennej a absolútnej pravdy preto aby vytvoriť na zemi akýsi utopistický raj a beztriednu spoločnosť.
- Feminizmus – ako ideológia a hnutie, ktoré sa snaží rozbiť prirodzený vzťah lásky medzi mužom a ženou a vyslobodiť ženu z „otroctva“ manželstva a materstva. Na Slovensku, tieto zhubné ideí šíri manipulačným a zavádzajúcim spôsobom *Spoločnosť pre plánované rodičovstvo a Výbor pre rodovú rovnosť*. Predstavitelky týchto inštitúcií propagujú myšlienky priekopníčky genocídy nevinných detí a eutanázie Margaret

²⁰ Anglikánsky pastor Thomas Robert Malthus (1766-1834) je autorom populačného zákona, podľa ktorého musí dochádzať k hladomorom, lebo obyvateľstvo rastie geometrickým radom (2-4-8-16 atď.), no produkcia potravín iba aritmetickým (1-2-3-4 atď.). Aby sa tomu zabránilo, musí sa znížiť pôrodnosť. Pórov. KUBY, G.: *Globálna sexuálna revolúcia*. Bratislava, 2013, s. 38.

²¹ KUBY, G.: *Globálna sexuálna revolúcia*, s. 38-39.

Sangerovej²² (ktorej životným poslaním bolo eliminovať neželané časti svetového obyvateľstva propagovaním a legalizovaním antikoncepcie, sterilizácie a potratu)²³, na svojej webovej stránke a na blogoch propagujú hormonálnu antikoncepciu ako *bezpečnú metódu*, potratovú politiku, *sexuálnu výchovu a reprodukčné zdravie na všetkých stupňoch škôl, práva slobodnej voľby mužov a žien rozhodovať o svojom reprodukčnom zdraví, sexuálnom živote a potomstve*. Uniká im však elementárny fakt, že človek – muž a žena nie sú pánmi a majiteľmi ľudského života. To sa týka aj spoločnosti, ktorá nie je tvorcom života, človeka, ani základných hodnôt. Od prirodzenosti úlohou ženy a muža je chrániť život, a nie ničiť ho a zabíjať (aj keď môžeme použiť tu také pojmy ako prerušenie tehotenstva, asistovaná samovražda, alebo iné humánne termíny).²⁴

- Homosexuálne hnutie, ktoré sa snaží o spochybnenie rodiny založenej na heterosexuálnom zväzku muža a ženy, spoločenstva lásky a integrálneho vývoja dieťaťa. Táto ideológia (disponuje obrovskými finančnými prostriedkami a je podporovaná viacerými politickými stranami ako aj mediálnym vplyvom), ktorá sprevádza pôsobenie týchto hnutí sa snaží pod rúškom predchádzania domáceho násillia, tyrania a zneužívania detí, tolerancie a ľudských práv predstavovať tradičnú rodinu ako prežitok, zdroj patológie a násillia.²⁵ Ako uvádza významný slovenský sociológ Jozef Matulník, pozorujeme časté tendencie označovať za rodinu rozličné iné formy spolužitia, rozličné „alternatívne životné štýly“ (alternatívne voči rodine založenej na trvalom zväzku muža a ženy). Niektorí autori pritom hovoria o „pluralite rodinných foriem“. Toto zavádzajúce

²² Margaret Sangerová, zakladateľka organizácie *Planned Parenthood of America* a čestná prezidentka organizácie *International Planned Parenthood*, ktorá od roku 1917 redigovala časopis *The Birth Control Review*. Na tejto báze sa zhromažďovali prostriedky pre financovanie výskumu a vývoja moderných antikoncepčných prostriedkov. MATULNÍK, J., PASTOR, K.: *Pokles pôrodnosti na Slovensku ako deviacia a ako výskumný problém*. „Sociológia“ 29:(1997) (5), s. 553.

²³ KUBY, G.: *Globálna sexuálna revolúcia*, s. 38-40.

²⁴ Túto kultúru smrti šíri spomínaná autorka na Slovensku prostredníctvom takých webových stránok ako: <http://rodicovstvo.wordpress.com/about/ciele/>. <http://www.olga.sk/>. 11.01.2014.

²⁵ KUBY, G.: *Globálna sexuálna revolúcia*, s. 38.

označenie (v duchu akej si dekonštrukcie systému hodnôt, na základe ktorej to, čo je nenormálne a kedysi považované za deviantné je dnes označované pojmom alternatívna forma spoluzitia, voľný zväzok, kohabitácia, homosexuálne manželstvo, partnerstvo) je sprevádzané ideou a snahou o reinterpretáciu podstaty, definícií rodiny ako prirodzenej inštitúcie spoločenského života, založenej na manželskom zväzku muža a ženy, spoločenstva lásky, vzájomnej oddanosti, vernosti a dôvery.²⁶

Významný americký politológ Patrick J. Buchanan vidí myšlienkový zdroj zhubnej v svojich dôsledkoch pre súčasnú spoločnosť dôsledkov postmodernej sociálnej a kultúrnej revolúcie v pôsobení neomarxistickej filozofii Frankfurtskej školy. Jej predstavitelia: György Lukács, Antonio Gramsci, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Max Horkheimer, Wilhelm Reich, Erich Fromm a Jürgen Habermas v praxi realizujú Marxov ideál beztriednej spoločnosti skrze aplikáciu, šírenie postmodernej kultúry do spoločenského poriadku vyspelých západných spoločností. Ako uvádza v svojom článku slovenský sociológ R. Kollár, ich revolučná teória vytvorená syntézou Freudovej psychoanalýzy a Marxovej filozofie známa ako „sekulárny humanizmus“, „kritická teória“, „správa vo fľaši“, či „kultúrny marxizmus“ a založená na myšlienke „dlhého pochodu inštitúciami“, zahŕňa zničenie inštitúcie rodiny, odkresťančenie spoločnosti (dezintegráciu morálky založenej na židovsko-kresťanskej hodnotovo-ideovej doktríne), zrušenie akýchkoľvek sexuálnych obmedzení a deštrukciu tradícií, vlastníctva a kapitalizmu.²⁷ Zároveň spomínaný autor privoláva slová Buchanana, ktorý konštatuje nasledovné: „V prípade smrti Západu musí byť Frankfurtská škola vedená ako hlavný podozrivý a najdôležitejší spoluvinník. Propagandistický útok na rodinu, ktorý obhajovala, prispel k jej zrúteniu. (...). Oslobodenie žien od tradičných rolí manželky a matky, za ktoré Frankfurtská škola medzi prvými bojovala, viedlo k zľahčeniu a zníženiu významu týchto rolí v (...) spoločnosti. Milióny západných žien dnes zdieľajú s feministkami

²⁶ MATULNÍK, J.: *Oslabenie rodiny v súčasnosti na Slovensku*. In: <http://www.mostykrodine.sk/mosty5.pdf>.13.01.2014.

²⁷ KOLLÁR, R.: *The Ideological Dimension Of Second Demographic Transition*. In: *Rodzina wobec wyzwań współczesności*. Ed. J. Mierzwa. Warszawa, 2011, s. 139-145.

nepriateľstvo voči manželstvu a materstvu. Milióny si osvojili program hnutia a nemajú v úmysle sa vydať a netúžia mať deti. Ich (...) oddanie sa cestám sexuálnej revolúcie, znamenalo odklad manželstva. Na našej rozvodovosti a pôrodnosti sa ukazuje, že dokonca aj uzavreté manželstva sú menej stabilné a menej plodné. U európskych národov, ktorých počet obyvateľov sa znižuje, je používanie antikoncepčných prostriedkov takmer všeobecne rozšírené, a to dokonca aj v tradičných katolíckych krajinách. Antikoncepcia, sterilizácia, interrupcia a eutanázia sú štyri faktory kultúry smrti. (...). Z antikoncepčnej tabletky a prezervatívu sa stali kosák a kladivo kultúrnej revolúcie.“²⁸

M. Fforde deštrukciu postmodernej kultúry spája s antropológiami, ktoré prestali zohľadňovať zakotvenosť človeka v transcendentne, jeho negáciu v živote človeka, čo doviedlo k prežívaniu prázdnoty a úplnej márnivosti. Fforde hovorí o falošných antropológiách, ktoré neuznávajú dušu v človeku, ale prijímajú model „materialistickej matrice“ človeka. Tým je stále viac vytláčaný model človeka ako bytosti s dušou stvorenou Bohom tzv. „spiritualistický“ model. Materialistická matrica pôsobí proti spoločenstvu tým, že podporuje životný štýl sebeckého individualizmu a tak oslabuje vzťahy medzi ľuďmi. Konkrétnymi prejavmi rozpadu väzieb medzi ľuďmi je kultúrny rozpad: rozvoj vulgárnosti v politike, nárast osamelo žijúcich ľudí, pokles účasti vo voľbách, úpadok morálky, rozmach kriminality, kríza rodiny.²⁹ V kontexte tejto poslednej črty desocializácie pozorujeme narastajúci trend spochybňovania základnej hodnoty rodiny a jeho prienik aj do slovenskej spoločnosti. Na základe zrealizovaných J. Matulníkom celoslovenských reprezentatívnych sociologických výskumov vyplýva, že, citujem: mnohí obyvatelia majú k manželstvu pomerne zložitý a možno i rozporuplný vzťah. Na jednej strane je len málo takých, ktorí považujú manželstvo za zastarané a malá časť respondentov nesúhlasí s názorom, že manželstvo je zväzok muža a ženy, ktorý by sa mal uzatvárať na celý život. No na druhej strane sa väčšina prikláňa i k názoru, že „je jedno, či partneri žijú v manželstve alebo

²⁸ BUCHANAN, P. J.: *Smrt Západu. Jak vymírání obyvatel a invaze při stěhování ohrožují naši zemi a civilizaci*. Praha, 2004, s. 128. Porov. KOLLÁR, R.: *The Ideological Dimension Of Second Demographic Transition*, s. 139-145.

²⁹ FFORDE, M.: *Desocializácia. Kríza postmodernity*. Bratislava, 2010, s. 23-25.

nie, hlavne ak im to kľape“, čím stavajú kohabitáciu na jednu úroveň s manželstvom. Z výsledkov týchto výskumov tiež vyplýva, že obyvatelia Slovenska majú veľmi benevolentný postoj ku kohabitáciám i k sexuálnym stykom neplnoletých.³⁰ V tomto kontexte jednoznačnú definíciu rodiny poskytuje dokument z konferencie: Dialóg civilizácií Svetového verejného fóra (WPF) z roku 2010, s ktorou sa stotožnili i účastníci Moskovského demografického summitu, ktorý sa konal v roku 2011 a zúčastnili sa ho významní vedci, politici, novinári i zástupcovia mimovládnych organizácií zo 65 krajín. Rodina je základnou jednotkou (základným elementom spoločnosti) s týmito inherentnými charakteristikami: zväzok muža a ženy (podľa článku 16 Všeobecnej deklarácie ľudských práv); dobrovoľný charakter vstupu do manželstva; spoločné bývanie manželov a vedenie domácnosti; vstup do manželstva prostredníctvom procedúry potvrdenia formou štátnej registrácie a relevantným náboženským obradom; želanie porodiť, socializovať a vychovávať deti. Rodina je tiež *sinequanontým* predpokladom existencie, reprodukcie a udržateľného rozvoja civilizácií. Matka a otec majú neodcudziteľné a v súlade s ľudskou prirodzenosťou fundamentálne, prioritné a primárne práva i povinnosti bezprostredne vzdelávať, vychovávať, ochraňovať a zabezpečovať komplexnú duchovnú, morálnu a psychologickú podporu svojim deťom. Jej základom je nerozlučnosť manželstva – pôvodný vzájomný zámer manželov zostať spolu do konca života napriek životným ťažkostiam.³¹

Materialistická matrica zahŕňa nasledovné smery: *humanizmus*, *racionalizmus*, *rightizmus*, *societalizmus*, *ekonomizmus*, *powerizmus*, *animalizmus*, *sexualizmus*, *fyzilogizmus*, *feelingizmus*, *psychizmus*, *relativizmus*.³² *Homo Sapiens* je vnímaný ako akýsi chodiaci intelekt, ľudský rozum je jediný intelekt vo vesmíre a nad človekom nie je žiadna vyššia myseľ. Viera a múdrosť sú menej hodnotné a spoľahlivé. Podstatou tohto procesu je zásadné prepojenie pokroku racionality a slobody s procesom ústupu náboženstva z verejnej (a

³⁰ MATULNÍK, J.: *Oslabenie rodiny v súčasnosti na Slovensku*. Dostupné na: <http://www.mostykrodine.sk/mosty5.pdf>.13.01.2014.

³¹ Moskovský demografický summit: Rodina a budúcnosť ľudstva, 29.-30. júna 2011.

³² FFORDE, M.: *Desocializácia. Kríza postmodernity*, s. 48-91.

následne aj súkromnej) sféry. Konzum sa stáva hodnotou, základom a hlavným cieľom života jednotlivca. Jednotlivec čoraz častejšie hľadá zmysel a naplnenie v materiálnych, konzumných hodnotách. Odchádza od realizácie hodnôt, charakteristických pre tradičné spoločnosti: hodnoty rodiny (manželstvo a rodina je často nahrádzaná tzv. slobodnými zväzkami), náboženstva (tradičné náboženstva sú nahrádzané alternatívnou religiozitou, novou religiozitou alebo spiritualitou), vlastenectva.³³

Zároveň však táto odvrátená riziková tvár ideológie modernizmu, dominantnej v Západnej Európe (od obdobia Osvietenstva,³⁴ skrze explóziu anarchistickej sexuálnej revolúcie až po súčasnú postmodernú rétoriku, reprezentovanú neomarxizmom a frankfurtskou školou) je výzvou pre nás, aby sme prehodnotili smerovanie medziľudského priestoru a sociálneho života ultramodерnej spoločnosti. Je to výzva aj pre slovenskú spoločnosť, ktorej vláda podporuje civilizáciu smrti. Príkladom je pôsobenie tajomníčky *Výboru rodovej rovnosti a rovnosti príležitostí* ministerstva práce, sociálnych vecí a rodiny, ktorá pod zámienkou rovnosti medzi mužmi a ženami šíri antiklerikalizmus, sekularizmus, propaguje potraty, ideu transrodových ľudí a zástava myšlienky eugeniky, ktorá priamo aplikovala v praxi sociálny darvinizmus.³⁵

Reflexia týkajúca sa dôsledkov modernity má upriamiť našu pozornosť na nevyhnutnosť vymedzenia nového modelu integrity spoločnosti smerom k dialogickému étosu a sociokultúrnej identity založenej na celistvosti a rovnováhe fyzického a metafyzického, sakrálneho a profánneho, telesného a duchovného, racionálneho a spirituálneho aspektu mikro a makro priestoru sociálnej reality. Jedine táto celistvosť nám umožní zachovať kontinuitu dejín a budovanie stabilnej demokratickej spoločnosti, kultúrneho a duchovného spoločenstva Európy.

³³ SZTOMPKA, P.: *Socjologia*, s. 563-564. KARDIS, M.: *Godność osoby ludzkiej jako podmiotu międzynarodowych stosunków gospodarczych*. In: T. Guz, K. A. Kłosiński, P. Marzec. *Człowiek, granice państwa, gospodarka*. Lublin: Wydawnictwo KUL - Lublin, 2008, s.45-47.

³⁴ Za G. Kuby môžeme uviesť takých autorov ako: Jean Jacques Rousseau, August Comte, Saint. Simon, Charles. Fourier, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, C. G. Jung, John Watson, Wilhelm Reich, Alfred Kinsey, Jack Kerouac.

³⁵<http://www.jetotak.sk/editorial/rodova-rovnost-ako-slameny-panak>.27.11.2013.

Redukcionistické vízie človeka. Vybrané aspekty

Ideologická dekonštrukcia morálneho a kultúrneho sveta postmodernej spoločnosti je sprevádzaná procesmi subjektivizácie a individualizácie, ktoré nadobudli celospoločenský kontext v Európe a Severnej Amerike v 60tych rokoch 20. stor. Základom týchto zmien bolo pozdvižnutie postavenia jednotlivca a jeho subjektivity nad akúkoľvek tradíciu, inštitúcie, objektívne pravdy alebo morálne normy. Podobná situácia pretrvávala samozrejme už od novoveku, avšak až v postmoderne sa jednotlivец radikálne postavil proti tradícii, morálnym normám, či inštitúciám. Subjektivismus jednotlivca bol povýšený nad všetko, nad akúkoľvek objektívnu realitu, ktorá nás obklopuje. V súlade s predpokladmi subjektivismu človek je chápaný ako vnútorne dobrá, harmonická a nekondfliktná bytosť. Uzurpuje si atribúty Boha, sám určuje normy a hodnoty, ktoré riadia jeho každodenné správanie a život. Jeho subjektívne presvedčenia, emocionálne zážitky a snahy sú vždy správne, odôvodnené a najdôležitejšie. Subjektivita daného človeka, jeho individuálne „ja“, sa stáva najvyššou a niekedy aj jedinou normou myslenia, správania a zmysluplnosti. V perspektíve postmodernej človek už nemusí, ani nemôže brať ohľad a riadiť sa pozorovaním objektívnych faktov a determinantov, dokonca nemusí uskutočňovať logickú analýzu vlastného správania. Normou ľudského myslenia a správania sa stávajú subjektívne presvedčenia, subjektívne svedomie, túžba po okamžitom zážitku a paranormálnej skúsenosti.³⁶

V súčasnej spoločnosti čoraz viac pozorujeme, že tento jednoznačný obraz dobra a zla sa rozplýva. Nemennú a formovanú transcenciou objektívu post – moderna transformuje na intersubjektívu, čiže výsledok sociálneho konsenzu. Aj preto sa morálne normy stavajú nielen predmetom spoločenskej debaty, ale aj jej výtvorom.³⁷ Postupne to vedie k etickému relativizmu. Tento

³⁶ http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/ID/ponowoczesnosc_wychowanie.html. 25. 08. 2012. SZOT, L.: *Ruch hospicyjny w rozwoju postaw społecznych*. In: Wypalenie zawodowe pracowników służb społecznych. Ed. T. Zbyrad, Stalowa Wola, 2008, s. 151-167.

³⁷ GRYGIEL, P.: *W stronę niewidzialnego? O religijności młodzieży końca wieku*. In: *Katolicyzm polski na przełomie wieków mity, rzeczywistości, obawy, nadzieje*. Poznań, 2000, s. 236. SKAŃSKA, G.: *Consensus w społeczeństwie pluralistycznym – generalizacja wartości a fundamentalizm*. In: A. Sulek, W. Winclawski, *Przełom i wyzwanie*. Pamiętniki VIII Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego Toruń, 19-22

relativizmus, dokonca etický permisivizmus, vyslobodil človeka z jeho tradičných istôt a priviedol k autonomizácii. Všetko to dáva impulz k veľmi odvážnemu využívaniu, exploatácii pozemskej skutočnosti a v konečnom dôsledku vedie k presvedčeniu, že je možné nad ňou vládnuť. Človek uveril v to, že môže vládnuť nielen nad svetom prírody, ako sa uvažovalo na prelome 19. a 20. stor., ale aj nad ľudskou prirodzenosťou. A pretože disponuje takýmito nástrojmi, potrebuje iba súhlas, aby mohol túto svoju moc využívať a uplatňovať. Preto sa začala zdôrazňovať sloboda ako vlastnosť a základné právo ľudskej osoby. Podľa postmodernistov je potrebné starať sa o slobodu, odmietajúc absolútnu pravdu, ktorá by obmedzovala ľudské správanie.³⁸

Súčasná kríza identity jedinca na Európskom kontinente je dôsledkom dominujúcej humanistickej antropológie, ktorá je inšpirovaná filozofickou utopistickou víziou J. J. Rousseau a psychologickými ideami C. Rogersa. V tejto vízii hlavnými vlastnosťami človeka sú: telo (pudy, inštinkty), subjektívne presvedčenia a emocionálna sféra. Humanisti tvrdia, že človek sa rodí vnútorne harmonický, nekonfliktný, rovnovážny, vzdialená je mu akákoľvek slabosť a nedokonalosť. Preto nepotrebuje pracovať na sebe, disciplínu alebo morálne normy. Humanistická antropológia je víziou, ktorá redukuje človeka a zabúda na morálnu, duchovnú, náboženskú, sociálnu stránku, sféru lásky a zodpovednosti. Je v skutku naivnou utópiou, pretože neberie do úvahy základnú, samozrejmu empirickú skutočnosť, že človekovi je ľahšie páchať zlo, než dobro a že jedine človek je bytosťou (zvíra toho nie je schopné), ktorá je schopná škodiť samej sebe. Dôsledkom prijatej vízie človeka je aj dominujúca v Západnej Európe a prenikajúca k nám pedagogická utópia, ktorá sa snaží presadiť spontánnu sebarealizáciu, výchovu bez stresov a obmedzení, svetonázorovo neutrálnu a sterilnú.

Ešte drastickejšie redukuje človeka gejovské hnutie. Gejovskú antropológiu môžeme zaradiť medzi ostatné systémy myslenia, ktoré

września 1990, Warszawa – Toruń, 1991 s. 166. SZOT, L.: *Pojem a otázka súčasnej religiozity*. In: Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmoderny. Ed. K. Kardis, M. Kardis, Prešov, 2010, s.191-199.

³⁸ BAUMAN, Z.: *Czy istnieje postmodernistyczna socjologia*. In: Współczesne teorie socjologiczne II. Ed. A. Jasińska-Kania a kol., Warszawa, 2006, s. 789-802.

človeka obmedzujú na pozemskú existenciu a uvrhli jednotlivé spoločnosti do priepasti totalitných systémov moci. Ich spôsob pozerania na človeka predstavuje najradikálnejšiu antropologickú redukciu v dejinách ľudstva. Podľa nich, identita(totožnosť) človeka nevyplýva z jeho vedomia, slobody alebo schopnosti milovať, ale z pudovej orientácie. Najdôležitejšou hodnotou pre nich nie je život, jeho odovzdávanie, spoločné dobro, solidarita, ale sexualita odtrhnutá od lásky zakladajúca sa na inštinktoch a pudoch. Sexuálny pud je zároveň aj základným regulátorom ľudského konania. Predstavitelia týchto hnutí ponúkajú životnú filozofiu charakteristickú pre erotomanov a sexuálnych maniakov, promujú v spoločnosti neviazanosť, nemravnosť, zvrátenosť, perverznosť a hýrivosť. Dôsledkom pôsobenia tejto ideológie je nárast porno závislostí, venerických chorôb a sexuálneho násilia. Typické pre gejevských aktivistov je odtrhnutie sexuálneho pudu od pohlavnosti, čiže od faktu, že človek existuje na spôsob ženy a muža (človek sa narodil ako muž a žena a získava svoj život, keď sa vo svojej prirodzenej, biologickej identite rozvíja a dozrieva) a že jedine žena a muž môžu vytvárať plodné pary, čiže biologicky zdravé. Homosexuálne páry sú neplodné a neplodnosť ešte stále existuje a je zapísaná na zozname chorôb Svetovej Organizácie Zdravia (WHO). Pre gejevských aktivistov sexuálny pud je všetkým a pohlavie nič neznamená. Preto aj na dúhové pochody pozývajú osoby bisexuálne a transpohlavné. V kontexte vyššie uvedeného gejevská kultúra vedie nielen do úplného podriadenia človeka jeho pudom, egoizmu, hedonizmu, ktoré zbavujú človeka vyšších, typických pre človeka motivácií konania a vytvárania spoločenstva s inými. Táto ideológia je zároveň plná pohrdania nielen vo vzťahu k normálnej rodine, ale aj tým homosexuálom, ktorí žijú v čistote alebo túžia po žene a deťoch a využívajú pomoc psychoterapeutov. Dnes táto ideológia manipuluje jazykom, preniká do mediálneho a politického priestoru. Snaží sa ovládnuť jednotlivé subsystemy (napr. výchovu) spoločnosti a v konečnom dôsledku zničiť základy európskej identity a kultúry.³⁹

Religiozita postmoderného človeka sa stáva *zmesou* rôznorodých *korektných* aj keď často rozporuplných, nespojitých elementov. Zahŕňa

³⁹ DZIEWIECKI, M.: *Wizja człowieka według gejów*. Dostupné na: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/P/PS/md_wizjag.html.13.01.2014. KUBY, G.: *Globálna sexuálna revolúcia*, s.198-238.

neveľkú dávku lásky k blíznym (najmä voči tým, ktorí sú v danej chvíli slávni a bohatí, alebo tiež vo vzťahu k sexuálnym subkultúram a všetko sa to deje pod prikrývkou tolerancie a rešpektovania ľudských práv), prijíma často podobu priateľskej náklonnosti a prejavovania citov voči zvieratám a vonkajšiemu prostrediu (zabúdajúc však na ochranu človeka a jeho vnútorného prostredia), ideologicky korektnej psychológie (inšpirovanej najmä takými predstaviteľmi ako C. Rogers, ktorý v svojich názoroch nadväzuje na východné smery a myšlienky), ako aj parapsychológie, doplnenej ezoterickými, okultnými a astrologickými predstavami. A práve tento kontext otvára možnosť pre východné filozofie a sekty, ktoré z nich vychádzajú a ponúkajú niečo „iné“, niečo nové, čo doteraz nebolo známe.⁴⁰

Tieto predpoklady priniesli konkrétne následky v živote spoločnosti. Nie je v nich miesto na jednoznačné určovanie a zdôrazňovanie dobra a zla, pretože v svojej slobode každý tieto kategórie určuje sám. Takýmto spôsobom sa aj celá religiozita stala axiologickou voľbou a individuálnym rozhodnutím.⁴¹ *Tradičné ponuky, aké prináša náboženstvo, nie sú už prijímané automaticky, ale fakultatívne v rámci individuálnych rozhodnutí (...). V mene autonómie jednotlivca a do určitej miery heterodoxie sa odmieta spoločne uznávaný náboženský a morálny poriadok a preferuje sa fragmentárnosť, neurčitost', nedôslednosť, selektívnosť.*⁴² Samozrejme, že to má konkrétne dôsledky vo vnímaní a prijímaní náboženských inštitúcií a postojov vo vzťahu k viere.

Spomínané zmeny sa uskutočňujú v politickej oblasti. V tomto kontexte individualizácie a autonómie jednotlivca dochádza k určitým nebezpečným javom, ohrozujúcim systém demokratického štátu. Totiž v mnohých krajinách sa začína vytvárať tzv. vulgárna demokracia, ktorá má deštruktívny charakter. Nerešpektuje totiž základné hodnoty. Globálna demokracia je hodnotná len vtedy, keď sa zakladá na hodnotách, ktoré rešpektujú a chránia dôstojnosť človeka ako osoby vedomej, slobodnej a zodpovednej. A tieto hodnoty rozhodujú o tom, či nejaký politický systém slúži človeku alebo vedie k úpadku spoločnosti. Dnes vidíme úplne odlišné

⁴⁰ DZIEWIECKI, M.: *Wizja człowieka według gejów*. Dostupné na: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/P/PS/md_wizjag.html. 22.12.2013.

⁴¹ MARIANŃSKI, J.: *Kościół w warunkach radykalnych zmian społecznych*, s. 22.

⁴² MARIANŃSKI, J.: *Kryzys moralny*, s. 80.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BARBER, B.: *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i polyka obywateli*. Warszawa, 2008.
- BAUMAN, Z.: *Czy istnieje postmodernistyczna socjologia*. In: Współczesne teorie socjologiczne II. Ed. A. Jasińska-Kania, a kolektív. Warszawa, 2006.
- BAUMAN, Z.: *Płynna nowoczesność*. Kraków, 2006.
- BUCHANAN, P. J.: *Smrt Západu. Jak vymírání obyvatel a invaze přistěhovalců ohrožují naši zemi a civilizaci*. Praha, 2004.
- DZIEWIECKI, M.: *Ponowoczesność – człowiek - wychowanie*. In: *článok* dostupný v internete: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/ID/ponowoczesnosc_wychowanie.html.

⁴³ http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/czl_wartosci_demo.html 15.6.2013.
Ján Pavol II.: *Wobec wyzwania globalizacji. Do c żłonków Akademii papieskich*, In: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/akadpap_08112001.html. 16. 06. 2013.

-
- DZIEWIECKI, M.: *Ponowoczesność i ewangelizacja*. In: članok dostupný v internete:
<http://www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZM/ponowoczesnosc.html>.
- DZIEWIECKI, M.: *Wizja człowieka według gejów*. In: članok dostupný v internete:
http://www.opoka.org.pl/biblioteka/P/PS/md_wizjag.html.
- FFORDE, M.: *Desocializácia. Kríža postmodernity*. Bratislava, 2010.
- FROMM, E.: *Mieć czy być*. Poznań, 1995.
- GRYGIEL, P.: *W stronę niewidzialnego? O religijności młodzieży końcowieku*. In: Katolicyzm polski na przełomie wieków mity, rzeczywistości, obawy, nadzieje. Poznań, 2000.
- HARRINGTON, A.: *Moderní sociální teorie*. Praha, 2006.
- HERR, T.: *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*. Kraków, 2001.
<http://rodicovstvo.wordpress.com/about/ciele/>.
<http://www.olga.sk/.11.01.2014>.
- <http://www.eldhwen.sk/ideologia-gender-dotyka-sa-ma/> CEDAW - Výbor pre odstránenie všetkých foriem diskriminácie žien/OSN.27.11.2013.
- <http://www.jetotak.sk/editorial/rodova-rovnost-ako-slameny-panak.27.11.2013>.
- <http://www.sme.sk/c/6328934/sociolog-michel-maffesoli-sme-ludske-zvierata.html#ixzz2pwdJUqsU>.08.01.2014.
- Ján Pavol II.: *Wobec wyzwań globalizacji. Do c członków Akademii papieskich*, In:
http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/akadpap_08112001.html. 16. 06. 2013.
- KARDIS, K.: *Vybrané prístupy súčasnej sociológie*. In: Zborník religionistických a sociologických štúdií. 1/2011 Prešov 2011.
- KARDIS, M. – KARDIS, K.: *Wartości a globalizacja na tle przemian społeczno-gospodarczych współczesnego świata*. In: *Rodzina wobec wyzwań współczesności*. Społeczeństwo, kultura, wartości. Studium społeczne, tom II., Warszawa, 2011.
- KARDIS, M.: *Christian churches in post-communist Slovakia: current challenges and opportunities*. Salem: Center for religion and society, Roanokecollege, 2012.

- KARDIS, M.: *Pojęcie grzechu w Biblii w kontekście nauczania Jana Pawła II*. In: *Osoba i dzieło Ojca Świętego Jana Pawła II*. Ed. P. Marzec, J. Nikolajew, Tomaszów Lubelski-Lublin, 2009.
- KARDIS, M.: *Religijność alternatywna na tle społeczeństwa konsumpcyjnego*. In: *Roczniki Teologiczno-pastoralne* 6/2012, Tarnów, 2012.
- KARDIS, M.: *Sacrum a profanum v tradičnej spoločnosti*. In: *Náboženstvo a spoločnosť. Fenomén náboženskej skúsenosti v historickom kontexte*. Prešov, 2009.
- KARDIS, M.: *Sekty a dôstojnosť ľudskej osoby*. In: *Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmoderny*. Ed. K. Kardis, M. Kardis, Prešov, 2010.
- KARDIS, M.: *Vybrané aspekty sociológienovej religiozity*. In: *Zborník religionistických a sociologických štúdií* 1 (2012), Prešov, 2012.
- KELLER, J.: *Až na dno blabohytn*. Praha, 2005.
- KELLER, J.: *Nedomyslená spoločnosť*. Brno, 1998.
- KELLER, J.: *Sociologie byrokracie a organizace*. Praha, 1996.
- KELLER, J.: *Soumrak sociálního státu*. Praha, 2006.
- KELLER, J.: *Teorie modernizace*. Praha, 2007.
- KELLER, J.: *Úvod do sociologie*. Praha, 2006.
- KOLLÁR, R.: *The Ideological Dimension Of Second Demographic Transition*. In: *Rodzina wobec wyzwań współczesności*. Ed. J. Mierzwa. Warszawa.
- KUBY, G.: *Globálna sexuálna revolúcia*. Bratislava, 2013.
- LYOTARD, J. F.: *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*. Warszawa, 1997.
- MARIANŃSKI, J.: *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Lublin, 2006.
- MATULNÍK, J., PASTOR, K.: *Pokles pôrodnosti na Slovensku ako deviacia a ako výskumný problém*. „Sociológia“ 1997:29 (5).
- MATULNÍK, J.: *Oslabenie rodiny v súčasnosti na Slovensku*. In: <http://www.mostykrodine.sk/mosty5.pdf>. 13.01.2014.
- SKAPSKA, G.: *Consensus w społeczeństwie pluralistycznym – generalizacja wartości a fundamentalizm*. In: A. Sulek, W. Winclawski, *Przełom i wyzwanie*. Warszawa – Toruń, 1991.
- SZACKA, B.: *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa, 2003.
- SZACKI, J.: *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa, 2005.

-
- SZOT, L.: *Pojem a otázka súčasnej religiozity*. In: Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmodernity. Ed. K. Kardis, M. Kardis, Prešov, 2010.
- SZOT, L.: *Ruch hospicijny w rozwoju postaw społecznych*. In: Wypalenie zawodowe pracowników służb społecznych. Ed. T. Zbyrad, Stalowa Wola, 2008.
- SZTOMPKA, P. *Sociologia*. Warszawa, 2009.
- ŠUBRT, J. – BALON, J.: *Soudobá sociologická teorie*. Praha, 2010.
- <http://www.institutrr.sk/elearning/>
- Współczesne teorie socjologiczne I*. Ed. A. Jasińska-Kania, a kolektív. Warszawa, 2006.

CHARAKTERYSTYCZNE CECHY PERSONALIZMU POLSKIEGO A PERSONALIZM EUROPEJSKI

Stanisław CADER

Abstract: *In this paper we consider whether there are differences between the Polish and European personalism, whether it is possible to spot common features of these two circles of personalistic spheres. We also introduce the cultural and historical roots of the Polish and European personalism. We show personalism as the direction, which is looking for ways to understand the man and rejects attempts to ideological closeness.*

Personalizm sam w sobie jest kierunkiem, który czerpie z różnych źródeł, zwłaszcza zaś z filozofii, sam nie będąc kierunkiem filozoficznym. W Polsce personalizm jest stosunkowo młody i rozwinął się dzięki aktywnej działalności w zakresie rozważań nad osobą takich myślicieli jak: ks. Karol Wojtyła, Wincenty Granat, ks. Czesław S. Bartniak, ks. Bogumił Gacka, czy ks. Krzysztof Guzowski. Do syntetycznego artykułu tego ostatniego badacza nt. relacji między personalizmem polskim i europejskim będziemy się odwoływać w niniejszym tekście. Najprężniej działającymi ośrodkami zajmującymi się zagadnieniami personalistycznymi w Polsce są: Katedra Personalizmu Chrześcijańskiego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz Katedra Personalizmu na Uniwersytecie Kard. Stefana Wyszyńskiego. Istnieje również czasopismo promujące myśl personalistyczną wydawane jako półrocznik przez ks. prof. Gacka. Ośrodkami personalizmu europejskiego są natomiast Włochy, Hiszpania i Francja.

Zanim przejdziemy do zasadniczej części wykładu skupmy się jeszcze na źródłach personalizmu polskiego i europejskiego. Jak zauważa ks. Krzysztof Guzowski, personalizm polski narodził się niejako pod wpływem ideologii marksistowskiej, której podstawą był materializm. Negowała ona bowiem prawo osoby i narodu do własnej indywidualności, autonomiczności w myśleniu i działaniu. Istotą jej było narzucenie jednolitego sposobu działania i myślenia. Bazą personalizmu europejskiego była również chęć przeciwstawienia

się odgórnym trendem, tyle, że kapitalistycznym i stojącej u ich podstaw ideologii liberalnej.

Personalizm polski wyrósł na europejskim. Pierwszym myślicielem, który dał – jak się uważa – początek personalizmowi był Emmanuel Mounier. Propagował on tzw. personalizm otwarty. Krytykował konsumpcjonizm oraz postulował, że osoba istnieć może jedynie w ramach stosunków społecznych, a istnienie to regulują prawa moralne. Uważa się, że Mounier dał solidne podstawy do traktowania personalizmu jako ruchu intelektualnego i to szczególnie ważnego i potrzebnego w obliczu zmian jakie zaszły w Europie w XX w. Czas ten stał się, jak wszyscy doskonale jeszcze pamiętamy, okresem ścierania się dwóch wielkich ideologii totalitarnych – faszystowskiej i komunistycznej, które zgodne były co do jednego – uprzedmiotowienia osoby ludzkiej. Personalisci zatem musieli zareagować i jeszcze raz przypomnieć w sposób praktyczny, że ośrodkiem działań, odniesień i w ogóle rzeczywistości jest człowiek. Jeszcze raz starali się wpłynąć na różne dziedziny życia społeczeństw: politykę, kulturę i naukę, by to osobę wskazać jako ośrodek zainteresowania, jako klucz do interpretacji świata – kultury i społeczeństwa.

Problemem niejakim stało się jednak samo rozumienie pojęcia osoba. Mounier sprzeciwiał się ścisłemu definiowaniu osoby. Nie może być ona bowiem przedmiotem w stosunku do własnego umysłu, nie może być traktowana instrumentalnie nawet w sensie poznawczym. Absolut ludzki to całość historii człowieka i stąd można go poznać dopiero w perspektywie eschatologicznej, punkt widzenia historyczny, jakim dysponuje każdy człowiek nie daje podstaw do pełnej definicji ludzkiej natury. Osoba ma wymiar „wcielenia” ducha w konkretny świat, transcenduje go, jest wezwana do jego rozwoju i wspólnotowości. Osoba „jest przeżywaną działalnością autokreacji, komunikacji i przynależności” i ten właśnie dynamizm jest „ruchem ku personalizacji”. Mounier wyróżnił dwie podstawowe postacie personalizmu: teoretyczną i pragmatyczną. Pierwsza uznaje ontologiczną specyfikę człowieka i jego osobową godność, druga to egzystencjalno-społeczna postawa troski o człowieka.

Personalizm Mouniera nie jest zamkniętym systemem filozoficznym, doktryną czy religią, ale „perspektywą, metodą,

postulatem”, żywą filozofią, rozwijającą się razem z życiem i oddziałującą na życie. To pogląd na świat, metoda ujmowania zjawisk oraz rozwiązywania zagadnień. Jego celem jest „całkowita wspólnota ludzi”, „świat osób”, świat uczłowieczony, przeniknięty przez człowieka, świat najpełniejszego rozkwitu, rozprzestrzeniania się i ześrodkowania wszystkich osobowości. Próbował godzić personalizm indywidualistyczny z egzystencjalizmem i teoriami socjalistycznymi, a nawet marksizmem. Ujmował filozofię chrześcijańską i teologię katolicką jako pozytywną ideologię przemian społecznych. W swoich rozważaniach wyszedł od analizy trudnej sytuacji współczesnego człowieka, uznając potrzebę „rewolucji personalistycznej” prowadzącej do radykalnych zmian w życiu ekonomiczno-społecznym zmierzającym ku dobru osoby ludzkiej. Zwracał również uwagę na realizację zasady „samotranscendencji”, czyli przekraczania siebie, a dzięki temu rozwijania się w kierunku tworzenia własnej autonomii, której istotą jest WYBÓR i w kierunku organizowania szerokich grup społecznych.

By wskazać swoiste cechy personalizmu polskiego proponujemy się oprzeć na charakterystyce trzech, bodaj najważniejszych, personalistów polskich, którzy myśl europejskiego personalizmu wykorzystują, bądź z nią polemizują. Chodzi tu o ks. kard. Karola Wojtyłę, ks. Winceniego Granata i Czesława Bartnika.

Pierwszy z nich należy do personalistów etycznych, czyli bazuje na moralnym znaczeniu osoby. K. Wojtyła opiera swoje koncepcje po pierwsze na systemach: tomizmu, augustynizmu i fenomenologii, a po drugie na rozumieniu „osoby” jako istoty metafizycznej i świadomościowej, która jest jednocześnie „substancją i relacją”. Wg kard. Wojtyły osobę należy rozpatrywać jako byt podmiotowy, który wyraża się przede wszystkim w działaniu. Działa ona świadomie, jest zatem zarówno sprawcą jaki i istotą, która stanowi sama o sobie. Z jednej strony stanowi byt realny, z drugiej – jednocześnie rozpatruje swoją relację wobec innych osób, w tym swój stosunek do najdoskonalszej Osoby Trójcy Św. Dopiero życie w odniesieniu do innych – do wspólnoty – jest warunkiem istnienia i spełnienia się osoby. W personalizmie Karola Wojtyły upatruje się zatem myśli personalizmu metafizycznego i liberalistycznego i sprawą która Wojtyłę zajmuje najgłębiej jest próba ostatecznego wytłumaczenia zasad bytowania osoby i bycia osobą. W rezultacie podstawowym

wnioskiem z jego rozważań jest fakt, że człowiek doświadcza siebie jako osoby w sposób trwały. Podkreślić należy, że idee personalizmu K. Wojtyły stanowią afirmację człowieka i jego wolności. Stawia on jednak na tyle jasne granice, by tej wolności w żaden sposób nie naruszać. Jedną z tych nienaruszalnych granic jest godności osoby ludzkiej¹.

Kolejnym myślicielem, którego rozwiązania w wybitny sposób wpłynęły na rozwój polskiego personalizmu jest Czesław S. Bartnik. Stworzył on personalizm uniwersalistyczny, który „bada poznaje i interpretuje, a także przekłada na odpowiednią praktykę, wszelką rzeczywistość z punktu fenomenu osoby ludzkiej”², jak sam go definiuje. Personalizm uniwersalistyczny nie skupia się na „bezpośrednim doznaniu i doświadczeniu zjawiska świata osobowego i prowadzi do definicji osoby jako <<ja>> subsystującego w relacji względem wszechbytu”³. Tajemnica osoby jest jednością elementów – relacji: jaźni, bycia i bytu wspólnego. Z jednej strony osoba jest „kimś” indywidualnym, autonomicznym, zidentyfikowanym i oddzielnym od reszty bytów, a z drugiej – „ja” subsystuje w całości bytu, w nim i dzięki niemu. Osoba jest celem i sensem wszelkiej rzeczywistości a zarazem celem sama w sobie, najwyższą kategorią bytu, najbliższą człowiekowi, najbardziej bezpośrednią⁴. Samo istnienie osoby jest podstawą stwierdzenia realności i możliwości bytu. Byt jako taki jest ku-osobowy posiada wewnętrzną relację do poznania, miłowania, piękna, wolności, twórczości i sprawczości. Osoba ma zatem zdolność syntetyzowania świata obiektywnego i subiektywnego. Podstawowym narzędziem poznania jest doświadczenie - empiria⁵. Rozumienia i interpretacji otaczającej ją rzeczywistości dokonuje integralna osoba, wyposażona zarówno w podmiotowość i przedmiotowość, za pomocą tzw. „łuku hermeneutycznego” przebiegającego między znakami rzeczywistości, a przede wszystkim między osobami⁶. Istnienie człowieka i realizacja jego osobowości następuje zaś

¹ Por. G. Barth, *Pojęcie i rozwój personalizmu* w: „Polski personalizm, <http://hosting0800050.az.pl/personalizm/?p=142>, dostęp z d. 28.11.2009.

² Cz. S. Bartnik, *Ontologia personalistyczna*, „Personalizm” 5 (2003), s. 78.

³ Tamże, s. 79.

⁴ W. Chudy, *Oblicza personalizmu i ich konsekwencje*, KF 26 (1998), z. 3, s. 63.

⁵ Cz. S. Bartnik, *Historia filozofii*, Lublin 2001, s. 552.

⁶ Por. Tamże.

poprzez kulturę, co Cz. Bartnik definiuje to następująco: „Kultura jest to stan i działalność nachylenia wszelkiej rzeczywistości ku osobie ludzkiej, ku jaźni, ku wartościom człowieka”⁷. Zatem to człowiek wypracowuje w obrębie kultury nosi ślad jego osoby, jego systemu wartości.

Podstawowym zagadnieniem poruszonym przez ostatniego z omawianych personalistów – ks. Wincentego Granata⁸ – jest idea personalizmu w aspekcie filozoficznym i teologicznym. Ks. Granat skupia się na całościowej wizji człowieka. Za wartości podstawowe w tym kontekście uznaje jego godność w świecie oraz jego nadrzędną wartość. Jego personalizm zasadza się na ustawianiu w centrum osoby ludzkiej i odnoszeniu właśnie do niego całej myśli filozoficznej. Dlatego też jego ideę nazywa się „personalizmem integralnym”, antropologicznym. Dla W. Granata jedyną doktryną, w której możliwe jest całościowe rozumienie rzeczywistości jest chrześcijaństwo. W nim bowiem ośrodek rozważań i doświadczeń stanowi osoba Jezusa Chrystusa – Boga-Człowieka. Idąc tym tropem nie można zatem rozdzielać teologii od filozofii.

Według ks. Granta osoba nie może przeżyć prawdziwej bliskości z Bogiem poza wspólnotą. Człowiek dąży do Boga poprzez spotkanie z innym człowiekiem – tak zresztą jak zakłada teologia. „Personalizm chrześcijański wg Granata to wizja rzeczywistości, ukazująca centralną rolę człowieka – z woli Bożej (motyw teologiczny) i ze względu na jego wyjątkowość bytową (motyw filozoficzno-naukowy)”⁹.

Mówiąc o personalizmie polskim, powinniśmy wymienić również: Mieczysława Alberta Krąpca, Mieczysława Gogacza, Tadeusza Stycznia, i Tymona Terleckiego. Myśliciele ci nawiązywali często do Ewangelii oraz systemów filozoficznych takich jak: augustynizm, tomizm oraz innych nurtów myślowych. Powołując się na podane na początku wystąpienia korzenie polskiego personalizmu, naukowcy ci podkreślali zawsze wartość i godność osoby ludzkiej,

⁷ Tamże.

⁸ H. I. Szumil, *Recepcja myśli filozoficznej i teologicznej ks. prof. Wincentego Granata na przykładzie prac dyplomowych (1972-2005)* w: „Teologia w Polsce” 23 (2005) nr 81, s. 10-24.

⁹ K. Guzowski, *Personalizm polski na tle personalizmu europejskiego* w: *Personalizm polski*, pod red. M. Ruseckiego, Lublin 2008, s. 441-468.

dużą indywidualność i emocjonalność, a także wolność osobistą i społeczną. Ta różnorodność kierunków personalistycznych w myśli polskiej – jak zauważa S. Kowalczyk¹⁰ - inspirowała pozametafizyczne dyscypliny, m.in. etykę, pedagogikę, kulturę, myśl społeczno-polityczną, a także teologię. W zasadzie nie daje się ten kierunek zamknąć w żadne ramy filozoficznych działów akademickich, personalizm bowiem przenika je wszystkie i na gruncie ich wszystkich wyrasta, z tej prostej przyczyny, że za ośrodek swojej myśli postawił *persone*, czyli osobę, która jako byt samoistny jest przecież jednym z filarów rozważań filozoficznych.

BIBLIOGRAFIA

- BARTH, G.: *Pojęcie i rozwój personalizmu* w: „Polski personalizm, <http://hosting0800050.az.pl/personalizm/?p=142>, dostęp z d. 28.11.2009.
- BARTNIK, Cz. S.: *Ontologia personalistyczna*, „Personalizm” 5 (2003).
- BARTNIK, Cz. S.: *Historia filozofii*, Lublin 2001.
- GUZOWSKI, K.: *Personalizm polski na tle personalizmu europejskiego* w: *Personalizm polski*, pod red. M. Ruseckiego, Lublin 2008.
- CHUDY, W.: *Oblicza personalizmu i ich konsekwencje*, KF 26 (1998), z. 3.
- KOWALCZYK, S.: *Polski personalizm współczesny*.
- SZUMIŁ, H. I.: *Recepcja myśli filozoficznej i teologicznej ks. prof. Wincentego Granata na przykładzie prac dyplomowych (1972-2005)* w: „Teologia w Polsce” 23 (2005) nr 81.

¹⁰ S. Kowalczyk, *Polski personalizm współczesny*, s. 113–117.

A MAN AS A SUBJECT IN MEDIA COMMUNICATION

Dorota BIS

Abstract: *The dynamics of civilization transformations and the development of technology and communication techniques, accompanied by mass dissemination of information, requires continual organizing and enhancing the knowledge about the rules, ways and types of communication. The media are the means of expression in the process of interpersonal communication; they also create multidimensional media space. The media space is a space of open communication via the networks of interconnected media, computers and information databases, being of "a character that is modular, flexible, fluid, n-dimensional, repeatable in every real time; hyper-textual, interactive, virtual, associative, with the creation of many other cyberspaces; with input/output interfaces"¹. It is worth emphasizing that in this particular space a man has to retain a special character, while "not losing his proper place in the world that he created"². The aim of the article is to present the man as the unique and major subject of media communication. The starting point is a question about the man's place in the media and the possibility of his responsible involvement in the communication process.*

A man in the media space

In the context of the article, it is essential to place a man in the centre of the media and to show his responsible involvement in the communication process both in an individual and in public sphere. That special place of the man, who always remains a subject in the communication process, results from the ontic and existential fact of him being a person. Communication is a process of creation, sending, receiving and interpreting messages between people³. The communication process itself means far more than mere expressions of ideas or emotions, because it is such a personal transmission that

¹ J. Gawroński, H. Pietrzak, *Uwagi o modelowaniu przestrzeni medialnej (rozpoznanie zagadnienia)*, „Polityka i Społeczeństwo” 8/2012, s. 54.

² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*. Kraków, Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1985, s. 70.

³ Zob. K. Adams, G. J. Galanes, *Komunikacja w grupach*, tł. D. Kobylińska, P. Kobyliński, Warszawa, PWN, 2008, s. 63.

leads to the creation of people's community⁴. The axiological dimension has to remain a vital part of the media and the media space. This dimension is related to the presence and operation of the man participating in media communication⁵; it allows one for a critical stance towards the provoking messages, often ruthless in their form and content. A person is the source of communication; hence, the communication and thus the media have to be presented precisely from the perspective of the person and his operation. The man is present and undertakes morally good or wrong actions and activities on different stages of mass communication process. That is why the media space is a place for questions about the man as well as for the moral evaluation of his behavior in that domain. Communication is an action both within oneself and towards other person; it is a place of insight into a man, because the way the person communicates proves that he or she is the communication subject – as a sender and a receiver⁶. This fact is further emphasized by John Paul II "by the basic ethical rule, which states that a person and a community are the aim and the measure of the mass media application. Communication must run from one person to another and serve the integral development of people"⁷.

In practical terms, the media creators and senders have to show and highlight values and behaviours which should teach responsibility to the others. The news circulated by the mass media reach huge groups of people, who are masses only because of the numbers. However, each and every one of them is a man, a unique and individual person and as the person he or she must be acclaimed and respected⁸. The authentic service to the common good is especially

⁴ Por. Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja Pastoralna „*Communio et progressio*”, Watykan 1971, nr 11.

⁵ Por. M. Drożdż, *Osoba i media. Personalistyczny paradygmat etyki mediów*, Tarnów, Biblos 2005, s. 17.

⁶ Zob. R. A. Dyson, *Mind abuse. Media violence in an information age*, Montreal: Black Rose Books 2000, s. 16-27. Szerzej: D. Bis, *Przestrzeń medialna i przemiany w procesie wychowania*, w: J. Bagrowicz, J. Horowski (red.), *Edukacyjny potencjał religii*, Toruń, Wyd. Uniwersyteckie UMK 2012, s. 259-286..

⁷ Jan Paweł II, *Orełdże na XXXIX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu „W służbie wzajemnego zrozumienia między narodami”*, Watykan, 24 stycznia 2005 r., w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. IV, Kraków, Wydawnictwo M, 2007, s. 947-948.

⁸ Zob. Jan Paweł II, *Orełdże na XVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu „Środki społecznego przekazu pomostem pomiędzy wiarą i kulturą”*, Watykan 24 maja 1984,

required from those involved in the mass media⁹. These people have thus a possibility to spread the true culture of life, to dissociate themselves from the contemporary conspiracy against life and to transmit the truth about the value and dignity of every person¹⁰.

In the media space, the communication takes place on a number of different planes; it consists of human actions, whose inherent quality is moral good or evil, treating people as subjects or objects, aiming at the realization of a man as a person (self-realization or non-realization in the name of fulfilling one's own particular and pre-planned interests)¹¹. This relation concerns both interpersonal, intrapersonal and mass communication, in which the sender's action can be attributed with a negative moral value. Here, independence is of special importance – it is understood as a man's attitude showing freedom *with* the truth about oneself and the information acquired from the outside world. Even the reception of information itself can be a morally good or bad action, because we are often aware of the information and contents we choose to receive, what we want to watch, read and listen to. Actions are characterized by moral value; hence, the attitude towards the media is something that expresses and exposes a person – it is his or her examination in actions and through actions. A person using the media receives contents which he or she establishes contact with, often just as with the other *self*, which does not have to be real and true, but it can be projected and imagined. Well-formed *self* can start a dialogue with the other *self*, but the dialogue can be of false, feigned and fictional nature¹². Then, a substitute experience takes place when experiencing reality, because a man engages more in the lives of characters from serials and

w: M. Radwan, S. Wylęzek, T. Gorzkula (red.), Jan Paweł II. *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym-Lublin, RW KUL, 1988, s. 254.

⁹ Por. Jan XXIII, *Encyklika Pacem in terris* „O pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności”, Watykan 1963, w: M. Radwan, L. Dyczewski, L. Kamińska, A. Stanowski (red.), *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, cz. 1, Rzym-Lublin 1996, s. 361-401.

¹⁰ Zob. Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae*, Poznań, Księgarnia św. Wojciecha 1995, nr 17, s. 19.

¹¹ Zob. J. Jęczeń, *Personalny model komunikowania masowego*, w: R. Podpora (red.), *Second Life i Internet. Media w służbie człowiekowi*, Lublin, Gaudium 2009, s. 223-225.

¹² Zob. Tamże, s. 223-224.

computer games than in one's own existence and conscious decoding and experiencing everyday life.

Every type of communication, including the mediated one, should take place on a person-to-person plane. "By nature, the media content makes people realize the sense of community by means of multiple ways of mutual exchange"¹³. In the spirit of such a communication, a real information and value transfer takes place, shaping the person as a subject and as a community. Michał Dróżdź emphasizes five media areas in which a person-subject, or human groups, working as "we," are present:

1. Structural and institutional area of the media – concerns the organization of the media structures, the media institutions and the professional media structures;
2. The area of the media content creators includes journalists and artists and authors;
3. The area of the media channels refers to the creators of communication technology and the media, the organization and the technical and economical conditions for the media content;
4. The area of the media products, where one can distinguish:
 - a product category related to the channel (the press, the radio, the television, the Internet, the multimedia, the hypermedia, the telematic media;
 - a product category with respect to the structure and nature of the content (it refers to the text, image, sound, tonal languages);
5. The area of recipients of the media content, which comprises:
 - the structure of the auditorium (readers, listeners, audience, players, the Internet users);
 - the organization of the auditorium (audience, the target group);
 - the structure of recipients' engagement (an active or a passive form)¹⁴.

The above mentioned areas create a new quality of life, which is the media space, and in which human activity requires moral

¹³ *Communio et progressio...*, nr 8.

¹⁴ Zob. M. Dróżdź, *Osoba i media...*, s. 15.

evaluation as well as the evaluation from the perspective of interpersonal communication. Thus “so as to handle the media properly, it is absolutely necessary for those who use them to know the rules of moral order and to implement them rigorously. Hence, one should pay a special attention to the content transferred according to the special character (...), conditions and the circumstances of every medium, as well as to the aim (...), people, place, time and other things involved, which can alter or even distort its dignity. What is also important is the way of operation typical of every medium, that is the power of suggestion which can be so tremendous that people find it difficult to notice, control or resist when necessary – especially when they are unprepared and untrained for that purpose”¹⁵. The unity of the media space depends on the sender’s and the receiver’s behaviours. Communication with reference both to the sender and the receiver can be morally good as well as morally wrong – not only in the factual but also in the technical aspect of a message. The sender by means of a morally good communicative act confirms his or her human subjectivity as a person.

The media themselves cannot be treated as a person, since they are only a tool whose application determines whether a human being is good or evil. Hence, it is the application of this tool that becomes the source of criteria for moral evaluation. Therefore, the way people use the media can be a source of a great good and great evil. Even though the mass media causes unintentional results, it is the people themselves that decide whether to use the media for a good or wrong purpose, in a good or a bad way¹⁶.

The multitude, speed, universality and processing of excessive information as well as reading it within diverse contexts changes the initial meaning of a message, causing departure from the traditional forms of communication to the benefit of the interactive ones. There exists a serious threat “that with a man’s massive progress in mastering the material world, he will lose vital aspects of his reign,

¹⁵ Dekret Soboru Watykańskiego II o środkach społecznego przekazywania myśli „*Inter mirifica*”, Watykan 4 grudnia 1963, nr 4.

¹⁶ Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w środkach społecznego przekazu*, 4 czerwca 2000r. Przedruk za „*L’Osservatore Romano*” 2001, t. 22, nr 4, nr 1.

subdue his humanity to that world. What is more, he or she will become subjected to multifarious, sometimes elusive, manipulation through the entire organization of the communal life, production system and the pressure of the mass media”¹⁷. Within that framework of existence the omnipresent media provide an infinite stream of diversified information which can leave the man – an unaware media recipient - helpless. “As a result, that which is external becomes internal; the boundaries of subjectivity are abolished by the information which does not communicate anything. The fascination with the transmission code and the ecstasy of communication (things which it expresses) become more important than the content – that which is expressed”¹⁸.

Through the intensity and depth of technological changes in the media space one can notice a phenomenon that “a word, language, text, image, sign and the representation of signs, which have acquired their own place within the world structure over the centuries, lose their own proper definitions, meanings and sense in view of the media convergence”¹⁹. This fact is best illustrated by cyberspace and virtuality, where events blur and merge into unity of narration time and plot, which, in extreme cases, allows one to experience a psychotic immersion. Being immersed in the content is sometimes called the Don Quixote case²⁰. The media that generate and create the media space cannot undergo dehumanization under the influence of technology; they can be directed neither at the anonymous audience nor at the audience perceived as fiction or purely uncritical consumers of advertised products. The media, which perform a special role in modeling the content and form of social discourse, far too often popularize a lifestyle based on hedonism and consumerism.

Too frequently does a man prefer vulgar entertainment, superficial pleasure or provocative sensation to the contents that

¹⁷ Jan Paweł II, *Encyklika Redemptorhominis*, w: S. Malysiak (red.), *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków, Wyd. Św. Stanisława B.M AK, Wydawnictwo M, 1996, nr 16, s. 27-28.

¹⁸ Z. Melosik, *Mass media, tożsamość i rekonstrukcje kultury współczesnej*, w: W. Skrzydlewski, S. Dylak (red.), *Media - Edukacja - Kultura: W stronę edukacji medialnej*, Rzeszów, Wyd. URZ 2012, s. 34.

¹⁹ M. Miczka-Pajestka, *Alfabetyzm medialny w kulturze konwergencji. Dzieci i ich kompetencje odbiorcze*, „Media i Społeczeństwo” 2/2012, s. 138.

²⁰ Zob. J. Gawroński, H. Pietrzak, *Uwagi o modelowaniu...*, s. 55-56.

inspire in a creative, aesthetic, cultural and intellectual way. The media and the multimedia have greater and greater impact on society. As a result, one can perceive a strong and uncontrollable influence of the media on, for instance, attitudes, behaviour, vocabulary and ways of expressing emotions by the recipients. What is the most worrying in the educational sense is the fact that the interactive media, apart from describing political and social events through observing reality, are used mostly with a view to creating future events ²¹and controlling emotions or evoking needs of the audience. The media more and more frequently fail to present an image of reality; instead of that, they create and project a certain reality of image. Consequently, “a sham culture emerges, in which social reality intersperses and overlaps with the media culture to the limits of distinction”²². In a situation when signs and objects do not reflect each other and lose their meanings and the image does not illustrate the objective truth about the reality, the participation in the space of text and image becomes more complex and difficult to decode and comprehend.

Responsibility in and for the media

The media are the platform for the gathered information and knowledge; they embody a new form of humanism and culture. This results in their influence on the speed, depth and direction of civilization changes. Apart from numerous positive aspects, this situation gives rise to a bigger number of questions and critical remarks concerning the direction and forms of its transformation on the global scale. “Besides all the good the media do and are able to achieve when used as efficient tools of unity and agreement, they can also become an instrument of propagation of a distorted vision of life, family, religion and morality – the vision which does not respect the true dignity and destiny of a human being. It is therefore necessary for the media to take into account the development of a

²¹ Zob. H. Pietrzak, *Wybrane zagadnienia mierzalności przestrzeni medialnej*, w: T. Panas, P. Czarnecki (red.), *Wybrane Problemy Socjalnej Prace*, Bratislava, VysokaSkolaZdrovotnictva A Socialnoj Prace Sv. Alžbiety, 2012, s. 320.

²² Z. Melosik, *Mass media...*, s. 33.

person in its entirety, which should encompass and shape the cultural, transcendental and religious dimensions of a man and society”²³.

In the media space, individual abilities of decoding messages and ways of perceiving²⁴ media images become important. It is especially evident in case of the digital media, in which a clash between possibilities and co-existence of the traditional and the new media takes place as a result of convergence²⁵. Paul Levinson stresses that the media impact on social and cultural changes is possible “but not unconditional, because the mutual influence of information technology, which offers a possibility, and people, who realize this possibility, constitute soft determinism”²⁶. It is therefore essential to develop media literacy, which is related to gaining competence in different areas of consumer sphere recognition as well as to the awareness and search for the meaning and sense, which post-modernism has presented as “the twilight of a sign and a representation”²⁷. The essence of literacy is to shape human attitudes that aim at his bigger influence on the media use as well as at being an active, conscious and creative user of the content and messages coming from the multitude and diversity of the media. The problem of acquiring competence for the participation in a specific reality is connected to an ability and skill to a man’s functioning in the space of media messages. This happens because the man does not remain only in front of the screen, but “he finds himself inside it. That points towards the existence in a different situations, perspectives and contexts”²⁸.

Responsibility, as one of the most important axiological categories that guarantees order in social life, is inscribed into the

²³ Papieska Rada do Spraw Środków Społecznego Przekazu, „*Aetatis novae*” z 22 lutego 1992 r. *Instrukcja duszpasterska o przekazie społecznym w dwudziestą rocznicę ogłoszenia Instrukcji "Communio et progressio"*, Przedruk za „L'Osservatore Romano” 13 (1992) nr 7, s. 51,

²⁴ Zob. H. Jenkins, *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, tl. M. Bernatowicz, M. Filiciak, Warszawa, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne 2007, s. 256.

²⁵ Zob. M. Miczka-Pajestka, *Alfabetyzm medialny...*, s. 139.

²⁶ P. Levinson, *Miękkie ostrze, czyli Historia i przyszłość rewolucji informacyjnej*, tl. H. Jankowska, Warszawa, WWL MUZA 2006, s. 24.

²⁷ J. Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, tl. S. Królak, Warszawa, Sic, 2006, s. 163-164.

²⁸ M. Miczka-Pajestka, *Alfabetyzm medialny...*, s. 146.

literacy process of the media users – the creators, senders and receivers. John Paul II, when touching on the issue of media responsibility, points to 3 planes which concern people dealing professionally with the media messages:

- 1) a formation, which ensures conscious and adequate use of the media so as to make their language serve the increase of human community and to prevent the threat of instrumental treatment of people;
- 2) a responsible participation, which refers to the media management and searching for more and more excellent forms of access and use of the media;
- 3) a dialogue, which is *raison d'être* of the media. The media are the form of communication in the service of agreement, solidarity and peace, not the source of conflicts and inequities²⁹.

What is related to responsibility is the acquisition of the media literacy, which concerns equipping a man with such abilities as to help him use the media thoroughly to develop oneself in a complete and harmonious way. Only the man with an established system of values, functioning as a subject of actions, can take a critical stance towards the provoking, ruthless in form and meaning messages in the media space. The media and the media space should be examined as a group of common elements, which interact with each other in a conscious way and which are connected by means of technology in the process of creation and information transfer. Then, the media space becomes a social and cultural phenomenon; it also remains the space for the information acquisition and exchange. A responsible connection between the areas of real space and the technology of the media space enables to increase and to add variety to the experience of reality in an individual and social dimension.

Conclusion

²⁹ Zob. P. Bury, *Człowiek w mediach*, w: M. Tanaś (red.), *Kultura i język mediów*, Kraków, OW „Impuls” 2007, s. 210.

The contemporary media, which are the means in the interpersonal communication process, create new lifestyles, worldviews and conceptions of a man, at the same time contributing to a new quality in the media civilisation. They create the media space, in which the man is of unique importance and "he cannot lose his own proper place in this world that he has shaped"³⁰. John Paul II claimed that "the man cannot resign from oneself, from his own place in the material world; he cannot become a slave of things, mere economical relations, a slave of production and his own products (...). This concerns not only the abstract answer to the question of who the man is, but also the entire dynamism of life and civilisation, the meaning of various everyday life activities. Apart from that, it also concerns the assumptions of numerous civilisation, political, economical, social, systemic programmes and many others"³¹. The intensive technological growth within the media themselves and their convergence are not favourable towards the united and clear messages as well as the direct and straightforward way of communication and reception. This is a complex area full of excessive configurations and content forms; there, one can encounter questions concerning the role and place of the man in that space and his self-fulfilment or self-degradation as a person, in case of specific choices and actions related to the media offer, which are morally good or wrong.

BIBLIOGRAPHY

- Adams K., Galanes G. J., *Komunikacja w grupach*, tł. D. Kobylińska, P. Kobyliński, Warszawa, PWN, 2008. ISBN 83-01-15347-2.
- Baudrillard J., *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, tł. S. Królak, Warszawa, Sic, 2006. ISBN 83-60457-15-8.
- Bis D., *Przestrzeń medialna i przemiany w procesie wychowania*, w: J. Bagrowicz, J. Horowski (red.), *Edukacyjny potencjał religii*, Toruń, Wyd. Uniwersyteckie UMK 2012, s. 259-286. ISBN 978-83-231-2866-3.

³⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*..., s. 70.

³¹ Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis*..., nr 16, s. 28.

- Bury P., *Człowiek w mediach*, w: M. Tanaś (red.), *Kultura i język mediów*, Kraków, OW „Impuls” 2007, s. 201-212. ISBN 978-83-7308-862-7.
- Dekret Soboru Watykańskiego II o środkach społecznego przekazywania myśli „*Inter mirifica*”, Watykan 4 grudnia 1963. ISBN 83-7221-333-X.
- Drożdż M., *Osoba i media. Personalistyczny paradygmat etyki mediów*, Tarnów, Biblos 2005. ISBN 83-7332-255-8.
- Dyson R. A., *Mind abuse. Media violence in an information age*, Montreal, Black Rose Books 2000.
- Gawroński J., Pietrzak H., *Uwagi o modelowaniu przestrzeni medialnej (rozpoznanie zagrożenia)*, „Polityka i Społeczeństwo” 8/2012, s. 54-55. ISSN 1425-3917.
- Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris* „*O pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności*”, Watykan 1963, w: M. Radwan, L. Dyczewski, L. Kamińska, A. Stanowski (red.), *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, cz. 1, Rzym-Lublin 1996, s. 361-401. ISBN 83-228-0569-1.
- Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae*, Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha 1995. ISBN 978-83-7438-291-5.
- Jan Paweł II, Orędzie na XVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu „*Środki społecznego przekazu pomostem między wiarą i kulturą*”, Watykan 24 maja 1984, w: M. Radwan, S. Wylęzek, T. Gorzkula (red.), Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym-Lublin, RW KUL, 1988, s. 251-256. ISBN 83-228-0106-8.
- Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis*, w: S. Malysiak (red.), *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków, Wyd. Św. Stanisława B.M AK, Wydawnictwo M, 1996, s. 3-53. ISBN 83-85903-28-3.
- Jan Paweł II, Orędzie na XXXIX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu „*W służbie wzajemnego zrozumienia między narodami*”, Watykan, 24 stycznia 2005 r., w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. IV, Kraków, Wyd. M, 2007, s. 947-948. ISBN 978-83-60725-48-1.
- Jenkins H., *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, tł. M. Bernatowicz, M. Filiciak, Warszawa, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne 2007. ISBN 978-83-605-0170-2.

-
- Jęczeń J, *Personalny model komunikowania masowego*, w: R. Podpora (red.), *Second Life i Internet. Media w służbie człowiekowi*, Lublin, Gaudium 2009, s. 223-225. ISBN 978-83-7548-092-4.
- Levinson P., *Miękkie ostrze, czyli historia i przyszłość rewolucji informacyjnej*, tl. H. Jankowska, Warszawa, WWL MUZA 2006. ISBN 978-83-232-2332-0.
- Melosik Z., *Mass media, tożsamość i rekonstrukcje kultury współczesnej*, w: W. Skrzydlewski, S. Dylak (red.), *Media - Edukacja - Kultura: W stronę edukacji medialnej*, Rzeszów, Wydawnictwo URZ 2012, s. 31-49. ISBN 978-83-924173-0-9.
- Miczka-Pajestka M., *Alfabetyzm medialny w kulturze konwergencji. Dzieci i ich kompetencje odbiorcze*, „Media i Społeczeństwo” 2/2012, s. 138-139. ISSN: 2083 – 5701.
- Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja Pastoralna „*Communio et progression*”, Watykan 1971.
- Papieska Rada do Spraw Środków Społecznego Przekazu, „*Aetatis novae*” z 22 II 1992 r. *Instrukcja duszpasterska o przekazie społecznym w dwudziestą rocznicę ogłoszenia Instrukcji "Communio et progressio"*. Przedruk za „L'Osservatore Romano” 13 (1992) nr 7, s. 50-59. ISSN 1427-9207.
- Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu: *Etyka w środkach społecznego przekazu*. 4 czerwca 2000 r. Przedruk za „L'Osservatore Romano” 2001, t. 22, nr 4, s. 48-56.
- Pietrzak H., *Wybrane zagadnienia mierzalności przestrzeni medialnej*, w: T. Panas, P. Czarnecki (red.), *Wybrane Problemy Socjalnej Prace*, Bratysława, Vysoka Skola Zdrovotnictva A Socialnoj Prace Sv. Alžbiety, 2012, s. 319-342.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*. Kraków, Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1985. ISBN 8300008993.

IDEA PERSONALITY ČLOVEKA V POSTMODERNÝCH SILOČIARACH

Dušan HRUŠKA

Abstract: *Heralding the beginning of the philosophical dialogue on the concept for which Gianni Vattimo would become best known (and coining its name), was groundbreaking 1983 collection includes foundational essays by Vattimo and Pier Aldo Rovatti. Dissatisfied with the responses to nineteenth- and twentieth-century European philosophy offered by deconstruction, and poststructuralism, G. Vattimo found in the nihilism of Friedrich Nietzsche an important context within which to take up the hermeneutics of Martin Heidegger and Hans-Georg Gadamer. The idea of weak thought sketched by Vattimo and Rovatti emphasizes a way of understanding the role of philosophy based on interpretation and limits rather than on metaphysical and epistemological certainties.*

Weak thought does not aim at metaphysical systems and global emancipatory programs but rather at weakening these strong structures. This is why hermeneutics is so important for weak thought. As the philosophy of the interpretative character of truth, hermeneutics becomes the resistance to objective philosophical structures and oppressive political actions. While the dominating classes always work to conserve and leave unquestioned the established order of the world, the weak thought of hermeneutics searches for new goals and ambitions within the possibilities of the thrown condition of the human being.

Na úvod

G. Vattimo sa narodil v r. 1936 v Turíne. V období štúdií na gymnáziu bol formovaný svojím učiteľom filozofie, tomistom, duchovným Mons. Pietrom Caramellom. Sám hovorí, že jeho vzdelanie sa dá charakterizovať ako moderné, humanistické a katolícke, a bolo inšpirované myslením J. Maritaina a E. Mouniera. V rokoch 1954 – 1959 študoval filozofiu a literárnu vedu na univerzite v Turíne u zakladateľa súčasnej talianskej hermeneutiky, filozofa Luigiho Pareysona. Jeho dizertácia *Pojem konania u Aristotela* vyšla v r. 1961. Počas ďalších štúdií bol Vattimo výrazne ovplyvnený Heideggerovým, a predovšetkým Nietzscheho nihilizmom. Vďaka Humboldtovmu štipendiu dva roky študoval v Heidelbergu u H.-G.

Gadamera a K. Löwitha. Prvé preklady Gadamerovho opusu magnum – *Pravda a metóda* do cudzieho jazyka, sú práve Vattimovými prekladmi do taliančiny. Vattimova prvá významná práca *Bytie, dejiny a jazyk u Heideggera*, je zároveň jeho habilitačnou prácou.

Postmoderna ako slabé myslenie

Do povedomia intelektuálov sa dostal predovšetkým svojím projektom *slabého myslenia* (*pensiero debole*, resp. *weak thought*). Na jeseň r. 1979 Vattimo v Salerne prednášal na tému *Dialektika, diferencia, slabé myslenie*. Táto prednáška sa stala úvodnou kapitolou kolektívnej monografie *Slabé myslenie* (*Il pensiero debole*), ktorá vyšla v r. 1983. V úvode, ktorý Vattimo napísal spoločne s Pierom Aldom Rovattim, navrhuje, aby sme k diskusií o kríze racionality pristúpili bez nostalgie za silnou metafyzikou, čo podľa neho znamená pochopiť bytie ako stopu, spomienku, oslabenú štruktúru. Hermeneutická ontológia sa bude viazať na nihilizmus, čo je sprevádzané oslabením ontologických kategórií. Pri definovaní slabého myslenia podľa Vattima musíme brať vážne Nietzscheho objav súvislostí medzi metafyzikou a ovládaním a v tomto duchu pod neskoršou hermeneutickou identifikáciou bytia a jazyka nemáme rozumieť nájdenie pôvodného, pravého bytia, na ktoré metafyzika zabudla. Ide skôr o spôsob (možnosť) stretnutia sa so stopou bytia, spomienkou na bytie – teda na bytie, ktoré sa už udialo a v tomto zmysle sa stalo oslabeným.

A to je práve situácia, o ktorej vo svojej novej knihe (*Hermeneutic communism*) uvažuje nasledujúcim spôsobom – Vattimova paradoxná formulácia v podstate znie takto: „Keby mohol Stalin čítať viac mojich myšlienok, keby mohol počuť o tom, čo v taliančine nazývam *pensiero debole*, boli by ste (boli by sme) v úplne inej situácii. *Pensiero debole* je idea inšpirovaná Nietzschem a Heideggerom. Ide o príbeh západnej kultúry – a ten je príbehom nihilizmu“¹

Vattimovo čítanie Heideggera (v kontexte jeho práce *The End of Modernity*, s podtitulom *Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*),

¹ Porov. HRUŠKA, D.: Ja nie som Boh. Rozhovor s G. Vattimom (nielen) o *slabom myslení*. Preł. D. Hruška a K. Mayerová: In *Filozofia*, 68 (3), 2013, s. 250 - Základný koncept porozumenia *slabému mysleniu* u G. Vattima budem predstavovať prostredníctvom odpovedí G. Vattima v rozhovore, kt. som s ním viedol v apríli 2012 v Strasbourgu, a kt. publikoval časopis *Filozofia* v čísle 3/2013 na s. 248 – 254.

ústi do pozície, v ktorej bytiu, ktoré nie je možné stotožniť s jestvujúcim², je nutné (po)rozumieť ako rozkladajúcemu sa (nihilujúcemu). Dejiny bytia sa stávajú dejinami jeho rozkladu.

Nihilizmus v tomto kontexte znamená redukciu tenzie skutočnosti. Takže slabé myslenie – *pensiero debole*, ako ho Vattimo nazýva v taliančine, *weak thought* ako to bolo preložené do angličtiny – je myšlienkou, ktorej podstata spočíva v tom, že jediným možným spôsobom humanizácie nášho života je redukcia sily absolútna. Napríklad v náboženstve ide o interpretáciu kresťanstva ako idey Boha, ktorý sa stal človekom, a to zmenšilo vznešenosť Boha – Boh sa stal jedným z nás, je naším bratom, nie pánom. Ako sa píše v Novom zákone: Už vás nenazývam služobníkmi, ale priateľmi. A to je to, čo svätý Pavol označuje ako *kenosis*, umenšovanie, znižovanie Boha³. Tento moment Vattimo vidí ako východisko jednej z možných interpretácií dejín Západu ako dejín oslobodzovania sa z absolútneho posvätného, oslobodzovania sa spod nadvlády absolútneho. Pre etický rozmer nášho bytia to znamená napríklad znižovanie tenzie, znižovanie bohatstva alebo ľudskej agresie. Politicky to znamená redukciu (našich obľúbených) tvrdení, že vedci vedia, ako sa veci majú, a my preto musíme ísť (výhradne) touto cestou⁴.

V tomto zmysle Vattimo uznáva, že samotné pozitívne vymedzenie slabého myslenia je vlastne (v podstate) nedostatočné, pretože je rovnako slabé. Výraz slabé myslenie vystihuje skôr jeho metaforickosť a paradoxnosť.

Projekt európskeho nihilizmu

Cieľom projektu európskeho nihilizmu je demaskovanie akéhokoľvek systému, ktorý je postavený na pravde a rozume ako systém presvedčania a prehovárania a ukázať tak, že logika ako fundamentálna báza všetkých racionalisticky fundovaných metafyzík

² Používam termín *jestvujúco* a odkazujem na terminologické vysvetlenie (samozrejme podliehajúce výzve na diskusiu) publikované v časopise *Filozofia* 3/2013 (s. 238 – 241) z pera môjho školiteľa, v súčasnosti vedúceho KFaDF UPJŠ v Košiciach, prof. V. Leška.

³ Porov. HRUŠKA, D.: Ja nie som Boh. Rozhovor s G. Vattimom (nielen) o *slabom myslení*. Prel. D. Hruška a K. Mayerová: In *Filozofia*, 68 (3), 2013, s. 250.

⁴ Porov. HRUŠKA, D.: Ja nie som Boh. Rozhovor s G. Vattimom (nielen) o *slabom myslení*. Prel. D. Hruška a K. Mayerová: In *Filozofia*, 68 (3), 2013, s. 250.

je vždy len istým druhom rétoriky. Myslenie prichádzajúce s ambíciou odhaliť pravdu je nemilosrdne demaskované ako jeden z výrazov vôle k moci.

Takýto nihilizmus chápe Vattimo ako aktívny nihilizmus – ide o schopnosť žiť vo svete, v ktorom už neexistujú žiadne základy a to ako v rovine metafyzickej, tak v rovine morálnej a rovnako v rovine politickej (v rovine politických autorít). Postoj, ktorý bude rozvíjať nemetafyzické myslenie bude postojom ne-fundujúcej racionality. Proces rozkladu všetkých základov sa ukazuje ako proces emancipácie.

Pre popis takéhoto procesu (procesu *európskeho nihilizmu*) používa Vattimo označenie *filozofia diferencie*. Všetky tradičné dichotómie západnej metafyziky (podstata – jav, racionálne – iracionálne, centrum – periféria) musia byť oslabené, dekonštruované z jedného dôvodu – fundament, nepodmienený základ, ktorý by *bru diferencii* fundoval – neexistuje. Ešte v roku 1974 píše Vattimo prácu *Subjekt a maska (Il soggetto e la maschera)*, v ktorej okrem marxisticky fundovanej kritiky kapitalistickej spoločnosti ukazuje nevyhnutnosť kritiky buržoázneho chápania subjektivity podľa vzoru G. Deleuza a M. Foucaulta – akékoľvek fundujúce štruktúry majú svoje histórie, ktoré ich relativizujú. Túto situáciu precízne ukazujú genealógie akýchkoľvek fundačných štruktúr – po vzore a výzve zo strany F. Nietzscheho sa takto definovanej úlohy vo svojej filozofickej práci dôkladne zhostil M. Foucault.

Človek ako persóna v kontexte postmoderných siločiari

V súčasnej postmetafyzickej dobe sa ukazuje ako nevyhnutné ponúknuť pozíciu, na základe ktorej bude možné uchopiť (a porozumieť) preniknutie nihilizmu z perspektívy trans-nihilistického horizontu. Slabé myslenie sa stane obtiažnym nadobúdaním rovnováhy medzi vymazaním pôvodu (kritika silných dejinných metafyzických pozícií) a kontempláciou priepastnej ničoty (rezignácia na možnosť nájdenia pravého (pravdivého) bytia).

Túto situáciu Vattimo diagnostikuje podľa Nietzscheho ako situáciu po smrti Boha: Keď si filozofia uvedomila, že už nemôže s istotou pochopiť, čo je základom všetkých vecí, nie je nevyhnutný filozofický ateizmus. Len filozofia, ktorá si robí absolútne nároky, môže považovať za nutné dokazovať nesprávnosť náboženskej

skúsenosti. Vo svetle našej postmodernej skúsenosti to znamená: Ak už Boha nie je možné dokázať ako posledný základ všetkých vecí, ako absolútnu metafyzickú štruktúru skutočnosti, tak je opäť možné v neho veriť. Vattimo k tomu dodáva – „V taliančine, ale tiež v angličtine a španielčine, mi vyšla autobiografia s názvom Nebyť Bohom. Ja nie som Boh. Teda, slabé myslenie je presne to“⁵.

V súčasnosti žijeme v postkresťanskej dobe, keď je Boh mŕtvy a keď sa normou všetkého teologického diskurzu stala sekularizácia. Tento nový, slabý spôsob myslenia nielen otvára alternatívne smery uvažovania, ale tiež obnovuje tradíciu. Vzt'ah medzi veriacim a Bohom už nie je chápaný ako niečo zat'azené mocou, ale ako intímnejšie spojenie, v ktorom Boh odovzdáva všetku svoju moc človeku ako osobe (persóne).

Z Vattimovho uhla pohľadu nie je proces sekularizácie ničím iným než dejinami slabého myslenia. Práve sekularizácia nás učí, že náš rozum je príliš slabý na to, aby sa zaoberal otázkami o podstate Boha. Vattimo spresňuje, že filozofia môže nazvať slabnutie, v ktorom vidí charakteristický znak dejín bytia, sekularizáciou v tom najširšom slova zmysle, ktorý zahŕňa všetky formy vytrácania posvätného, ktoré sú typické pre modernú civilizáciu. Pokiaľ je sekularizácia spôsob, ktorým sa slabnutie bytia vníma ako kenosis (vyprázdnenie, zrieknutie sa) Boha, v čom je jadro dejín spásy, nemôže už byť chápaná ako odklon od náboženstva, ale ako paradoxné naplnenie náboženského poslania bytia⁶. Nehovorí sa, že Boh neexistuje, ale len to, že nie je jasné, čo to vlastne znamená, keď jeho existenciu potvrdzujeme alebo odmietame.

Pojmy metafyziky sa stávajú *silné*, keď sa oddelia od svojho bytostného základu a môžu sa z nich stať nástroje na ovládanie jedincov a spoločnosti. Medzi silné pojmy metafyziky patria napr. aj pojmy *Boh* a *ľudská prirodzenosť*. Už stredovekí myslitelia a mystici ale vnímali, že skutočnosť Boha nie je možné vtiesnať do žiadneho pojmu. Napríklad Majster Eckhart chcel byť *zľavený* Boha. Znamená to byť v situácii, v ktorej je nevyhnutné zrieknutie sa tradičných

⁵ Porov. HRUŠKA, D.: Ja nie som Boh. Rozhovor s G. Vattimom (nielen) o *slabom myslení*. Prel. D. Hruška a K. Mayerová: In *Filozofia*, 68 (3), 2013, s. 251.

⁶ Porov. VATTIMO, G.: *After Christianity*. New York: Columbia University Press 2002, s. 24.

obrazov a predstáv o Bohu preto, aby sa mohol človek spojiť s Bohom, čo znamená dostať sa do pozície *nad* Bohom.

Vattimo si myslí, že *ľudská prirodzenosť* nie je niečo dané a nemenné⁷, spoločné všetkým ľuďom na svete. Tento koncept sa vytvára v kontexte určitej kultúry a náboženstva a to zásadne v priebehu dejín. Odvolávanie sa na nemennú (ahistorickú) ľudskú prirodzenosť preto môže byť nebezpečné v politickom kontexte, v ktorom môže viesť k obmedzovaniu a potláčaniu základných ľudských práv a slobôd.

Predmetom viery nie sú pojmy, obrazy alebo slová. Tie slúžia výlučne na transformáciu reality do nášho vedomia. Viera sa vzťahuje na obsahy, ktoré sú *za* nimi. V tomto rozmere sa stávame skôr hľadačmi pravdy, ako jej vlastníkmi. To znamená, že vo vzťahu k pravde – metafyzickým myslením pôvodne predstavovanej ako *silný koncept* – sme v tejto chvíli *slabí*. *Silní* sú tí, ktorí si myslia, že si môžu pravdu privlastniť. Preto necítia potrebu podeliť sa o ňu s inými. Pravda im slúži výlučne ako prostriedok na mocenskú manipuláciu, a to napriek tomu, že sa považujú za veriacich a odvolávajú sa na (kresťanské) náboženstvo.

Podľa Vattima, v situácii smrti Boha, keď si filozofia uvedomila, že už nemôže s istotou pochopiť, čo je základom všetkých vecí, potom už nie je filozofický ateizmus nevyhnutný. Len filozofia, ktorá si robí absolútne nároky, môže považovať za nutné dokazovať nesprávnosť náboženskej skúsenosti. V svetle našej postmodernej skúsenosti to znamená: pretože už Boha nie je možné dokázať ako posledný základ všetkých vecí, ako absolútnu metafyzickú štruktúru skutočnosti, je opäť možné v neho veriť⁸. Pravda, už to nie je Boh, akého sme poznali z metafyziky či stredovekej scholastiky. Ale biblického Boha, Boha, ktorého poznáme z Písma, toho moderná racionalistická a absolutistická metafyzika nemohla zničiť.

⁷ Porov. GÁL, E. – MARCELLI, M. (eds.): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa 1991, s. 162.

⁸ Porov. VATTIMO, G.: *After Christianity*. New York: Columbia University Press 2002, s. 5 – 6.

Záver

Fragmentácia rozumu, ktorá je typická pre postmoderné myslenie, poskytuje človeku otvorený priestor, z ktorého by mohol v budúcnosti rozumieť posolstvu viery tak, aby sa všetky ďalšie rozpory boli fundované jeho slobodnou voľbou. Vattimo sa v tomto zmysle stáva nielen dobrým diagnostikom doby a jej možných problémov, ale aj, a predovšetkým mysliteľom, ktorý na základe tradície dokáže v (tzv.) postmodernej dobe porozumieť reformulovanej úlohe rozumu a viery pomocou opúšťania (zastaraných) metafyzicky fundovaných absolutistických dogiem a pozícií.

Tento proces sa nesie v znamení (permanentného) získavania slobody. A to vrátane jej absolútnych nárokov. Nárokov, v ktorých sú si slobodné subjekty vedomé na jednej strane svojich práv, a na strane druhej záväzkov, ktoré z týchto práv vyplývajú, resp. záväzkov, ku ktorých ich výkon vlastných práv zaväzuje – Vattimo to nakoniec hovorí celkom presne – „Dnes už neverím, že mám pravdu, ktorú by som mohol ukazovať. Ale som presvedčený, že mám vždy akúsi úlohu, ktorou sa stáva láska k blížnemu, tak presvedčivo opísaná v evanjeliách. Musíme si navzájom slúžiť, ja ako človek nemôžem žiť sám“⁹ (Hruška 2013, 254).

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- GÁL, E. – MARCELLI, M. (eds.): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa 1991.
- HAUER, T.: *S/krze postmoderní teorie*. Praha: Karolinum 2002.
- HRUŠKA, D.: Ja nie som Boh. Rozhovor s G. Vattimom (nielen) o *slabom myslení*. Prel. D. Hruška a K. Mayerová: In *Filozofia*, 68 (3), 2013, 248 – 254.
- RAJSKÝ, A.: *Nibilistický kontext kultivácie mladého človeka*. Trnava: Typi Universitatis Tyrnaviensis 2009.

⁹ Porov. HRUŠKA, D.: Ja nie som Boh. Rozhovor s G. Vattimom (nielen) o *slabom myslení*. Prel. D. Hruška a K. Mayerová: In *Filozofia*, 68 (3), 2013, s. 254.

-
- RORTY, R. – VATTIMO, G.: *Budoucnost náboženství*. Zabala, S. (ed.).
Prel. L. Johnová. Praha: Karolinum 2007.
- VÁŠEK, M.: *Kapitoly zo súčasnej filozofie náboženstva*. Bratislava: Iris
2012.
- VATTIMO, G.: *After Christianity*. New York: Columbia University
Press 2002.
- VATTIMO, G.: *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della
liberazione*. Milano: Bompiani 2003.
- VATTIMO, G.: *The End of Modernity. Nihilism and Hermeneutics in Post-
modern Culture*. Trans. Jon R. Snyder. Baltimore: The Johns
Hopkins University Press 1991.

SUBJECTIVITY OF PEOPLE WITH INTELLECTUAL DISABILITY¹

Božena SIDOR-PIEKARSKA

Abstract: *The functioning of people with intellectual disability in contemporary society is closely connected with the ideas of integration and inclusion. Nowadays, persons with intellectual disability have many more options to reside in an open environment than they did in the 70's, 80's or even 90's, and their image is gradually enhancing. This is due to their active presence in society and also thanks to many initiatives of people who want them to be fully-fledged members of communities in which they live. In the early 90's in Poland the process of changing attitudes towards people with intellectual disability had finally begun; these changes refer to many areas in which the disabled function.*

One of the tasks of special education is to prepare the disabled to live in a society, therefore to bear different responsibilities as well as they can (Kosakowski 2001). Such preparations should be made in a spirit of respect for people with intellectual disability.

This paper addresses issues connected with identifying, diagnosing, and supporting the development and education of people with intellectual disability in relation to the paradigm of subjectivity.

Introduction

Subjectivity in Polish special education is not a new problem; it arises from the very nature of human disability as a field of knowledge. According to Cz. Kosakowski (2003, p. 44), subjectivity comes down to *making a person with disability become responsible for himself as far as such person is able to*. One of the tasks of special education is to prepare the disabled to live in a society, therefore to bear different responsibilities as well as they can (Kosakowski 2003, p. 45). J. Stochmialek (1993, p. 696) points out that in care education, in accordance with the paradigm of subjectivity, human being is presented as a unique individual with all his strengths and

¹ The article in a slightly modified form was published in: B. Sidor (2009), *The subjectivity of people with mental disabilities*, in: A. Klinik (red.) *Edukacja jako proces socjalizacji osób niepełnosprawnych*, pp. 81-89, Krakow, Impuls.

weaknesses, having the right to self-fulfilment and development in the process of integration with other people. Z. Sękowska (1998, p. 21) shares this opinion, emphasizing that when working with the disabled, one cannot only focus on their shortcomings; to the contrary, rehab practices should be based on exceptional and discernible value of each person.

The thesis about subjectivity of disable person and subjective aspects of the rehabilitation process is the topic often taken up by theoreticians and practitioners in various fields, who, in academic terms, are interested in the disabled. M. Grzegorzewska (1989), the founder of Polish special education, points out that the target of rehabilitation is the child himself, and the secret of success in education lies in respect for human being, for developing personality. It is emphasized in the Document of the Holy See drafted for the International Day of Intellectually Disabled Persons² that *disabled person, due to his limitations and suffering, highlights the mystery of human being with all his dignity and greatness much more*.

The functioning of people with intellectual disability in contemporary society is closely connected with the ideas of integration and inclusion. Nowadays, a person with intellectual disability has many more options to reside in an open environment than in the 70's or even 80's. In the early 90's in Poland the process of changing attitudes towards people with intellectual disability had finally begun; these changes refer to many areas in which the disabled function (Sidor, 2009).

Definition of intellectual disability and the paradigm of subjectivity

Definition of intellectual disability is of essential importance for creating the image of a person with intellectual disability and for his functioning in an open environment. It contains information that is relevant cognitively, but it can also be valuable in developing interpersonal relationships. Wording of the concept of intellectual

² Document of the Holy See for the International Year of Intellectually Disabled Persons, „Ateneum Kapłańskie” 76, 1984 No 452, p. 10; the document was published in „L' Osservatore Romano” („L' Osservatore Romano”, 1981.3 (15), 21-22).

disability alone can contribute to creating the image of a person with intellectual disability (Sidor, 2009).

Nowadays, both intellectually disable people themselves³, their parents, professionals, and scientists dealing with this group of people, are trying to come up with new terms, which would neither refer to the marks of disability nor would form a negative image of the disabled. In the past, intellectual disability was primarily associated with limitations and shortcomings in terms of intellectual functioning (Luckasson *et al.*, 2002, p. 5).

Definition of intellectual disability, as presented by the *American Association on Mental Retardation* from 2002, refers to options that people with intellectual disability have, to conditions in which they function, and to methods of supporting the disabled so that they could live their lives the best they can. After applying individual-addressed, systematic help, the life of a person with disability will noticeably change; if there are no visible symptoms of improvement of the quality of his live, it is necessary to consider the possibility of change in the profile of support (Luckasson *et al.*, 2002, pp. 8-9).

The system of diagnosing intellectual disability covers five dimensions thereof, namely: intellectual abilities, adaptive behaviours (cognitive, social and practical skills), participation (interactions and social roles), health condition (mental health and aetiology), and the context (environment and culture) (Luckasson *et al.*, 2002).

The authors of the book propose theoretical model of functioning of a person with intellectual disability. Functioning of the disabled depends on personal and environmental factors as well as on and the support provided, and these factors interpenetrate. A person needs support in five areas: (1) intellectual ability, (2) adaptive behaviours, (3) participation and maintenance of interactions, taking on social roles, (4) health, and (5) ability to stay in an open social and culture environment. Functioning of a person is dependent on his abilities but also on support provided in these five areas mentioned above (Luckasson *et al.*, 2002).

³ The „self-advocacy” movement is an example of such actions. Self-advocacy means that people with intellectual disability act directly on their own behalf, thereby becoming advocates of their own affairs. Many local groups of self-advocates are members of the European Platform of Self-Advocates (*EPSA*), acting within the Inclusion Europe. Downloaded from: www.psouu.org on 30 October 2013.

Table: Theoretical model of intellectual disability

I. Intellectual capabilities II. Adaptive behaviours III. Participation, interaction, social roles IV. Health V. Social context	SUPPORT	FUNCTIONING OF AN INDIVIDUAL
---	---------	---------------------------------

Source (Luckasson *et al.*, 2002, p. 10).

The definition and theoretical model of intellectual disability herein presented help to look at a person with intellectual disability more broadly, not only from the angle of his limitations. In Poland, such approach became widespread thanks to M. Grzegorzewska (cf. Sękowska, p. 21) who intensely highlighted the impact of rehabilitation, stating that every person has an Achilles' heel (a weakness) and Archimedes' point (vantage point). Thanks to the latter one can discover such power in the disabled that it is possible to changed them and, despite weaknesses, fully save their humanity. In fact, disability, in the metaphysical plane, covers mental or physical dimension of human being, and even though it is able to interfere with his intellectual and volitional functions, it does not reach for the depths of personal being (Chudy, 1988, p. 108).

Diagnosis of intellectual disability and the paradigm of subjectivity

Making diagnosis based only on nosological classification might be one of the sources of objectification of a person with intellectual disability, which was the case in Poland for many years. The basis for making forecasts were often defects and/or organics. Deviation continues to be understood as the condition that is directly connected with organic brain damage, whereas functioning of the disabled, especially in the context of mild level of disability, also depends on the immediate environment attitude (Kosakowski, 2001, p. 43). Non-organic factors (such as rejection, labelling, segregation) as well as awareness of one's own physical and mental limitations also play an important role in the functioning of people with intellectual disability

(Kościelska, 1984). Social image of disability affects the way the disabled perceive themselves and their abilities. They might limit their activity. Treating people like objects (for example, looking at given person from the angle of stereotypes) favours deepening of disabilities (Kosakowski, 2001, p. 43).

Making psychometric diagnosis, based only on the result of tests, might also be a source of objectification of a student. The intelligence quotient criterion is not sufficient to announce disability, particularly disability of mild degree. The tests cover only a small part of cognitive activity, and human capabilities are generally greater than test results reveal, although they are difficult to grasp empirically (Obuchowska 1999).

J. Steppacher (2002, p. 67) argues that the traditional psycho diagnosis includes the following dimensions: person-oriented behaviour, features measurement, status enhancement, selection, and diagnosis by means of tests. However, diagnosis regarding the disabled development, also known as functional diagnosis, includes the following elements: system thinking (family orientation and immediate environment orientation), watching the disabled ability to rise to the occasion, accompanying them in various processes, giving the disabled and their carers learning opportunities (parents have educational options to choose from), and working in the „field of human activities” (taking into account, while making diagnosis, all the people involved in supporting, especially those directly affected by disability issue). However, I. Obuchowska (2002) notes that there are still cases that diagnosis regarding people with disabilities, including children in particular, is aimed for selection used or short-term educational purposes.

Functional diagnosis is made in consideration of many areas of child functioning. During therapy, our purpose is to make a child acquire skills that are important to him (Sidor, 2009).

The so-called „diagnosis for development” is recently the most appreciated diagnosis; it is made on the basis of capabilities of a person with disability, considering his family and immediate environment (Obuchowska, 2002). This method of diagnosis, even though it requires much more time to be devoted to a student and his family in comparison with traditional diagnosis, favours treating given child and his family in a subjective way, and thus creating favourable

conditions for choosing the right place and methods of education and rehabilitation for this child (Sidor, 2009).

Supporting development of a person with intellectual disability in subjective terms

In pedagogy, constitutional makings, education, child-rearing, and one's own activity belong to the basic groups of factors determining human development (Kosakowski, 2003, p. 45). M. Kořta and A. Gurycka (1989) pay attention to agency (the capacity of individuals to act independently and to make their own free choices – translator's note) as a central aspect of subjectivity. Inactivity in a person with disability makes him learn to be passive. Without causing any changes in the environment, he refuses to accept them and submits himself to decisions of others (Obuchowska, 1999).

It should be noted that all methods of working with intellectually disabled student require him to demonstrate his own activity. Sometimes the measure or the purpose of the therapy is agency which stimulates interests, makes a child feel the success, and is a cause of curiosity and cognitive activity. With some people, especially those suffering from severe various disabilities, triggering off any activity, any desire or even minor interference with the outside world is the purpose of a long therapy, which is also one's education.

The desired effect of therapy involves achieving the highest possible level of autonomy by a person in therapy, acquiring skills to help oneself, learning to properly experience oneself, and discovering one's strengths and weaknesses. It also involves appropriate orientation of one's activities towards self-revalidation. All of this provides a child with subjectivity and helps him maintain it (Obuchowska, 1993). According to Cz. Kosakowski (2001, p. 41), *subjectivity fulfils itself through self-revalidation and in self-revalidation*. Self-revalidation is a stimulation of one's cognitive activity and understanding the surrounding world. A specialist creates safe atmosphere to trigger creativity as far as a disabled person is able, and the work is done with such person, not for him. Also A. Hulek (1993, p. 32) points out that a person with disability is not rehabilitated by others, but that others, meaning a team of specialists, give assistance to him in the process of self-rehabilitation.

The method of rehabilitation should be based on open relationship between specialist (consultant) and a person undergoing rehabilitation (patient) as both sides make specific agreement assuming that problems will be solved mutually (Kowalik, 1993). Rehabilitation process, in subjective terms, comprises of components that are contained in the term „supporting the disabled development”. Discovering child subjectivity and entering into a dialogue with him is the result of and the condition for further development (Wojciechowski, 2002, p. 103).

Emphasizing the subjectivity during rehabilitation of a child is seen in M. Grzegorzewska's work (1989, p. 10), as she claims that *the secret of success in education lies in respect for human being, for developing personality*. The methods and measures we use to rehabilitate a child are of secondary importance if we do it only for the sake of rehabilitation itself, for nothing but stimulating. The targets of specialist work should be human being alone and an improvement of his and his immediate family quality of life (Sidor, 2005). This is the idea lying behind the actions of non-governmental organizations working for people with disability. The PAPID⁴ (Polish Association for People with Intellectual Disability) mission included, among other things, taking care of human dignity, helping the disabled take a place in their families and among other people, and looking after their well-being. According to S. Szymański (2000, p. 352), well-being and improvement of the quality of life of intellectually disabled people could become purposes of therapy they undergo.

M. Kościelska (2000) tries to answer the question what intellectual disability is in the subjective perspective. Life history of people with intellectual disabilities in the keeping of M. Kościelska was filled with sad events, traumatic experiences and failures, although some of them experienced positive feelings, meaning they were provided with support, given assistance and taken care of. Unfortunately, positive experiences did not offset the effects of negative ones. It is worth noting that the disabled developed a survival strategy involving yielding to other people and adopting obedience-based attitude. Dependence on others does not stimulate cognitive activity. We are dealing here with reflexive feedback: lack of

⁴ For the PAPID mission see: www.psouu.org, downloaded on 30 October 2013.

developed cognitive activity limited actions to be potentially taken by the subjects in their environment and made them socially disabled. This, in turn, strengthened the subjects' self-image as disabled human beings, dependent on others, and prevented them from developing the autonomy of their „selves”. This type of strategy proves weak „self”, but it also hinders one's growth. From a psychological point of view, „weak self” was the most striking defect in psychological structure of the subjects.

The right to make free choices (the role of subjectivity of a person with disability) is becoming more and more popular in educational concepts, including in the theory and practice of special education. Each human being should have an opportunity to act subjectively. This means being in charge of one's own life, taking decisions, making choices, and bearing responsibility for one's actions (Obuchowska, 1999).

Revalidation centres alone might create favourable conditions for objectivity and dependency on others (Kosakowski, 2001, p. 43, 2003, p. 48). For many years in Poland isolating-type institutions, corresponding to segregation tendencies in selection process of children and adolescents with deviations from the norm, prevailed. Many of them remained to be so; it particularly concerns facilities for people with severe intellectual disability.

Education of people with intellectual disability vs. reference to the paradigm of subjectivity

Currently, the keynote behind education of students with various kinds of disabilities is the belief that public schools should admit children regardless of physical, intellectual or social conditions⁵. The *Act on Education System* passed on 7 September 1991 by the Sejm (the lower chamber of the Polish parliament – translator's note) was the turning point in education of students with disability in Poland; the Act regulates educational tasks, that is tasks in the area of education, upbringing, and care. It was at that time when the term „integrated school” appeared in Polish legislation.

This Act arose from dissatisfaction with previous school system. Access to education, assistance in giving the disabled equal opportunity, and creating conditions for equal access to the right level

⁵ *Biblioteczka Reformy*, MEN, 2001, no 35, p. 9.

of education with respect to such people are of primary importance in developing new concept of education. In subsequent years, this concept had been supplemented and modified until 1999, when reforms in education were carried out (cf. Wiącek, 2008, p. 43).

Extending the idea of integration results in public schools differentiation. By way of regulation of the Ministry of Education of 15 February 1999 on *Core Curriculum for Pre-school Education and General Education*⁶, the same core curriculum for general education was introduced in primary schools of all types, including for students with mild intellectual disability. Intellectual disability, particularly mild one, does not have to be associated with special school student label any more. Education of disabled people is no longer an exclusive domain of special educators (Szumski 2009, p. 9). Parents might choose which school they want their child to attended to. When making this decision, they should be aware of the consequences of their choice. The principles of educational reform adopted at the beginning of the 1999/2000 school year gave the parents of disabled children, including intellectually disabled ones, the freedom to choose education method for their child.

By way of the regulation of the Ministry of Education of 15 February 1999 on *Core Curriculum for Pre-school Education and General Education*, the same core curriculum for general education was introduced in primary schools of all types, including for students with mild intellectual disability, commencing from 1 September 1999.

In Polish literature, apart from the term *integration*, two other terms are becoming more and more popular, that is *inclusive education* and *mainstreaming*. Inclusive education can be defined as a synonym of integration. Mainstreaming in Poland is interpreted as teaching single children with disability in regular class in mainstream public school (Chrzanowska, 2004, p. 22).

It is worth paying attention to the fact that integrated education is not always the right option, particularly for a child with moderate, and sometimes even with mild, degree of intellectual disability, even though the parents want their child to be educated this way. In practice, there are cases of children who, having spent several years in

⁶ Journal of Laws no 14 of 23 February 1999, item 129 and no 60, item 642 of 2000, no 2, item 18.

public school, eventually continue their education in special schools or within individual learning programmes. Their presence in public school gradually made them develop negative self-image, behaviour disorders, aggression, passivity, and emotional disturbances. Based on research conducted by I. Chrzanowska (2004, p. 21), it appears that students with mild intellectual disabilities achieving very good and good teaching results, are noted for significantly higher level of school competence than students with learning disabilities attending public schools. In the light of inclusive education and the presence of intellectually disabled student in regular class in public mainstream school, these results might worry. Poor results of students with learning difficulties prove that Polish public schools do no good when it comes to preventing, counteracting or overcoming the problems of students dealing with partial deficits or with the results of child-raising neglect. The unanswered questions are: are students with learning difficulties and mild intellectual disabilities given the necessary assistance within the confines of regular class of public mainstream school? Is the system of support put in motion? What is the quality of education and what are its effects?

In order to sum up, it is worth paying attention to some important historical aspects of Polish special education. In Poland, thanks to M. Grzegorzewska (source: Kosakowski, 2003, p. 43), subjective treatment of people with intellectual disabilities had been redefined, particularly as regards formulating therapy objectives: the correction-, compensation- and rehabilitation-oriented ones were replaced with personal development-oriented objectives. This means that a child or an adult with intellectual disability should not be treated as an object, but as an entity subject to different activities directed towards him. Human being should be in the centre of these activities. E. Zakrzewska - Manterys (2013, p. 5) asks: *Do we want persons with intellectual disabilities to be able to simply more or less follow the patterns of behaviour of their able-bodied friends as a results of backbreaking exercises? Or do we rather want them to be themselves?* This question, which seems to be rhetorical, provokes reflection on the necessity to treat people with intellectual disabilities undergoing therapy in a highly individualized way.

BIBLIOGRAPHY

- Chudy W. (1988), *Sens filozoficzny kondycji człowieka niepełnosprawnego*, in D. Kornas- Biela (ed.), *Osoba niepełnosprawna i jej miejsce w społeczeństwie*, 105-122, Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL.
- Chrzanowska I. (2004), *Rozszerzenie oferty kształcenia w stosunku do osób upośledzonych umysłowo- wolność czy przymus w edukacji*, in J. Pańczyk (ed.), *Forum Pedagogów specjalnych XXI wieku*, vol. 5, 21-33. Łódź, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Document of the Holy See for the International Year of Intellectually Disabled Persons, „Ateneum Kapłańskie” 1984, no 1/452, pp. 8-19.
- Dykcik W. (2001), *Wprowadzenie w przedmiot pedagogiki specjalnej jako nauki*, in W Dykcik (ed.), *Pedagogika specjalna*, pp.13-66. Poznań, UAM.
- Dykcik W. (2001), *Problemy autonomii, integracji społecznej i normalizacji życia osób niepełnoprawnych w środowisku* in W Dykcik (ed.), *Pedagogika specjalna*, pp. 355-378, Poznań, UAM.
- Grzegorzewska M. (1989), *Wybór pism*, Warsaw, Instytut Zawodowy Związków Zawodowych.
- Gurycka A. (1989), *Podmiotowość – postulat dla wychowania*, in A. Gurycka (ed.), *Podmiotowość w doświadczeniach wychowawczych dzieci i młodzieży*, pp. 9-24, Warsaw, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Hulek A. (1993), *Postawy, stan obecny i przyszłość edukacji osób niepełnosprawnych*, in A. Hulek (ed.), *Edukacja osób niepełnosprawnych*, Warsaw.
- Kosakowski Cz. (2001), *Problem podmiotowości i autorewalidacja w pedagogice specjalnej*, in H. Machel (ed.), *Problem podmiotowości człowieka w pedagogice specjalnej*, pp. 37-47, Toruń, Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Kosakowski Cz. (2003), *Węzłowe problemy pedagogiki specjalnej*, Toruń, Akapit.
- Kowalik S. (1993), *Wybrane psychospołeczne problemy niepełnosprawności rehabilitacji*, in H. Sęk (ed.), *Spółeczna psychologia kliniczna*, pp. 446-471, Warsaw, PWN.

-
- Kofta M. (1989), *Wprowadzenie*, in A. Gurycka (ed.), *Podmiotowość w doświadczeniach wychowawczych dzieci i młodzieży*, pp. 27-34, Warsaw, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kościelska M. (1984), *Upośledzenie umysłowe a rozwój społeczny*, Warsaw, PWN.
- Kościelska M. (2000), *Oblicza upośledzenia*, Warsaw, PWN.
- Luckasson R., Coulter D. L., Followay E. A., Reiss S., Schalock R. L., Snell M. E., Spitalnik D.M., Stark J. A. (2002), *Mental Retardation: Definition, Classification and Systems of Supports*, 10th edition, Washington D C., American Association on Mental Retardation.
- Majka J. (1991), *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, in F. Adamski (ed.), *Wychowanie w rodzinie*, pp. 33-47. Kraków, WAM.
- Muszyńska E. (1999). *Ogólne problemy wychowania w rodzinie dzieci niepełnosprawnych*, in I. Obuchowska (ed.), *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie*, pp. 101-163, Warsaw, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne S. A.
- Obuchowska I. (1999), *Dzieci upośledzone w stopniu lekkim*, in I. Obuchowska (ed.), *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie*, pp. 212-252, Warsaw, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne S. A.
- Obuchowska I. (1993), *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie. Zarys problemów*, in R. Ossowski (ed.) *Sytuacja życiowa dziecka niepełnosprawnego w rodzinie*, Bydgoszcz, Wydawnictwo WSP.
- Obuchowska I. (2002), *Osoby niepełnosprawne: diagnoza dla rozwoju*, in D. Lotz, K. Wenta, W. Zeidler (ed.), *Diagnoza dla osób niepełnosprawnych*, pp. 40-45. Szczecin, Agencja Wydawnicza „Kwadra”.
- Sękowska Z. (1998), *Wprowadzenie do Pedagogiki Specjalnej*, Warsaw, Wydawnictwo WSPS.
- Sidor B. (2005), *Osoba niepełnosprawna jako podmiot działań rehabilitacyjnych świetle nauczania Jana Pawła II*, in M. Nowak, C. Kalita (ed.), *Pedagogiczna inspiracja w nauczaniu Jana Pawła II*, pp. 455-46, Biała Podlaska, ”Integra”.
- Sidor B. (2009), *Podmiotowość osoby z niepełnosprawnością umysłową*, in A. Klinik (ed), *Edukacja jako proces socjalizacji osób niepełnosprawnych*, pp. 82-88, Krakow, Impuls.
- Steppacher J. (2002), *Kooperatywna diagnoza dla rozwoju: cele, drogi, narzędzia*, in D. Lotz, K. Wenta, W. Zeidler (ed.), *Diagnoza dla osób*

- niepełnosprawnych*, pp. 67-75, Szczecin, Agencja Wydawnicza „Kwadra”.
- Stochmialek J (1994), *Kierowanie pracą opiekunów- wychowawczą w makro i mikro systemach pedagogicznych*, in J. Stochmialek (ed.), *Rozwój systemu opieki i resocjalizacji*, pp. 45-62, Częstochowa, Wydawnictwo WSP.
- Szumski G. (2009), *Integracyjne kształcenie niepełnosprawnych*, Warsaw, Wydawnictwo APS.
- Szymański S. L. (2000), *Hapiness as a treatment goal.* „American Journal on Mental Retardation”, vol. 105, no 5, pp. 352-362.
- Wiacek G. (2008), *Efektywna integracja szkolna*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL.
- Wojciechowski F. (2002), *Podmiotowy i ekologiczny kontekst procesu rehabilitacji. Implikacje dla praktyki*, in W. Dykik, B. Szychowiak (ed.), *Nowatorskie i alternatywne metody w teorii i praktyce pedagogiki specjalnej*, pp. 101-117, Poznań, UAM.
- Zakrzewska – Manterys E. (2013), *Brak pożytków z historii. Bardziej kochani* (2), pp. 4-5.
- Zeidler W. (2002), *Poznać i zrozumieć, aby działać: diagnoza dla osób niepełnosprawnych*, in D. Lotz, K. Wenta, W. Zeidler (ed.), *Diagnoza dla osób niepełnosprawnych*, pp. 148-159. Szczecin, Agencja Wydawnicza „Kwadra”.

KRITIKA NEPODMIENENEJ MORÁLNEJ POVINNOSTI (RORTYHO ROZLIŠENIE MEDZI MORÁLKOU A ROZUMNOSŤOU ČLOVEKA)

Katarína MAYEROVÁ

Abstract: *Author of this study would like to discuss about some motives from Rorty's neopragmatism which includes the question (or maybe is better to talk about critique) of unconditional moral trust. The main line of author's goals reflects Dewey's and Kant's philosophy and especially that what connect them together with Rorty's point of view. Rorty's philosophy is extensive and he reacts on more part of our knowledge, but this study proffers his neopragmatic ethic theory which reflects the man at the first, his luck, his everyday pragmatism and that how could he make his choice too.*

Štúdia sa snaží reflektovať špecifický problém, pretože otázka (resp. kritika) nepodmienej morálnej povinnosti je u Rortyho sledovaná obzvlášť prostredníctvom Deweyho pohľadu na Kantovu morálnu filozofiu, s ktorou sa tento pojem predovšetkým spája. Naozaj si takáto komparácia a hľadanie prienikov, či odlišností v pohľade na stanovený problém vyžaduje značne širší priestor pre jeho prezentáciu. Preto bude štúdia iba akýmsi náčrtom línie tých problémov, ktoré budem sledovať, a ktoré sa budú predovšetkým týkať Rortyho novopragmatickej etiky. Keďže základom filozofie novopragmatizmu je človek a jeho šťastie, či dokonca jeho každodenný pragmatizmus, preto som sa rozhodla poukázať na primárnu prítomnosť etického rozmeru tohto spôsobu uvažovania.

Podľa Rortyho by sme mali chápať pragmatizmus predovšetkým ako pokus zmeniť náš sebaobraz tak, aby bol v súlade s darvinovským tvrdením, podľa ktorého sa od zvierat odlišujeme iba zložitosťou správania. To samozrejme súvisí s jeho antimetafyzickým, antifundacionalistickým, antiesencialistickým a kadejakým iným *anti* postojom, v ktorom ide primárne o oslobodenie sa od starého spôsobu uvažovania, v rámci ktorého je proklamovaná predstava, že zvieratá žijú v zmyslovom svete a my sme tí, ktorí sme schopní prenikať za jav, ku samotnej skutočnosti, a preto na rozdiel od zvierat

sme schopní poznávať. Pragmatisti uvažujú o všetkom len vo vzťahovom rámci a chcú sa tak zbaviť protikladu medzi javom a skutočnosťou.

Rorty sa vo svojej štúdii *Etika bez princípov*¹ snaží zachytiť rozdiel medzi morálkou a rozumnosťou. Toto rozlíšenie sa podľa neho tradične chápe ako protiklad medzi nepodmienenými a kategorickými povinnosťami a povinnosťami podmienenými a hypotetickými. „Pragmatisti pochybujú o tom, či je vôbec niečo nepodmienené, keďže pochybujú o tom, že niečo je, alebo by mohlo byť nevzťahové“². Tu si Rorty pomáha Dewey, ktorý odporúča rozlíšenia medzi rozumnosťou a morálkou rekonštruovať v zmysle rozlíšenie medzi rutinnými a nerutinnými sociálnymi vzťahmi – rozumnosť chápe na úrovni pojmov obyčaj a zvyk – všetky tri podľa neho opisujú známe relatívne nekontroverzné spôsoby, ako sa jednotlivci a skupiny prispôbujú stresom a napätiu, ktorým ich vystavuje ich mimofudské, ale aj ľudské prostredie.

Na druhej strane *morálka a zákon* sa začínajú tam, kde vzniká spor. Oboje potrebujeme jednoducho vtedy, kedy už nemôžeme robiť to, čo je prirodzené, keď nám už nestačia zvyk a obyčaj. Podľa Deweyho je rozlíšenie medzi rozumnosťou a morálkou rozlíšením miery – miery potreby vedomého zváženia a explicitného formulovania príkazov – nie je teda druhovým rozlíšením. Súhlasí tiež s utilitaristami, ktorí spájali morálne s užitočným, hoci sa mýlili v tom, že užitočnosť spočíva iba v dosahovaní pôžitku a vo vyhýbaní sa bolesti. Taktiež tvrdí (a tu je možné evidovať odkaz na Aristotela), že ľudské šťastie nemožno redukovať na hromadenie pôžitkov.

Dewey a následne (či pod jeho vplyvom) aj Rorty odmietajú Kantovo chápanie morálky ako čohosi, čo vyrastá zo špecificky ľudskej schopnosti zvanej rozum, a rozumnosti ako čohosi, čo máme spoločné so zvieratami... podľa neho jedinou špecificky ľudskou „vecou“ je jazyk. Dejiny jazyka môžeme chápať ako neprerušovaný príbeh postupne narastajúcej zložitosti (a teda biologická evolúcia je postupne nahrádzaná kultúrnou evolúciou). Podľa Deweyho sa filozofi, ktorí sa snažia striktné odlíšiť rozum od skúsenosti či morálku od rozumnosti, pokúšajú urobiť z dôležitého rozdielu

¹ RORTY, R.: *Etika bez princípov*. In: *Filozofické orchidey*. Prel. E. Hábová. Bratislava: Kalligram 2006.

² RORTY, R.: *Etika bez princípov*, s. 22.

v miere rozdiel metafyzický. Preto možno často vznikajú (vymýšľajú sa) problémy, ktoré sú neriešiteľné, lebo sú umelo vykonštruované.

V otázke morálky nemôžeme totiž narábať s ideou univerzálnosti (teda ideou akejsi nevyhnutnosti a nemennosti). Naše snahy o získanie akýchsi hotových pravidiel pre okamžité vyriešenie akéhokoľvek morálneho problému sú skôr dôsledkom nášho strachu a potrebou vzývať autority a dogmy – je to istým spôsobom naša predstava hľadania istôt, o ktoré sa tak radi (a tak často, ba neprestajne) opierame.

Dewey sa nachádza v pozícii ostrého kritika kantovského pohľadu na rozlíšenie medzi morálkou a rozumnosťou. Takúto diferenciu prirovnáva k rozlíšeniu medzi zvykom a zákonom, ktoré vníma (ako som už vyššie uviedla) ako rozlíšenie miery (teda miery potreby vedomého zváženia a explicitného formulovania príkazov), a teda nepovažuje to za druhové rozlíšenie. Ako Dewey píše „Správne je iba abstraktné meno pre množstvo pôsobiacich konkrétnych požiadaviek, ktoré na nás kladú ostatní a ktoré, ak chceme žiť, musíme, do istej miery zohľadňovať“³. Dewey je presvedčený, že ľudské šťastie nie je možné redukovať na hromadenie pôžitkov. Z Kantovho pohľadu však Dewey nevidí skutočnú povahu morálky a tiež „kantovcom sa zdá, že Dewey si pletie povinnosť s osobným záujmom, vnútornú autoritu morálneho zákona s čisto praktickou potrebou vyjednávať s protivníkmi, ktorých nemôžeme premôcť“⁴. Na obranu Deweyho však musím poznamenať, že on si túto kritiku veľmi dobre uvedomuje a aj na ňu zmysluplne reaguje, keď píše, že „morálka predpokladá podriadenie faktu ideálnej predstave, kým u tohto [Deweyho] (dopl. K. M.) hľadiska je morálka vo vzťahu k holému faktu sekundárna, čím ju vlastne zbavujeme dôstojnosti a právoplatnosti... Táto kritika sa zakladá na nesprávnom oddeľovaní. V skutočnosti tvrdí, že ideálne kritériá buď predchádzajú zvyky a dávajú im morálnu kvalitu, alebo prichádzajú už po zvykoch a vyvíjajú sa z nich, sú teda čisto náhodnými vedľajšími produktmi. Ako je to však s jazykom? ... Jazyk sa vyvinul z nezrozumiteľných neartikulovaných zvukov, z inštinktívnych pohybov zvaných gestá a z tlaku okolností. No jazyk,

³ DEWEY, J.: *Human Nature and Conduct. The Middle Works of John Dewey*. Carbondale, Ill., Southern Illinois University Press 1983, zv. XIV, s. 224.

⁴ RORTY, R.: *Etika bez princípov*, s. 23.

ktorý už raz vznikol, je tak či onak jazyk a ako jazyk aj pôsobí“⁵. Dewey sa touto analógiou pravdepodobne snaží poukázať na neexistenciu presných hraníc, ktoré by určovali to, že jazyk už nie je sledom reakcií na podnety poskytované správaním ostatných, ale v istom okamihu sa stáva nástrojom na vyjadrovanie nejakých presvedčení. To znamená, že nie je možné nájsť ani ten moment, keď rozum prestáva byť *rozumný* a začína byť špecificky *morálny*. Teda už neplní len funkciu užitočnosti, ale začína byť autoritatívny.

Deweyho kritika Kanta je podčiarknutá jeho zásadnou kritikou metafyziky a z nej vyvstávajúceho (možného) dogmatizmu. Tvrdí, že Kantov kategorický imperatív nám iba odporúča, aby sme mali vždy na zreteli otázku ako by sme si priali, aby sa zaobchádzalo s nami v podobnej situácii? a podľa jeho mienky akýkoľvek pokus dosiahnuť čosi viac, získať nejaké univerzálne platné a nemenné pravidlá na riešenie problémov sú dôsledkom viery v autoritu a môžu tiež prameniť z nášho strachu (pred čímkoľvek). Toto sú sklony, resp. dôvody, ktoré nás môžu viesť k presvedčeniu, že ak nemáme k dispozícii spomínané univerzálne pravidlá, vzniká morálny chaos – a to je vskutku (aj podľa Rortyho) nezmyselné.

Rortyho krok „ešte ďalej“ predstavuje rozlíšenie medzi rozumom a citom, myslením a cítením. V tomto bode by som si dovoľila upozorniť ešte na zaujímavú súčasnú feministickú filozofku Anette Baierovú, ktorá je inšpirovaná predovšetkým Humovou filozofiou. Možno sa to javí ako netradičné spojenie, ale medzi Deweyom, Baierovou a Humom je možné nájsť súvislosť (v ich úvahách) s rovnakým intenzívnym odmietaním predstavy morálnej povinnosti.

Baierová navrhuje nahradiť pojem povinnosti (ako ústredný morálny pojem) pojmom primeranej dôvery. Píše, že „tu niet miesta pre morálnu teóriu ako niečo filozofickejšie a menej závažné než morálne uvažovanie, čo nie je jednoducho opisom našich zvykov a spôsobov zdôvodňovania, kritiky, protestu, revolty, zmeny názoru a rozhodovania“⁶. Morálka je podľa nej jednoducho nový a kontroverzný zvyk. Náš pocit, že rozumnosť je nehrdinská a morálka hrdinská, je len vyjadrením poznania, že skúsiť čosi

⁵ DEWEY, J.: *Human Nature and Conduct. The Middle Works of John Dewey*, s. 56-57.

⁶ BAIER, A.: *Postures of the Mind*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1985, s. 232.

relatívne nevyskúšané je nebezpečnejšie, riskantnejšie, ako robiť to, čo sa prirodzene ponúka. Dovolím si poznamenať, že takýto prístup by mohol vyvolať viaceré námietky pre jeho zdanlivé voľné zaobchádzanie s tak „vážnou vecou“.

Hlavným nedostatkom tradičnej morálnej filozofie je predovšetkým mýtus, podľa ktorého je Ja nevzťahové. Takýto obraz Ja filozofii od Platona vyjadrujú rozlišovaním medzi rozumom a vášňami, resp. ako rozlíšenie medzi univerzálnym a individuálnym. Náboženská, platonská a kantovská tradícia nám teda poukazujú na akési rozlíšenie medzi pravým a nepravým Ja, medzi Ja, ktoré načúva hlasu svedomia a Ja, ktoré sa zaujíma iba samo o seba (toto druhé ja je teda rozumné, ale ešte nie morálne). Ak by sme pri týchto úvahách ostali, boli by sme chladní, sebeckí, kalkulujúci psychicky narušení ľudia. Keby sme naozaj takýto boli, tak na otázku *prečo máme byť morálni?* by sme nikdy nenašli odpoveď.

Rorty považuje za dôležité poukázať aj na rozdiel medzi morálkou a povinnosťou, čím zdôrazňuje aj nevhodnosť spojenia morálna povinnosť. Používa pre to príklad starostlivosti o iných (avšak je dôležité o akých/ktorých „iných“ ide) – rodina (členovia rodiny), alebo priatelia, známi, celkom cudzí... Morálka vzniká tam, kde vzniká naša ochota/potreba pomôcť cudzím (ale tiež to má svoje medzistupne). Všetky Rortym naznačované postoje však majú svoju kladnú, ale zaiste aj zápornú stránku. Ak postavíme morálnu povinnosť do protikladu k preferencii, vyvstane ešte otázka morálnej motivácie, čo však predstavuje ďalší rozsiahly problém a s ním súvisiace množstvo ďalších podotázok a problémov.

Cieľom pragmatistov nie je hľadanie pravdy, ale schopnosti lepšie zdôvodňovať – lepšie sa vyrovnávať s pochybnosťami o našich tvrdeniach, či už odopretím našich predchádzajúcich tvrdení, alebo rozhodnutím tvrdiť čosi iné. Problém s dosiahnuteľnosťou pravdy súvisí predovšetkým s tým, že ak by sme ju aj naozaj dosiahli, aj tak by sme nezistili, či to tak bolo. Analogicky povedané, nemôžeme sa zamerať ani na správne konanie, lebo tiež nezistíme, či také naozaj bolo. Naším cieľom by však mohla byť naša snaha o čo najväčšiu citlivosť na utrpenie (iných) a čoraz lepšie uspokojovanie našich potrieb. Idea morálneho zákona je z toho istého súdka ako idea pohľadu Božieho oka. Takéto idey predpokladajú existenciu čohosi nevzťahového, čohosi vyňatého z premien času dejín, čohosi, čo nie

je ovplyvnené premenlivými ľudskými záujmami a potrebami. Nejde o to, aby sme sa cez jav dostali ku skutočnosti, resp. o to by nám ísť nemalo. Mohli by sme teda zostať pri tom, že morálny pokrok je vecou čoraz širšie vnímaného súcitu.

Rorty pri týchto úvahách ešte poukazuje prostredníctvom vzývania existencie nepodmienených ľudských práv (ktoré tvoria, resp. by mali tvoriť pevné hranice politických a morálnych úvah a mali by tromfnúť akékoľvek hľadisko sociálnej užitočnosti a efektívnosti) na naše presvedčenie o tom, že morálka spočíva na metafyzike (v tomto zmysle otázka ľudských práv nie je o nič lepšia, ani horšia ako otázka podriadenia Božej vôle a pod.). Filozofi uvažujúci takýmto spôsobom sa nevedia zbaviť metafyziky a predpokladajú, že morálny pokrok závisí od rastu morálneho poznania, poznania čohosi, čo nezávisí od našej sociálnej praxe – od poznania akejsi Božej vôle či poznania podstaty ľudskosti. Tento metafyzický názor však napr. pred nietzscheovským poňatím, podľa ktorého Boh i ľudské práva sú len povery, výmysly, vymyslené slabými na ochranu pred silnými, neobstojí. Metafyzici by Nietzschemu odpovedali tvrdením, že viera v Boha alebo ľudské práva má racionálny základ, pragmatisti by odpovedali (pre niektorých možno) cynicky... na výmysloch a rozprávkach nie je nič zlé. Paradoxné a zrejme zarážajúce je, že takýto (možno silný) pragmatistický postoj nesvedčí proti týmto ideám – nejde o diskrimináciu ideí pre ich pôvod, ale skôr o snahu klasifikovať ich podľa ich relatívnej užitočnosti.

Pragmatisti zastávajú názor, že aj ľudské práva sú sociálnou konštrukciou a my by sme sa mali obmedziť na diskusiu o užitočnosti týchto sociálnych konštruktov. Tí, ktorí sa neustále vzťahujú k hľadaniu podstat (napr. aj tej ľudskej) môžu aj ľudské práva považovať za ten znak, ktorý je pre nás (ľuď) spoločný – hľadanie toho spoločného je však nekonečné a pragmatisti sú presvedčení o tom, že nič také ani neexistuje (teda nijaká jemná, filozoficky uchopiteľná ľudská podstata nie je). Ak by sme to prijali, mohli by sme sa vyhnúť hľadaniu a snahe definovať jednu „veľkú vec“ čo ľudí spája a skôr by sme sa mali zamerať na tisíce vecí, ktoré nás dokážu spájať (a bolo by to aj užitočnejšie, no možno v tomto zmysle aj univerzálnejšie).

Pragmatisti nás priam vyzývajú, aby sme sa pokúsili oslobodiť od našej potreby filozofického hľadania toho, čo by nás mohlo spájať, resp. čo nás spája. Rorty je presvedčený, že „Pragmatisti si morálny pokrok predstavujú ako zošívanie veľkej, zložitej, mnohofarebnej prikrývky; nie je pre nich získavaním jasnejšej predstavy čohosi pravdivého a hlbokého. ... nahrádzajú tradičné metaforu hĺbky a výšky metaforami šírky a rozsahu“⁷.

Vďaka takto načrtnutému (nielen) rortyovskému obrazu morálneho pokroku dokážeme odolávať Kantovmu názoru, že morálka je vecou rozumu a skôr sa prikláňame k Humovmu presvedčeniu, že morálka je vecou citu. Keby sme si mali vybrať len medzi tvrdeniami týchto dvoch filozofov, mali by sme sa naozaj postaviť na stranu Huma. Intelektuálny, ani morálny pokrok nie je približovaním sa k Pravde, Dobru, či k tomu, čo je správne, ale je to skôr rozvíjanie našej predstavivosti. Predstavivosť je zlomovým bodom kultúrnej evolúcie, silou, vďaka ktorej môže byť naša budúcnosť vždy bohatšia ako naša minulosť.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BAIER, A.: *Postures of the Mind*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1985.
- DEWEY, J.: *Human Nature and Conduct. The Middle Works of John Dewey*. Carbondale, Ill., Southern Illinois University Press 1983, zv. XIV.
- RORTY, R.: Etika bez princípov. In: *Filozofické orchidey*. Prel. Ľ. Hábová. Bratislava: Kalligram 2006.

⁷ RORTY, R.: *Etika bez princípov*, s. 39.

PERSONALIZACJA CZŁOWIEKA – OD OSOBY DO OSOBOWOŚCI

Barbara KIEREŚ

Abstract: *The article concerns the problem of personalization of man. The theoretical context of the discussion is the tradition of philosophical realism. On the basis of this tradition, a man is recognized as a person, that is someone who immeasurably transcends both the natural world and every community. Based on the understanding of human nature and an indication of the characteristics of a personal life, the process of education and self-education is recognized in the context of updating the personal property of human being. This process can be optimized bringing forward of human humanity, if it includes his personal life in all its dimensions, the life of individual and social life, earthly life and eternal life. Update man's life results in "birthing" of the human personality and the quality of the personality depends on how it will implement the personal nature of man.*

W artykule porusza się dwie kwestie: 1. problem personalizmu - teorii człowieka jako osoby – jako koniecznej poznawczej podstawy pedagogiki oraz nauk szczegółowych poświęconych zagadnieniu osobowości, 2. problem personalizacji jako aktualizacji życia osobowego człowieka, czyli konstituowania jego *hic et nunc* osobowości.

1 Teoria człowieka jako osoby - geneza

Personalizm (od łac. *persona*-osoba) jest określany mianem antropologii adekwatnej, czyli takiej, która ogarnia całość bytu ludzkiego w jego istotnych aspektach i kontekstach. Antropologię tę tworzy myśl filozoficzna o człowieku oraz oparta na Biblii teologiczna wykładnia człowieka jako obrazu i podobieństwa Boga (Gen. 1,27-31). Myśl filozoficzna bierze swój historyczny początek w starożytnej Grecji, w jej koncepcji człowieka jako bytu żywego i rozumnego (gr. *dźoon logikōn*) i płynącej stąd koncepcji *paidei*, czyli teorii wychowania człowieka, wyposażenia go w sprawności - cnoty (gr. *aretai*) i zbudowania jego indywidualnego oblicza pod kątem

zakładanego ideału (gr. *paideusis*)¹. Głosi się, że łaciński termin *persona* i związane z nim pojęcie nawiązuje wprost do greckiego słowa *prosopon*, które oznacza maskę używaną przez aktora w teatrze, a ujawniającą charakter odgrywanej przez niego fikcyjnej postaci prezentującej i wyrażającej pewien typ osobowości².

W badaniach podkreśla się, że personalistyczny nurt myślowy pojawił się jako „protest przeciw wszelkim próbom „urzeczowienia” człowieka”³, personalizm podkreśla bowiem wyjątkowość człowieka, jego najwyższą pozycję w hierarchii bytów (*persona est id quod est perfectissimum in tota natura*), z czego wynika, że człowiek jest jedynym celem - dobrem wszelkiej działalności społecznej, a nigdy jej narzędziem. Odnotować wszakże należy, że za tą wspólną dla wielu myślicieli perspektywą poznawczą kryją się rozmaite ujęcia personalizmu, różniące się niekiedy znacznie w swych podstawowych stwierdzeniach i konkluzjach. Ponadto należy również odnotować, że współcześnie, szczególnie w dzisiejszej pedagogice, panuje swoista moda na personalizm, w związku z czym należy rozstrzygnąć, jakie są korzenie myślowe deklarowanych personalizmów i czy to powinowactwo nie jest wyłącznie owocem zapożyczenia terminologicznego. Wgląd w sygnalizowany problem dowodzi, że wspomniane zróżnicowanie personalizmów jest konsekwencją nie zawsze świadomego nawiązywania do odmiennych tradycji filozoficznych. Przypomnijmy, że dzieje i dorobek filozofii tworzą dwie przeciwstawne sobie tradycje, mianowicie, tradycja realizmu oraz zróżnicowana wewnętrznie tradycja idealizmu. Tradycja realizmu bazuje poznawczo na naturalnym doświadczeniu, natomiast wizytówką idealizmu (racjonalizmu bądź irracjonalizmu) jest negacja wartości poznawczej doświadczenia i oparcie filozofii na tzw.

¹ Zob. M. Krasnodębski, *Zarys dziejów ateńskiej historii wychowania. Paideia od Sokratesa do Zenona*, Warszawa 2011, s. 11-16.

² Zob. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 29-47; W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s.55; W. Chudy, *Pedagogia godności. Elementy etyki pedagogicznej*, oprac. A. Szudra, Lublin 2009, s. 24.

³ *Personalizm*, Powszechna encyklopedia filozofii, t. 8, red. nac. A. Maryniarczyk, Lublin 2007, s. 122.

krytycznym punkcie wyjścia⁴. Zatrzymajmy się nad myślą antropologiczną obu tradycji.

2 Kontekst realistycznej teorii człowieka

Jak już wspomniano, personalizm ma swoje antycypacje w kulturze starożytnej Grecji oraz w Biblii, ale podkreślmy, że wykształca się w postaci teorii w łonie kultury chrześcijańskiej, kultury współtworzonej przez filozofię i teologię. Filozoficzna kultura grecka przezwyciężyła mitologiczne obrazy bóstwa i bogów, nacechowane fatalizmem i pesymizmem antropologicznym, odkryła, że człowiek jest bytem rozumnym i wolnym, odkryła także, że przyczyną świata jest Absolut (Demiurg lub Nieporuszony Poruszyciel), ale nie rozstrzygnęła problemu związku człowieka z Absolutem, czyli antropologicznego aspektu teorii Absolutu. W konsekwencji w teorii człowieka zatrzymała się na poziomie apriorycznej analizy Idei Człowieka, pojęła człowieka jako obraz i funkcję jego Idei. Natomiast w kulturze biblijnej, a szczególnie chrześcijańskiej człowiek staje się obrazem i podobieństwem Absolutu-Boga, co stawia tę kulturę przed koniecznością wyjaśnienia, na czym wspomniane podobieństwo polega. Problem ten podjęto w teologii w kontekście tzw. sporów chrystologicznych – na czym polega unia bytowa dwóch natur w Chrystusie: boskiej i ludzkiej, oraz trynitologicznych o status bytowy Trójcy św. Debatę nad tymi kwestiami rozstrzygnięto ostatecznie na Soborze w Chalcedonie (451r.), głosząc, że w Chrystusie natura boska i ludzka spotykają się w jednej Osobie, natomiast Trójca św. to unia trzech Osób Boskich równych co do natury⁵. Debatujący myśliciele sięgnęli do terminu osoba i zbudowali personalistyczną teorię Boga, co miało doniosłe konsekwencje w antropologii filozoficznej. Człowiek, jak wszelki byt jest powołany do istnienia (stworzony) przez osobowego Boga, zatem podziela z Nim – na zasadzie analogii bytowej – wspólnotę życia

⁴ Przedstawiciele idealizmu są przekonani, że tzw. krytyczny punkt wyjścia w filozofii zapewnia jej neutralność poznawczą (bezzalożeniowość) oraz uniwersalizm poznawczy. Jednakże – jak pokazują dzieje tej tradycji – rozpadła się ona na szereg wzajemnie zwalczających się nurtów tworzących rozmaite „izmy”. Zob. *Idealizm*, Powszechna encyklopedia filozofii, t. 4, red. nac. A. Maryniarczyk, Lublin 2003, s. 721-726.

⁵ Zob. A. Kijewska, *Boecjusz i patrystyczne źródła koncepcji osoby*, w: *Personalizm polski*, red. M. Rusecki, Lublin 2008, s. 36.

osobowego. W związku z tym filozofia podjęła trud wyjaśnienia na czym polega życie osobowe człowieka⁶.

Wspomniana refleksja trwa począwszy od Ojców Kościoła do dnia dzisiejszego, a jak można sądzić zwieńcza ją myśl antropologiczna Mieczysława A. Krąpca, którego określono mianem Arystotelesa XX wieku⁷. Przestrzegając zasad realizmu poznawczego, czyli dorzecznosci wyjaśniania i jego historyzmu, Krąpiec wychodzi od danych naturalnego doświadczenia każdego człowieka, który doświadcza istnienia siebie jako „ja” oraz tego, co jest „moje”. „Ja” jako samoświadomy podmiot działania w aktach wolnej decyzji ustanawia samego siebie i określa to, co „moje”. Za tradycją wspomniane „ja” Krąpiec określa mianem osoby i dookreśla życie osobowe człowieka, wyróżniając jego konstytutywne cechy. Są nimi: zdolność (możność) do poznawania, spełniania aktów miłości, do wolnego wyboru, dzięki którym człowiek transcenduje świat przyrody, a także podmiotowość wobec prawa, zupełność bytowa (suwerenność) oraz godność religijna, które odsłaniają relację człowiek-społeczność i które ujawniają transcendencję człowieka nad społecznością. Doświadczenie pokazuje, że człowiek jest bytem spotencjalizowanym, czyli życie osobowe jest mu zadane i podlega ono aktualizacji i konkretyzacji⁸.

Osobą jest każdy człowiek, a jest nią od momentu poczęcia do naturalnej śmierci i w perspektywie życia wiecznego, a jego bytowanie polega na wspomnianej aktualizacji i konkretyzacji zadanych cech życia osobowego. Dokonuje się to w procesie społecznego wychowania oraz samowychowania dzięki czemu tworzy się osobowość *hic et nunc* człowieka. Wynika z tego, że personalistyczna antropologia stanowi fundament wiedzy o człowieku i w ten sposób warunkuje teorię wychowania oraz praktykę (poetykę) wychowawczą. Wychowanie to proces personalizacji wychowanka, czyli konkretyzowania jego osobowej natury - budowania jego **indywidualnej** osobowości. Nie chodzi o to, aby poddać go presji założonej apriorycznie idei, jak myśleli Grecy, i co jest

⁶ Por. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001.

⁷ Por., M. Markowski, *Polski Arystoteles XX wieku. Wykłady otwarte imienia Ojca Profesora Mieczysława A. Krąpca* OP, Lublin 2010.

⁸ Zob. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Lublin 1974, s. 277-315.

charakterystyczne dla wszelkiej antypedagogiki, lecz o zaktualizowanie cech życia osobowego i skonkretyzowanie ich na kanwie jego naturalnych fizycznych, psychicznych i duchowych predyspozycji.

Dopelnieniem personalizmu filozoficznego jest teologiczna wykładnia człowieka. W kulturze chrześcijańskiej osnową tej wykładni jest teza, że aktualizacja ludzkiego życia dokonuje się przez naśladowanie Chrystusa (*imitatio Christi*), **realnej** Osoby Boga-Człowieka (a nie jakiejś apriorycznej Idei Człowieka), a także respektowanie tradycji i nauczania Kościoła.

Dodajmy, że problem konstytutywnych cech człowieka jako osoby jest problemem filozoficznym, zaś problem osobowości, czyli owocu aktualizowania się życia osobowego w konkretnym człowieku to przedmiot nauk szczegółowych o człowieku, np. psychologii, socjologii, ekonomii. Podobnie jednak jak w przypadku pedagogiki nauki te są zobligowane do uwzględniania antropologii personalistycznej, która wyjaśnia, kim człowiek jest i jaki jest ostateczny cel jego życia. Dzięki tej wiedzy nauki te będą zajmować się realnym człowiekiem i realnie oceniać kształtowanie się jego osobowości i dostrzegać te wszystkie czynniki (rodzinne, społeczne, ekonomiczne, edukacyjne, polityczne itp.), które warunkują jego życie i podejmowane decyzje.

3 Personalizmy postulowane – tradycja idealizmu

W przeciwieństwie do tradycji realistycznej, klasycznej, głoszącej, że każdy człowiek jest osobą od momentu poczęcia, przedstawiciele tradycji idealizmu filozoficznego twierdzą, że człowiek nie rodzi się jako osoba, lecz że dopiero staje się nią w procesie tzw. personalizacji lub humanizacji. To stanowisko jest pokłosiem oderwania antropologii od jej realistycznej bazy, jaką jest konkretny człowiek i budowanie koncepcji człowieka na kanwie założonej Idei Człowieka. Charakter tej idei zależy od nurtu idealizmu - racjonalizmu bądź irracjonalizmu - i związanych z tym założeń systemowych. Konsekwencją idealizmu w antropologii, który – powtórzmy – patrzy na realnego człowieka w świetle jego idei, jest jakaś postać ewolucjonizmu lub funkcjonalizmu antropologicznego, dla których konkretny człowiek jest na tyle człowiekiem, na ile realizuje w sobie treści zawarte w jego Idei. Inaczej mówiąc ewolucjonizm i funkcjonalizm głosi, że człowiek dopiero staje się osobą w

kontekście życia przyrodniczego oraz struktur społecznych. Jako przedstawicieli tego nurtu wymienia się np. E. Mouniera personalizm moralno-społeczny, M. Schelera personalizm fenomenologiczno-aksjologiczny, K. Jaspersa i G. Marcela personalizm egzystencjalistyczno-dialogiczny, P. Teilharda de Chardin personalizm ewolucyjno-kosmiczny oraz personalizm spirytualistyczno – religijny amerykańskiego myśliciela Bordena Parkera Bowne’a⁹.

Odnotujemy, że konsekwencją tej koncepcji człowieka jest pomieszczenie teorii osoby z teorią osobowości. To osobowość tworzy się w ludzkim życiu, w jego różnorodnych przyrodniczych i społecznych uwarunkowaniach, ale człowiek jest osobą, jest bytowo suwerenny, transcenduje przyrodę i życie wspólnotowe, posiada zdolność poznania prawdy i wyboru dobra, zdolność poświęcenia się w akcie miłości oraz godność religijną z racji pochodności w istnieniu od Absolutu-Boga i proporcjonalnym współuczestniczeniu w Jego życiu osobowym. Człowiek jest przyrodniczo i społecznie uwarunkowany, ale nie jest zdeterminowany przez te czynniki, może, ale nie musi im ulec, a zależy to od niego samego i od tego czy kultura, w jakiej przyszło mu żyć jest poznawczo samoświadoma siebie i sprzyja człowiekowi. Tytułem krytyki tej koncepcji zauważmy, po pierwsze, że jeśli nie istnieją żadne konstytutywne antropologiczne cechy bytu ludzkiego, które podlegają aktualizacji i konkretyzacji, to pojawia się trudność, którą można wyrazić w następującym pytaniu: skąd się bierze osobowość człowieka? Po drugie, akceptacja tej koncepcji, według której człowiek staje się osobą w procesie funkcjonalizacji, prowadzi do tezy, że człowiekiem nie jest ten, kto nie spełnia określonych apriorycznie kryteriów człowieczeństwa, np. człowiek w fazie życia płodowego, lub człowiek terminalnie bądź psychicznie chory. Ta niebezpieczna teza otwiera drzwi przed takim haniebnymi antropologicznymi działaniami, jak aborcja, sterylizacja i eutanazja, a także dopuszcza wszelkie manipulacje w zakresie tzw. inżynierii genetycznej, np. klonowanie człowieka lub tworzenie hybryd zwierzęco-ludzkich.

⁹ Zob. I. Dec, *Personalizm czy personalizmy*, w: *Zadania współczesnej metafizyki* 3/4. *Osoba i realizm w filozofii* (2002), s. 47-67; A. Jastrzębski, *Pierwszy personalista amerykański. Personalizm Bordena Parkera Bowne’a*, Lublin 2008.

4 Wychowanie – od osoby do osobowości

Z faktu spotencjalizowania natury ludzkiej wynika konieczność jej realizowania, czyli wynika konieczność wychowania i samowychowania. Wychowanie to także wzbudzanie refleksji w wychowanku, musi on wiedzieć, kim jest, aby na tym fundamencie podejmować proces samowychowania, czyli autonomicznie określić ostateczny sens-cel swojego życia. W pedagogice klasycznej, wychowanie, czyli aktualizacja życia osobowego wychowanka dokonuje się dzięki aktualizacji cnót – dzielności, czyli utrwaleniu ich w postaci stałych dyspozycji do spełniania realnego dobra w jakimś jego aspekcie. Tradycja tej koncepcji pedagogiki, począwszy od greckiej *paidei* i rzymskiej *humanitas*, zachowana i wzbogacona przez filozoficzną i teologiczną kulturę chrześcijańską w ramach cywilizacji łacińskiej głosi, że wychowanie człowieka jest konieczne i że polega ono na wdrażaniu do cnót – dzielności. Wyróżnia się w niej cnoty teologiczne (wlane) - Wiarę, Nadzieję i Miłość oraz cnoty społeczne tzw. kardynalne („zawiasowe”): roztropność, umiarkowanie, męstwo i sprawiedliwość.

W tradycji realizmu podkreśla się, że życie konkretnego, indywidualnego człowieka to pierwszy z kontekstów życia ludzkiego. Jednakże obok jego wymiaru jednostkowego ma ono zawsze swój wymiar społeczny. Ponadto, z racji zakorzenienia człowieka w świecie, oraz z racji transcendowania świata przyrody i z racji jego religijności, życie ludzkie obejmuje jeszcze konteksty życia doczesnego i życia wiecznego. Rozpoznanie tych kontekstów życia ludzkiego jest ważne, pokazuje bowiem, że działania wychowawcze muszą w doskonaleniu człowieka uwzględniać wszystkie wymiary tego życia. Dopiero takie, czyli integralne podejście do wychowanka stwarza rękojmię osiągnięcia przez niego dojrzałej osobowości. Rozpatrzmy kolejno poszczególne konteksty życia ludzkiego.

Życie jednostkowe każdego pojedynczego człowieka obejmuje trzy sfery życia: życie wegetatywne, popędowo-zmysłowe oraz intelektualno-wolitywne. Wspólnota osobowej natury, jej stałość i niezmiennosc stanowią fundament dla wszelkich działań wychowawczych, które stanowią pomoc w aktualizowaniu jej w wymienionych aspektach życia. Proces wychowania budzi w wychowanku powinność rozpoznania kontekstów własnego życia,

zhierarchizowania ich i zintegrowania własnych działań z uwagi na całość życia i jego substancjalną jedność.

Doskonalenie życia w porządku życia wegetatywnego to zapewnianie ciała odpowiednich środków wzrastania, chronienie go przed wynaturzeniami i nadużyciami z uwagi na jego służebny charakter wobec ducha ludzkiego. Podobnie w odniesieniu do życia zmysłowo-popędowego, które, by mogło służyć duchowi ludzkiemu, musi być usprawniane poprzez jego dyscyplinowanie. Należy szczególnie podkreślić konieczność wychowania uczuć, które, jako poruszenia zmysłowe, a więc zależne od popędów, zmysłów i wyobrażeń mogą dezintegrować myśl ludzką, a odpowiednio pokierowane stanowią cenną pomoc w doskonaleniu rozumu i woli. Wszelkie działania wychowawcze muszą respektować autonomię konkretnego, jednostkowego człowieka – wychowanka, ale z racji jego niedojrzałości rozumnie nim kierować, tak, by jakość jego życia była coraz bardziej wyznaczana przez prawdę o nim samym, a przede wszystkim o jego życiu osobowym i o konieczności podporządkowania życia wegetatywnego i zmysłowo-uczuciowego życiu duchowemu. Jest to ważne, ponieważ we współczesnych naukach o człowieku dominuje determinizm i swoisty biologizm, które „nie pokazują człowiekowi, kim może być poprzez pracę nad sobą (korzystając z pomocy innych), lecz starając się utwierdzić go w tym, kim jest, ukazując mu pęta bezwzględnych determinacji, na które powinien się zgodzić”¹⁰. Wszystkie zabiegi wychowawcze muszą uświadamiać wychowankowi, że jest on bytem suwerennym, podmiotem własnej działalności, co wiąże się z tym, że musi rozstrzygnąć problem celu własnego życia i poprzez podejmowane działania cel ten realizować.

W praktyce wychowawczej należy także brać pod uwagę to, że życie pojedynczego człowieka realizuje się w kontekście społecznym. Stąd każdy musi uwzględniać ogólne zasady życia społecznego. Kontekst ten związany jest z tym, że człowiek jest bytem społecznym (gr. *dźoon politikon*, łac. *animal sociale*), co oznacza, że życie wśród innych ludzi jest **konieczne** dla optymalnej aktualizacji potencjalności osobowych człowieka. Tradycja personalizmu podkreśla, że człowiek transcenduje każdą społeczność, jest wobec niej suwerennem, ale że

¹⁰ A. Maryniarczyk, *Filozoficzne „obrazy” człowieka a psychologia*, w: Człowiek w kulturze 6-7 (1995), s. 94.

každá spoločnosť jest **dla** człowieka, choć człowiek jest jej podporządkowany z uwagi na to, że wspólnie z innymi osobami realizuje dobro wspólne. Dobrem tym jest życie każdego przedstawiciela społeczności, stąd konieczność społecznej współpracy nad wszystkimi przejawami tego życia. W związku z tym celem wychowania jest rozpoznanie dyspozycji i talentów wychowanka i takie nim pokierowanie, by wzbogacał sobą kulturowy dorobek społeczności. Na wychowawcy spoczywa obowiązek, by usprawniać wychowanka w praktykowaniu rozmaitych cnót, a nade wszystko cnoty miłości społecznej, czyli solidarności¹¹.

Pedagogika personalistyczna ujmuje proces wychowania i samowychowania człowieka w kontekście rozpięcia życia ludzkiego pomiędzy życiem doczesnym a życiem wiecznym. Oznacza to, że działalność wychowawcza musi obejmować także kwestię religijności człowieka i stanowić pomoc w rozpoznaniu własnej religijności oraz w takim pokierowaniu swoim życiem, by synteza obu płaszczyzn życia ludzkiego: doczesna i wieczna wyznaczała jakość jego życia. Dopiero bowiem religia niesie z sobą ostateczną odpowiedź na transcendencję człowieka i jako jedyna określa ostateczny cel jego życia. Uwzględnienie w praktyce wychowawczej problemu religijności człowieka jest ważne także dlatego, że „konkretna realizacja zawartych w sposobie istnienia człowieka perspektyw dokonuje się w konkretnej religii”¹². Oznacza to, że wychowawca musi pomóc wychowankowi rozstrzygnąć kwestię własnej religijności, a do wychowanka należy rozstrzygnięcie kwestii sposobu zaktualizowania własnej religijności. Tradycja realizmu rozporządza personalistycznym, a więc zarazem uniwersalnym kryterium oceny doktryn religijnych, którym jest osobowa natura człowieka. Ocena ta uwzględnia to, że religijność człowieka musi być aktualizowana na miarę jego życia osobowego. Dopiero wtedy stanowi ona dopełnienie wszelkich innych zabiegów wychowawczych i jest szansą na osiągnięcie dojrzałej osobowości. Dojrzała osobowość jest bowiem owocem optymalnej aktualizacji całości życia osobowego człowieka, życia, którego zwornikiem jest jego religijność. Religijność

¹¹ Zob. H. Kiereś, *Cywilizacja jako „communio personarum”*, w: tegoż, *Człowiek i cywilizacja*, Lublin 2007, s. 135-152.

¹² Z. Zdybicka, *Świętość – współczesny sposób bycia chrześcijaninem*, w: *Cywilizacja* 13 (2005), s. 156.

realizowana na miarę życia osobowego, a taka ma miejsce w ramach religii chrześcijańskiej, odnosi życie ludzkie do jego właściwie odczytanego celu, jakim jest życie wieczne, a tym samym motywuje człowieka do takiego doskonalenia się, którego miarą jest świętość. Pokazuje ona także, że dopiero synteza obu płaszczyzn życia ludzkiego: doczesnego i wiecznego stwarza warunki doskonalenia tego życia, czyli osiągnięcia pełnej jego aktualizacji.

Powtórzmy, że pełna aktualizacja życia ludzkiego dokonuje się dopiero w kontekście celu tego życia. Cel jako to, ze względu na co następuje działanie czy też to, co stanowi kres działania wchodzi w strukturę wszelkiego działania. Znajomość celu jest konieczna do wyjaśnienia i interpretacji tego, co człowiek czyni. W kontekście wychowania, znajomość celu to tyle, co wiedza o tym, czym jest dobro, jakie są jego rodzaje oraz jaka hierarchia panuje w sferze dóbr. Celem działania jest bowiem zawsze dobro. Tradycja klasyczna wskazuje na trzy rodzaje dóbr: dobro przyjemnościowe (*bonum delectabile*), dobro użyteczne (*bonum utile*) i dobro właściwe (*bonum honestum*). Pierwsze z nich, dobro przyjemnościowe, to takie dobro, w którym poszczególne władze człowieka (rozum, wola, zmysły i uczucia) aktualizują się stosownie do swojej natury. Dobro użyteczne to takie dobro, które jest narzędziem służącym do realizacji innego dobra, zaś dobro właściwe to dobro, któremu wszystkie inne są podporządkowane, a jest nim **życie realnego i konkretnego człowieka** realizowane w prawdzie o nim samym. Polem wychowania musi być cały człowiek, co oznacza, że wychowaniem muszą być objęte wszystkie sfery życia ludzkiego i wszystkie płaszczyzny tego życia. Musi być w nim uwzględnione dobro właściwe i proporcjonalnie do ich miejsca w całości życia ludzkiego, pozostałe dobra.

Każdy człowiek jest bytem odrębnym, inaczej dziedziczy kod genetyczny, wychowuje się w innym środowisku i posiada własne cechy. W procesie wychowania człowieka pedagog musi widzieć odmiennosć każdego swojego wychowanka. Wychowankowie wzajemnie się różnią, zadaniem wychowawcy jest zauważenie tego zróżnicowania i pomoc w rozwijaniu tego, co ma on z natury (*ingenium*), co stanowi o jego niepowtarzalności i indywidualności. W ten sposób wylania się konkretna osobowość. Wychowawca musi uwzględniać w procesie wychowania dwa wątki: stałość

i niezmiennosť osobovej natury ľudskej: každý jest **realnie osobą** oraz to, że osobowość wychowanka jest konsekwencją konkretyzacji potencjalności osobowych człowieka, czego konsekwencją jest różnorodność i bogactwo osobowości. W oparciu o te dwa wątki ma pomóc wychowankowi budować samowiedzę i refleksją o sobie samym jako suwerennym podmiocie. Wychowawca ma pomóc wychowankowi nabywać świadomość nie tylko swoich predyspozycji i zdolności, lecz także zagrażających mu realnie wad, tak by potrafił on heroicznie realizować siebie – swoje możliwości, talenty i uzdolnienia. W tak rozumianych działaniach wychowawczych mieści się cała praktyka wychowawcza, która ostatecznie jest dziedziną sztuki. Każdy człowiek jest bowiem tajemnicą. Działania wychowawcze i samowychowawcze sprawiają, że rodzi się konkretna osobowość, która swoimi sprawnościami i dziełami bogaci ludzką kulturę. Mówimy przecież np. *Hamlet Szekspira*, teoria względności **Einsteina**, świętość **Matki Teresy z Kalkuty**. Konkretnie osobowości stają się zatem autorytetami, czyli wzorami osobowymi w kulturze, a stają się dlatego, bowiem ich działalność ma charakter realnie kulturotwórczy.

BIBLIOGRAFIA

- Chudy W., *Pedagogia godności. elementy etyki pedagogicznej*, oprac. A. Szudra, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 2009, ss. 232, ISBN 978-83-7306-446-1 ISBN 978-83-7363-880-8.
- Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań, Księgarnia św. Wojciecha, 1985, ss. 663.
- Idealizm*, Powszechna encyklopedia filozofii, t. 4, red. nac. A. Maryniarczyk, Lublin, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003, s. 721-726, ISBN 83-914431-0-8 ISBN 83-918800-1-X.
- Jastrzębski A., *Pierwszy personalista amerykański. Personalizm Bordena Parkera Bonne'a*, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2008, ss. 194, ISBN 978-83-7306-397-6,
- Kiereś H., *Cywilizacja jako „communio personarum”*, w: tegoż, *Człowiek i cywilizacja*, Lublin, Fundacja *Servire Veritati* Instytut Edukacji Narodowej, 2007, s. 135-152. ISBN 978-83-88162-49-7.

-
- Kijewska A., *Boecjusz i patrystyczne źródła koncepcji osoby*, w: *Personalizm polski*, red. M. Rusecki, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2008, s. 21-53, ISBN 978-83-7363-771-9.
- Krasnodębski M., *Zarys dziejów ateńskiej historii nychowania. Paideia od Sokratesa do Zenona*, Warszawa, Difin Spółka Akcyjna, 2011, s. 11-16, ISBN 978-83-7641-576-5.
- Krąpiec M.A., *Ja-człowiek*, Lublin, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1974, ss. 455.
- Markowski M., *Polski Arystoteles XX wieku. Wykłady otwarte imienia Ojca Profesora Mieczysława A. Krąpca OP*, Lublin, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2010, ss. 113.
- Maryniarczyk A., *Filozoficzne „obrazy” człowieka a psychologia*, w: *Człowiek w kulturze 6-7*, Lublin, Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej, 1995, s. 77-101, ISBN 83-902915-1-7.
- Personalizm*, Powszechna encyklopedia filozofii, t. 8, red. nacz. A. Maryniarczyk, Lublin, Polskie towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2007, s.122-127, ISBN 978-83-914431-0-1 ISBN 978-83-60144-06-0.
- Spaemann R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa, Oficyna Naukowa, 2001, ss. 345, ISBN 83-88164-35-X.
- Zdybicka Z., *Świętość – współczesny sposób bycia chrześcijaninem*, w: *Cywilizacja 13*, Lublin, Fundacja *Servire Veritati* Instytut Edukacji Narodowej, 2005, s. 150-153, ISSN 1643-3637.

SUMIENIE NA DROGACH PRAWDY O CZŁOWIEKU. WARTOŚCI I NORMY PODSTAWĄ KSZTAŁTOWANIA TOŻSAMOŚCI OSOBY

Anna GĘBALSKA-BEREKETS

Abstract: *Conscience is inscribed in human nature, and of the ability of providing a personal way of understanding human being. In essence, it is the core of the moral life and worship. Apart from the fact there is no human or moral right or good. Love and freedom to its fulfillment precisely in the conscience. Bold action in the sphere of axiological shows his maturity.*

*Article tackling the issue of conscience and of his being based on values such as love, responsibility, truth, beauty, goodness, freedom. In the context of an analysis of conscience is so important and *otrębna*, as this ability is also a carrier of the person's identity, not only in its individual dimension, but Community culture. It is not an easy task, but a multi-dimensional and difficult. Article also refers to aspects of the formation of conscience and effort associated with its proper formation and education. This process is also shaping the integrity of the individual in terms of personality.*

Człowiek istotą posiadającą sumienie

Teologia oprócz poznawczego instrumentu racjonalnego, posługuje się w refleksji nad człowiekiem i jego tajemnicą także światłem objawionej prawdy Bożej¹.

Bóg prowadzi człowieka nieustannie do siebie, najpierw poprzez akt stworzenia człowieka, jako obrazu i podobieństwa Jego, a także poprzez akt odkupienia istoty ludzkiej, a więc ponownego stworzenia, wyzwolenia z grzechów, by on nie umarł, ale żył wiecznie.

Człowiek wyraża się poprzez kulturę, a najwyższą treść kultury stanowią wartości².

Zdaniem Romana Ingardenawartość jest ubogaceniem kultury, nie utożsamia się z żadną kategorią klasyczną, ale wyraża się w „obfitości” rzeczy i zjawisk³.

¹ Por. S. Rosik, *Sumienie między wolnością a prawdą*, w: *Człowiek-sumienie-wartości*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1997, s. 103.

² Por. Cz. Bartnik, *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 97.

Człowiek zobowiązany jest poprzez akt stwórczy i zbawczy do realizowania siebie, by mógł dojść do pełni swojego człowieczeństwa. Pełnia człowieczeństwa, jak wypowiedział się, Jan Paweł II, 2 czerwca 1980 roku w UNESCO, wyraża się nie w tym, co człowiek posiada, ale w tym kim człowiek jest.

I tu tkwi owa pełnia pojmowania człowieka i w tym wyraża się jego osobowa godność. Człowiek jest bowiem przedmiotowo „kimś” a nie czymś, i to wyodrębnia go spośród bytów widzialnego świata, które w stosunku do człowieka są zawsze czymś⁴.

Obecnie mało mówi się o sumieniu, staje się ono nie wygodnym, co do rozeznawania dobrych, ale i złych czynów. Jest także pewnego rodzaju zdolnością intuicyjną, pewną relacją zakładającą swoistą intymność, indywidualność. Dla niektórych osób jest ono niemodne, nie do końca uświadomione. W świecie dostępności wielu środków, przemian wciąż jednak brakuje czasu na refleksję na temat sumienia, świata norm.

W imię godności osobowej człowieka jesteśmy wezwani do wyzwania się z pseudo-norm i powinniśmy się kierować ku właściwym normom moralnym⁵.

Świadomość godności osobowej człowieka winna przenikać całe jego postępowanie i winna się ujawniać w sytuacjach, które mogą w sposób znaczeniowy jej zagrażać, i których człowiek nie powinien robić⁶. Godność osoby winna zajmować nadrzędne miejsce we wszelkich konfliktach aksjologicznych, jako źródło moralnej powinności⁷.

Wśród zasadniczych cech, odróżniających byt osobowy od wszelkich innych bytów świata materialnego, znajduje się także jego wnętrze, w którym odnajdujemy pierwiastki życia duchowego, co zmusza do uznania człowieka nie tylko za byt cielesny, ale także

³ Por. R. Ingarden, *Przeżycie-dzieło- wartość*, Kraków 1966; za: Cz. Bartnik, tamże.

⁴ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, w: *Człowiek i moralność*, t. 1, red. T. Styczeń, J.W. Galkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1982, s. 24. Różnicę między „ktoś” a „coś” w stosunku do istoty człowieka ujmując w pełni definicja Boecjusza: *persona estrationalis naturae individuas substantia*.

⁵ Por. T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998, s. 236.

⁶ Por. A. Szostek, *Moralność a osoba*, w: tenże, *Wokół godności prawdy i miłości*, Lublin 1994, s. 36.

⁷ Por. A. Rodziński, *Wprowadzenie do etyki personalistycznej*, w: jw., s. 98.

duchowy i wskazuje na nieśmiertelny pierwiastek w całej strukturze osobowej⁸.

Bóg w momencie stworzenia wybrał człowieka, gdy on jeszcze nie był tego świadomy. Odpowiedź zaś na Boże wezwanie jest jednocześnie akceptacją prawa wpisanego w serce człowieka, już od momentu stworzenia. Aby człowiek mógł odpowiedzieć i zrozumieć Boże wezwanie jako akt komunikacyjny, Bóg ofiarował człowiekowi wewnętrzną dyspozycję, instancję strzegącą jego moralności, jaką jest sumienie.

Sumienie jest bowiem tą szczególną dyspozycją, która zdolna jest przechwytywać „głos” Boga⁹. Ono ujawnia się w człowieku jako strażnik moralności jego postępowania.

Zanim sumienie podejmie decyzję, musi posiadać pewne kryterium, według którego będzie się kierowało. Musi zatem człowiek wyrobić sobie pewne wartości, wedle których takiej oceny będzie dokonywał zgodnie z ewangeliczną nauką: „Patrz, więc, żeby światło, które jest w tobie, nie było ciemnością” (Łk11,35).

Wolność istotną wartością w życiu każdego człowieka

Współczesny świat nieustannie zwraca uwagę na wolność. Można powiedzieć, że dochodzi niekiedy do chęci zabsolutyzowania wolności, gdzie kwestionuje się autorytety, wartości moralne innych ludzi. Zapomina się o fakcie, że wolność jest wyrazem człowieczeństwa, jest atrybutem ludzkiej osoby i sumienia¹⁰. Jest ona darem Najwyższego Boga (por. Ga 4,31; 5,1; 2 Kor 3,3).

Nie da się ukryć, że człowiek często podlega naciskom, musi wybierać nieustannie to co dotyczy jego jako podmiotu, a co oczekiwaloby od niego społeczeństwo jako od jednostki żyjącej w konkretnym czasie dziejowym, miejscu. To, że sumienie jest uprawnione do ocalenia swej wolności indywidualnej, podmiotowej, należy odbierać przede wszystkim w kategoriach ocalenia sumienia przez prawdę, która ma miejsce w jego wnętrzu¹¹.

Prawda momentami staje się niewygodna, szczególnie w czasie, gdy: „kultywowanie prawdomówności, sprawiedliwości i odwagi

⁸ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 109.

⁹ Tamże, s. 103.

¹⁰ Por. J. Fuchs, *Teologia moralna*, Warszawa 1974, s. 97.

¹¹ Por. S. Rosik, dz. cyt., s. 110.

często – w świecie, który wskutek przygodnych okoliczności przybrał obecny kształt- odbiera nam możliwość zdobycia bogactwa, sławy czy władzy”¹².

Wraz z wyborami może pojawiać się także niepokój, dotyczący tego, że akceptacja dla dobra jednostkowego, może się wyrażać w tym, że przyjmie się różne postawy, które następnie usprawiedliwi się jako służące wprowadzeniu Bożego porządku w swoje życie¹³.

Moc moralnej oceny, wyrosłaby wówczas do rangi nieograniczoności podmiotu w jego autonomiczności¹⁴. Podmiot natomiast podejmuje decyzje w swoim szczerym przekonaniu, w słuszności, że w danym, konkretnym działaniu tkwi wola Boga¹⁵.

Dlatego człowiek zawsze powinien postępować stosując personalistyczną maksymę: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego, używał zawsze jako celu, nigdy tylko jako środka”¹⁶.

Zadaniem sumienia w codziennym życiu człowieka jest dać konkretną odpowiedź, musi przyjąć postawę wertykalną, tzn. taką która oznaczałaby wolny i odpowiedzialny wybór¹⁷. Wolność człowieka wtedy staje się wartością, gdy przyczynia się do wzrostu formy osobowej ale i wspólnotowej człowieka¹⁸.

Wolność jest tą wartością etyczną, od której realizacji zależy także realizacja innych wartości osobowych. Nie można w pełni siebie udoskonalić, nie przyjmując w wolny sposób pewnych wartości¹⁹. Wolność pojawia się tam, gdzie żyją ludzkie istoty, obdarzone racjonalnym poznaniem i wolą²⁰.

¹² A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 352n.

¹³ Por. VS 32, Por. S. Rosik, dz. cyt., s. 110.

¹⁴ Tamże, s. 110.

¹⁵ „Wezwanie bowiem sumienia (dictamen = sąd) jest niczym innym, jak naciskiem porządku Bożego (perrventiopraeceptidivini), w tym, który jest nosicielem sumienia”, św. Tomasz, *De Veritate* q.17a.4ad.2; Cyt. za: S. Rosik, dz. cyt., s. 112.

¹⁶ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 62.

¹⁷ Tamże, s. 112.

¹⁸ Chodzi tu o zależność od obiektywnego prawa moralnego ustanowionego przez Boga, Por. S. Rosik, dz. cyt., s. 113.

¹⁹ Por. J. Tischner, *Myslenie według wartości*, Kraków 2011, s. 216.

²⁰ Por. K. Mikucki, *Wartości trwałe*, Kraków 2004, s. 115.

Problemem znaczącym staje się jednak podejście współczesnego człowieka, do wartości wolności oraz właściwy sposób podejścia do niej. Jest to o tyle ważne, iż wolnością staje się to wszystko co jest negacją: jest ciągle nie wobec Boga, wobec drugiego człowieka. Wolność negująca jest wolnością obsesyjną²¹. Wolność w pełni przeżywana jest w łączności z Bogiem.

„Wolność człowieka i prawo Boże spotykają się i są powołane, aby się wzajemnie przenikać, czego wyrazem jest dobrowolne posłuszeństwo człowieka wobec Boga oraz bezinteresowna dobroć Boga wobec człowieka” (VS 41).

Wolność spełnia się w pełni wtedy, gdy kieruje się na zewnątrz samej siebie, ku dobru, gdy wybiera to dobro i je urzeczywistnia²². Kiedy nie opiera się ona na wartościach, jak pisze między innymi Platon, zmienia się w „samowolę”²³.

Tam gdzie istnieje samowola, każdy postępuje jak uważa. Wszystko staje się dozwolone. Ludzie, którzy uważają wolność za tolerancję dla wszystkiego, opierają swe przekonania na kłamliwej teorii czynienia i postępowania dla własnej, nieujarzmionej przyjemności. Niepokojącym zjawiskiem jest często występujące pomieszanie pojęć, mające na celu usprawiedliwienie swojego dotychczasowego zachowania. Ceną za niczym nieograniczoną wolność jest brak ufności, niepewność, ciągły chaos.

Właściwe działanie człowieka to przede wszystkim zabieganie o podstawowe prawo człowieka i wszystkich zarazem, jaką jest godność i wartość osoby²⁴.

Z. Bauman w książce *Indywidualizowane społeczeństwo* zwraca uwagę, że ceną za to jest „niepewność(...) wysoka to cena zważywszy na liczbę wyborów, z którymi na co dzień konfrontowany jest wolny człowiek. Takich wyborów trzeba dokonywać, nie mając przy tym gwarancji, że wykonywane ruchy przyniosą oczekiwane wyniki, że inwestycje dokonane dziś, jutro dadzą zysk, a trzymanie się z daleka od możliwości, które w chwili obecnej wyglądają niekorzystnie, jutro nie okażą się bolesną porażką! Nie wiadomo komu i czemu ufać, ponieważ ewidentnie nikt nie kontroluje biegu rzeczy- nikt też nie

²¹Tamże, s. 217.

²² Por. J. Tischner, dz.cyt., s. 217.

²³ Por. Za: A. Scola, *Dialog o wartości człowieka*, Warszawa 2009, s.43.

²⁴ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 239.

może zagwarantować, że sprawy faktycznie przybiorą oczekiwany obrót. Życie w stanie niepewności to ryzyko życiowe”²⁵.

Nie istnieje wolność sama dla siebie²⁶.

Taka wolność nie ma racji bytu. To nie jest „wolność od” jak uważał Striner, czy Sartre. Tam gdzie nie ma świata wartości, odniesienia sumienia do tego świata wartości obiektywnych, nie ma miejsca także na prawdziwą wolność. Akceptowalna staje się wolna miłość w celu urozmaicenia życia i stania się człowiekiem – bogiem.

Wolność kierowana mądrością pomaga w osiągnięciu także dobra, najlepszego dla człowieka w danym momencie. Może mieć wiele, ale niewiele mu przyniesie korzyść (1 Kor 6,12; 10,23).

Tylko Dobro Najwyższe stoi u szczytu innych wartości, jest to wartość par excellence, sama w sobie dla każdego człowieka, gdyż zawiera w sobie pełną doskonałość²⁷.

Prawda jest w stanie wyzwolić człowieka, nie zamknąć go w egocentryzmie i zgubnej ideologii wolności od wszystkiego, bowiem „wolność jest wielkim dobrem wówczas, kiedy umiemy świadomie jej używać dla tego wszystkiego, co jest prawdziwym dobrem”²⁸. Nie jest łatwe poszukiwanie prawdy, co wyrażają słowa Pilata do Jezusa (J18,38) oraz słowa Jezusa, że to prawda wyzwala człowieka, czyniąc go wolnym (J8,32). Człowieka można określić jako tego, który poszukuje prawdy (por. FetR28). Nie jest ona wartością autonomiczną, nie pozostaje bez związku z dobrem osobowym²⁹.

Prawda to nie narzucanie jej innym. Nikt bowiem nie jest właścicielem prawdy, w takim sensie, że nie ma prawdy tworzonej przez każdego człowieka, uznającego ją za najważniejszą. Nie istnieje coś takiego jak narzucanie swojej prawdy drugiemu człowiekowi. Potwierdzeniem jest tu zachowanie Chrystusa, który głosił prawdę o człowieku, postępował zgodnie z nakazami ducha, zachowywał jednocześnie szacunek dla każdego człowieka, jego godności wolności woli i sumienia. Dlatego nikt nie może przekreślić drugiego człowieka, jego wolności, narzucając mu swoją. Bo tak pojmowana wolność jest samowolą, a nie realizacją prawdy, która

²⁵ Z. Bauman, *Indywidualizowane społeczeństwo*, Gdańsk 2008.

²⁶ Por. K. Mikucki, dz. cyt., s. 122.

²⁷ Por. K. Mikucki, dz. cyt., s.158.

²⁸ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, cyt. za: J. Tischner, dz. cyt., s. 217.

²⁹ Por. K. Mikucki, dz. cyt., s.16

„wyzwała człowieka” i czyni go prawdziwie wolnym. Prawda ma wymiar etyczny, moralny. Jej istota polega na zgodności wewnętrznych przekonań z tym, co człowiek mówi, jak się zachowuje, czy jak ją wyraża na zewnątrz³⁰.

Aby nie utracić tej wolności, sumienie musi odczytać treść i walor moralnego prawa, jakie zostało ustanowione. Jeśli więc człowiek jest tożsamy z nakazami swojego sumienia, wówczas traktuje swoje działania zgodnie z jego nakazami i wypełnienie prawa traktuje jako swoje a nie coś nakazanego, obcego (VS 40).

„Wiarygodny świadek” mówiąc słowami J. Tischnera, odkrywa przed człowiekiem wartość jego wolności. Wsłuchując się w głos tego świadka, człowiek dochodzi do przeświadczenia, że wkracza w świat, w którym nie ma przymusu, ale w którym mogą wszystko, z Tym, który umacnia moją wolność, a więc z Chrystusem³¹.

Wartość miłości w życiu człowieka

Miłość przenikająca sumienie człowieka, daje pełnię wolności i czyni ją uświęconą³².

Miłość Boża w życiu człowieka, przynagla go do Stwórcy, jako źródła największej Miłości:

„albowiem miłość Chrystusa przynagla nas, pomnych na to, że skoro Jeden umarł za wszystkich, to wszyscy pomarł” (2 Kor 5,14).

Wtedy to prawda i miłość stają się w życiu człowieka, w jego sumieniu granicą wyzwolenia, a nie ograniczenia, czy blokady³³.

Miłość jest twórczym ludzkiego życia i fundamentem. Jest ona ze wszystkich odpowiedzi, odpowiedzią najpełniejszą³⁴. Dzisiejszy świat zdaje się preferować miłość seksualną, erotyczną, sprowadzoną jedynie do realizacji popędu, pożądliwości. Choć taka miłość jest początkiem istnienia rodzaju ludzkiego, to jednak ulega wynaturzeniu.

³⁰ Por. tamże, s. 16.

³¹ Por. J. Tischner, dz. cyt., s. 383.

³² Por. S. Rosik, dz. cyt., s. 116; Por. 2 P 1,4; Ga 6,15

³³ Por. S. Rosik, dz. cyt., s. 117.

O formacji sumienia człowieka nie złością, podstępem, a miłością mówił także św. Paweł w Liście do Rzymian – Rz 8,2. Jak ważna jest wierność przede wszystkim Duchowi, a nie materialnej literze.

O prawie duchowym mówił także Jan Paweł II w *Redemptor hominis*.

³⁴ Por. B. Żurkowski, *Człowiek centralną wartością: nychowanie i wartości, w: Kupelni człowieczeństwa*, red. W. Kubik, Kraków 1997, s. 19.

Ulega zdehumanizowaniu, jeśli nie będzie łączyć się z odpowiedzialnością.

Współcześnie bowiem miłość uważa się za synonim seksu. Oderwał się on obecnie od pozostałych dóbr ludzkich i stał się wartością najbardziej pożądaną.

Kirkegard łączył taki typ życia z trybem estetycznym powierzchownym, zwiewnym, nieodpowiedzialnym³⁵. Wabi on urokiem, kolorem, możliwością wyzwolenia, hedonizmu. Oczywiście nie chcę w tym miejscu stawiać tezy o braku miłości w relacjach współczesnego człowieka, bo wciąż w wielu ankietach, badaniach potwierdza się wartość rodziny, przyjaźni, miłości w relacjach międzyludzkich.

Pojawia się równocześnie zjawisko spłylenia nieco miłości i skomercjalizowania jej. Człowiek, jak mówił Jan Paweł II, poszukuje miłości, bowiem tylko ona może go uczynić naprawdę szczęśliwym. Często bywa mylona z uczuciem, należącym do wymiaru afektywnego człowieka, a więc czegoś co pozostaje na płaszczyźnie emocji.

Miłość zaś jako wartość, dotyka głębi bytu ludzkiego. W tym sensie jest ona jedna, bowiem jest to wtedy dążenie osoby ludzkiej do spełniania się w sobie i wspólnie z innymi osobami³⁶. Królestwo miłości jednak jest wciąż atakowane przez królestwo nienawiści³⁷.

Odpowiedzialność – wartością warunkującą właściwy rozwój osoby

Na człowieku dlatego powinna spoczywać kolejna wartość, jaką jest odpowiedzialność wobec poznanej wartości. Odpowiedzialność za wybrane wartości jest gwarancją wolności, która umożliwia wprowadzenie jej w życie. To właśnie prawdziwa wolność, właściwie pojmowana, idzie w parze z poczuciem odpowiedzialności³⁸.

Odpowiedzialność jawi się jako wymóg człowieczeństwa, jako znak dojrzałości, której wyznacznikiem jest prawe sumienie. Poprzez

³⁵ Por. K. Mikucki, dz. cyt., s. 67.

³⁶ Por. Cz. Bartnik, dz. cyt., s. 209.

³⁷ Tamże.

³⁸ Por. Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju: Chcesz służyć sprawie pokoju- szanuj wolność* (1.01.1981) nr 10, w: Paweł VI, Jan Paweł II, *Orędzia na Światowy Dzień Pokoju*, Rzym 1985, s. 31.

dar wolności, człowiek został wezwany do odpowiedzialności także za samego siebie³⁹.

Człowiek, który przeżywa kryzys tożsamości, nie wie skąd przyszedł i dokąd zmierza⁴⁰. Nie potrafi określić celowości swojego życia. Taki człowiek nie potrafi wziąć odpowiedzialności za siebie, za to co robi. Cechuje go brak rozważań, błahę sprawę traktuje jako dobre i znaczące oraz ważne⁴¹. Brak autentyzmu, tożsamości rodzi niebezpieczeństwo alienacji.

W zjawisku konsumpcji i produkcji zaczyna wyrażać się określona kultura i koncepcja życia. Pominiecie integralności człowieka jako bytu cielesno-duchowego, powoduje, że wartości wyższe podporządkowuje się instynktom *stricte* materialnym⁴².

Człowiek, który w konsumpcji widzi wartość, staje się coraz bardziej wewnętrznie uboższy, zabija w sobie indywidualizm, wyjątkowość, staje się „pionkiem” w całym rozwoju ztechnicyzowanego społeczeństwa, które dehumanizuje istotę ludzką. Alienacja jest tym pojęciem, które polega na odwróceniu relacyjności środków i celów.

Człowiek przestaje uznawać wartości, a zarazem poniża swoją godność. Przestaje niekiedy wchodzić w relacje wspólnotowe i oparte na solidarności, do jakich został powołany. Uznaje siebie za środek i cel sam w sobie⁴³.

Wyobcowany, wyalienowany staje się człowiek, który nie potrafi wyjść poza siebie samego i nie potrafi uczynić daru z siebie dla innych⁴⁴. Człowiek dążący jedynie do posiadania i „używania” życia, nie potrafi opanować pragnień, namiętności, nie potrafi żyć właściwą hierarchią wartości.

Wartości w życiu ludzkim pełnią pewną rolę regulatywną, poznawczą i emocjonalnie ukierunkowaną pozytywnie⁴⁵, jako coś co stanowi punkt dążenia, jako coś do czego człowiek odnosi swe

³⁹ VS 38-39; Por. J. Nagórny, *Wezwanie do odpowiedzialności*, w: *Człowiek-sumienie-wartości*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1997, s.138.

⁴⁰ Tamże, s. 140.

⁴¹ Por. D. von Hildebrand, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s.28-35.

⁴² Por.CA 36

⁴³ Por.CA 41

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Por. K. Popielski, *Psychologia egzystencji. Wartości w życiu*, Lublin 2008, s. 20.

działania i ich znaczenie. Są w życiu człowieka niezastępowalne, służą rozwojowi podmiotowo- osobowej człowieka⁴⁶.

Brak tożsamości i autentyczności prowadzi do zniekształcenia odpowiedzialności, zagubienia sensu i wartości i to nie pozwala na właściwe odczytanie hierarchii wartości.⁴⁷ Wartości niższe są bowiem środkami do celu, stanowią warunek osiągnięcia wartości wyższych⁴⁸. W znaczeniu fizycznym bez wartości można się obyć, ale nie można żyć w pełni bez relacji do „świata wartości”⁴⁹. Bowiem są one tym, co kształtuje życie człowieka, są tym, co to życie tworzy. Normy społeczne, humanistyczne, powinny być adekwatne do świata wartości, bowiem tylko wówczas stają się prawomocne. Wtedy powinno chcieć się je urzeczywistniać⁵⁰.

Spotyka się także zjawisko podłości moralnej, gdzie sumienie jest na tyle zdeprawowane, że człowiek posługuje się wartościami wyższymi, by osiągnąć te niższe⁵¹.

Proces wartościowania odbywa się ciągle, stale w znaczeniu permanentnej obecności motywacji w życiu człowieka, w wyborach, w decyzjach⁵².

Człowiek może zaprzedać siebie w hierarchii społecznej, może przegapić, to co naprawdę ważne. O takim przypadku wspomina Katechizm Kościoła Katolickiego w swoim nauczaniu. W pkt. 1792 mowa jest o zdeprawowanym sumieniu, gdzie:

„Nieznajomość Chrystusa i Jego Ewangelii, złe przykłady dawane przez innych ludzi, zniewolenie przez uczucia, domaganie się złe pojętej autonomii sumienia, odrzucenie autorytetu Kościoła i Jego nauczania, brak nawrócenia i miłości mogą stać się początkiem wypaczeń w postawie moralnej”.

Ludzie stosują różne, wewnętrznie rozwijane strategie poznawcze, odnosząc się do tego co ważne, istotne, wartościowe⁵³. Dla ludzi wierzących takim odnośnikiem staje się sumienie.

⁴⁶ Tamże, s. 23.

⁴⁷ Por. J. Nagórny, dz. cyt., s. 141.

⁴⁸ Tamże, s. 141.

⁴⁹ Por. K. Popielski, dz. cyt., s. 23.

⁵⁰ Por. B. Żurkowski, dz. cyt., s. 21.

⁵¹ Por. J. Nagórny, dz. cyt., s. 142.

⁵² Por. K. Popielski, dz. cyt., s. 24.

⁵³ Tamże, s. 24

Niepokojącym jest fakt, że niekiedy dochodzi do zatracenia się sumienia wraz z utratą poczucia grzechu. Utrata poczucia grzechu jest pewną formą negacji Boga w życiu zarówno indywidualnym, jak i społecznym. Wyraża się w chęci bycia jak Bóg, decydowania o sobie w nurcie sekularyzmu. Sekularyzm zaś w swej naturze jest zespołem poglądów broniących humanizmu pozbawionego w swych założeniach obecności Boga.

Człowiek może oczywiście zbudować świat bez Boga, ale pozostaje wątpliwość jaki ten świat będzie, i czy nie obróci się on przeciwko człowiekowi⁵⁴. Jedynie Bóg, jako Najwyższa Wartość jest ostatecznym celem życia człowieka⁵⁵.

Właściwe nazywanie grzechu i wszelkiej nieprawości jest sposobem, by przezwyciężyć kryzys wartości duchowych. Odwoływanie się do niezmiennych zasad wiary i rozumu, jest w stanie przywrócić ład i porządek⁵⁶.

Odpowiedzialne korzystanie z wolności, wychowanie do odpowiedzialności dokonuje się w ostateczności na drodze sumienia⁵⁷. Odpowiedzialność jest wyrazem wierności swym przekonaniom, wartościom, powołaniu do miłości⁵⁸.

Prawda w służbie człowiekowi

Podstawowym postulatem wolności, jak i jej obowiązkiem jest wysiłek, troska o własne sumienie i działanie w prawdzie. Warunkiem integralności sumienia człowieka jest odwołanie się jego do obiektywnej prawdy⁵⁹. Prawda bowiem nie niweczy wolności człowieka, ale ją ubogaca, wyzwala⁶⁰. Sumienie kształtuje się w oparciu o prawdę, o wewnętrzną wolność człowieka, osoby: „Do sumienia należy nie tylko przeżywanie prawdziwości, ale także powinności. Na plan pierwszy wysuwa się prawdziwość, od której powinność zależy.[...] Sumienie pojmowane całościowo jest zupełnie swoistym wysiłkiem osoby zmierzającym do ujęcia prawdy w

⁵⁴ Szerzej: RH 15.

⁵⁵ Por. GS 3; 1 J 3,9; RP 18.

⁵⁶ Por. RP18.

⁵⁷ Por. J. Nagórny, dz.cyt., s.145.

⁵⁸ Por. Hbr 11,8b; Por. J. Nagórny, dz. cyt., s. 145.

⁵⁹ Por. J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1997, s. 137-149.

⁶⁰ ccc dz. cyt., s. 270.

dziedzinie wartości-przed wszystkim wartości moralnych. Jest ono naprzód szukaniem tej prawdy i jej dociekaniem, zanim stanie się pewnością i sądem”⁶¹.

Zakorzenie sumienia w prawdzie wcale nie niweczy wolności człowieka i nie znajduje się w opozycji z jego podmiotowością⁶².

„Osoba ludzka jest zdolna i zobowiązana do autotranscendencji w poznaniu, wiąże ją tylko to, co poznała jako prawdziwe, nawet jeśli w rzeczywistości jest w błędzie. Skoro więc nawet błędne sumienie pozostaje nadal w pułapce prawdy, prawda stanowi zawsze zasadę moralnego działania”⁶³. Wtedy ludzkie działanie w istocie nabiera sensu. Prawda pozwala dać sumieniu właściwy osąd postępowania⁶⁴. Bóg w akcie stworzenia człowieka, powołał go do miłości i wzięcia jednocześnie odpowiedzialności za nią⁶⁵. Zawsze jest to wolność rozpatrywana w kategorii do czegoś. Człowiek także powinien czuć się odpowiedzialny za odkrywanie wartości w swoim życiu⁶⁶. Dobro winno się chronić, by nie zostało stłumione przez samowolę, bowiem „dobro jest od Boga”. Człowiek aktem serca powinien rozstrzygać co jest dobrem, a co złem, mając wzór Jezusa przed sobą⁶⁷. Boga bowiem poznaje się aktem woli, wysiłkiem miłości, bez jakiegokolwiek przymusu. Słowami Lieberta można by stwierdzić, że „raz dokonawszy wyboru, na wieki wybierać muszę”. I rzeczywiście tak jest, że egzystencja ludzka naznaczona jest koniecznością ciągłego wyboru, dokonywania decyzji, przedkładania ważności danych kwestii nad inne.

Bóg jest, słowami św. Augustyna, „wewnętrznym nauczycielem”⁶⁸. To nie jest nauczyciel narzucający, tłamszący ludzką wolność. To bardziej nauczyciel oświecający, pomagający i chcący objawić człowiekowi pewną prawdę. Chodzi o to, że człowiek nie znajdzie zbawienia poza prawdą, którą jest Chrystus⁶⁹.

⁶¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1967, s. 207n.

⁶² Por. M. Drożdż, art. cyt, w: *Sumienie w świecie wolności*, dz. cyt. s. 265.

⁶³ J. Seifert, *Sumienie-poznanie- prawda*, tłum. J. Merecki, „Ethos” 1991, nr 15-16, s. 48.

⁶⁴ Por. W. Stróżowski, *Tak- tak, nie- nie. Kilka uwag o prawdzie*, „Ethos” 1988, nr 2-3, s. 29n.

⁶⁵ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 116.

⁶⁶ Por. D. von Hildebrand, dz.cyt., s. 34-35.

⁶⁷ Por. J. Nagórny, dz. cyt., s.128.

⁶⁸ Por. św. Augustyn, *O nauczycielu, sformułowanie* za: J. Tischner, dz. cyt., s. 374.

⁶⁹ Por. J. Tischner, dz.cyt., s.376.

Świat może oferować człowiekowi namiastki, iluzje prawdy, ale to nie zagwarantuje mu szczęścia. Taki człowiek nie interesuje się tematem wartości, utracił on wiarę w Boga, zaufanie, zagłuszył w sobie przeświadczenie o obecności nie tylko zewnętrznej, ale także wewnętrznej części swojego człowieczeństwa.

Hegel chciał, by egzystencja człowieka polegała na wychodzeniu podmiotu ku przedmiotowi, żeby była materializacją, uprzedmiotowieniem. Jest to iluzja, na której nie należy budować wartości życia ludzkiego.

Gdy zredukuje się wartość człowieka jakim jest on jako obraz Boży, wówczas człowiek zacznie tworzyć swój obraz, zatraci siebie w obrazach własnych wytworów, sam siebie wyalienuje, pozbawiwszy się własnej tożsamości jako bytu osobowego stworzonego przez Boga. Stworzywszy własne idee, człowiek w konsekwencji będzie zmuszony im służyć, traktując je w kategoriach boskości. Jest to, zdaniem L. Feuerbacha, początek niewoli, w której źródle leży alienacja ideologiczna, w tym przypadku religijna⁷⁰. Człowiek zaczyna uczestniczyć w jakiej nieosobowej rzeczywistości, gdzie moralność przestaje mieć znaczenie. Skoro przestaje mieć znaczenie moralność, nie dokonuje się także w człowieku odzwierciedlenie obrazu Boga, bowiem nie jest ona pojmowana wówczas jako kategoria osobowa.

„Syn nie mógłby niczego czynić sam w sobie, gdyby nie widział Ojca czyniącego. Albowiem to samo, co on czyni, podobnie i Syn czyni. Ojciec bowiem miłuje Syna i ukazuje mu wszystko, co on sam czyni” (J 5,19-20; por. J 5,17).

Kultura – systemem wartości

Obraz człowieka postępującego według nakazów głosu Boga, zbliża się do pierwowzoru jakim jest osoba Chrystusa. Człowiek poprzez wszelkie wytwory kultury powinien się uświęcać. Uświęcenie promieniuje także na środowisko w którym człowiek przebywa. Człowiek winien strzec swego życia jako największej wartości. Bóg jest źródłem życia człowieka, On udziela nam tego daru na co dzień, dlatego „Kościół każdego dnia przyjmuje je z miłością, aby wiernie i odważnie głosić ją jako dobrą nowinę ludziom wszystkich epok i kultur” (EV 1).

⁷⁰ Por. Cz. Bartnik, dz. cyt., s. 122.

Chrześcijaństwo po raz pierwszy wypracowało i wskazało na wartości ogólnoludzkie, które zostały poświadczone autorytetem Pisma Świętego. Biblia wypracowała także pojęcie osoby jako centrum kosmosu. Bóg bowiem uczyniwszy człowieka swoim obrazem i podobieństwem ofiarował człowiekowi wszechświat pełen podziwu. Niestety obecnie odchodzi się od człowieka jako wartości ku traktowaniu go w kategorii indywiduum. Stąd często pojawiającymi się wartościami staje się indywidualizm, egoizm, relacje interpersonalne mają charakter powierzchowny, konsumpcyjny. To redukuje system wartości i usypia sumienie, to nihilizm, gdzie „krąg porzuconych wartości(...)” staje się coraz pełniejszy; coraz bardziej odczuwa się pustkę i ubóstwo wartości; ruch jest niepowstrzymany- choć w wielkim stylu, próbuje się go opóźnić⁷¹.

Człowiek kształtuje się także w oparciu o wartości kulturowe. Wprowadzeniem mogą być słowa kardynała J. Ratzingera, pochodzące z książki „Raport o stanie wiary” : „, teolog nie kochający sztuki, poezji, muzyki, natury, może być niebezpieczny. Ta bowiem ślepota i głuchota na piękno nie jest sprawą drugorzędną, lecz może wycisnąć piętno także na jego teologii”⁷².

Estetyczne wartości uwrażliwiają sumienie i pojmowanie sztuki i piękna.

August Zamoyski, który jest autorem pomnika A. S. Sapiehy, napisał kiedyś: „sztuka jest dopiero wtedy sztuką(...) jeżeli jest owocem doświadczenia mistycznego(...)”⁷³.

Kulturę trudno sobie jednak wyobrazić bez etyki. Kant stawiał znak równości między nimi, ale Jan Paweł II poszedł o krok dalej i uznał że podstawowym i fundamentalnym wymiarem kultury jest zdrowa moralność⁷⁴. W moralności chodzi bowiem zawsze o stosunek człowieka do siebie samego, ale i do drugiego człowieka⁷⁵.

Obecnie daje się zauważyć pewnego rodzaju pomieszanie pojęć i wartości aksjologicznych.

⁷¹ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, Kraków 2001, cyt. za A. Scola, dz. cyt., s.32.

⁷² Cyt. za: I. Popiołek- Rodzińska, *Wychowanie przez sztukę*, w: *Ku pełni człowieczeństwa*, dz. cyt., s. 32.

⁷³ Cyt. za: tamże, s. 46.

⁷⁴ Por. K. Mikucki, dz. cyt., s. 110.

⁷⁵ Tamże, s. 110.

Oczywiście nie mamy do czynienia wspólnie jedynie ze złem, czy całkowitym brakiem wartości, ale nawet gdy one istnieją w pewnych środowiskach nie zawsze funkcjonują w sposób zadowalający. Być może niektóre te wartości, które zostały zapomniane, na nowo należałoby odkryć, „odkurzyć” i wobec nich kształtować swoje sumienie.

Istota sumienia i wybrane aspekty jego działania

W kontekście biblijnym sumienie określane było słowem serce. Jest to usprawiedliwione, bowiem działania swoje człowiek odnosi do emocji, nie tylko do rozumu. Potrzebny jest tzw. „zew sumienia”, o którym wspomina Martin Heidegger⁷⁶.

A więc chodzi także o emocje, które nie zawsze da się uchwycić jedynie zdroworozsądkowo.

Już Hegel zauważył, że w sumieniu działają dwie zasadnicze świadomości: oceniająca i działająca⁷⁷. A zatem formuła Hegla zakłada dwa zasadnicze elementy w funkcjonowaniu sumienia, refleksyjność polegająca właśnie bardziej na ocenie oraz funkcja działania uwzględniająca wolność działania człowieka, a co za tym idzie także i konsekwencje działania. Na tym polega jedność w funkcjonowaniu sumienia, o której wspominał już choćby J. Tischner: „W sumieniu odsłania się osoba ludzka (persona) w jej odniesieniu do świata wartości. Dzięki sumieniu człowiek <<czuje>> siebie, czuje swój prawdziwy stan, czuje to kim jest, bowiem jego stosunek do wartości wyciska piętno na jego byciu, jego egzystencji. Sumienie jest zawsze <<egzystencjalne>>”⁷⁸.

Sumienie byłoby zatem umiejętnością podejmowania decyzji w oparciu o hierarchię wartości, stanowiącą punkt odniesienia dla potwierdzenia siebie jako osoby ludzkiej⁷⁹.

Jednak by sumienie właściwie mogło się ukształtować, potrzebuje odniesienia do świata zewnętrznego, do drugiego człowieka, świata. Przez wiele lat takim odniesieniem się do drugiego człowieka był wzorzec postępowania drugiego człowieka, pewien autorytet.

⁷⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 383n.

⁷⁷ Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 2, tłum. A. Landman, Warszawa 1965, s. 198n.

⁷⁸ J. Tischner, *Jak żyć*, dz. cyt., s. 29n

⁷⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s.414n.

W dobie deprecjacji różne wypowiedzi czy zachowania nie powinny być przyjmowane całkowicie bezkrytycznie i bezrefleksyjnie. Zbyt wielu bowiem ludzi uważa się za autorytet, nie będąc nim w rzeczywistości. Kryzys autorytetów zamyka jedna z istotnych dróg, miejsc odnajdywania i ugruntowywania swojego sumienia⁸⁰.

Coraz trudniej w oparciu o takie wzorce kształtować swoje sumienie. Pisał o tym przed laty także ks. Tischner: „problem wychowania w człowieku prawdziwego sumienia stał się dzisiaj tragicznym problemem społecznym-tragicznym, ponieważ zbyt często nie dostrzegamy. Obserwujemy na wielką skalę niedorozwój sumienia. Wpajamy naszym dzieciom mnóstwo wiadomości. Całe <<wychowanie>> jest właściwie tylko nauczaniem. Są języki, matematyka, jest muzyka, pływanie i lekcje tańców. O kształtowaniu sumienia nie ma mowy. Usiłujemy wychować geniuszy, zapominając o ich sumieniu”⁸¹.

Sumienie warunkiem tożsamości aksjologicznej osoby

W książce „Jak żyć” ks. Józef Tischner pisze o specyficznej roli sumienia w życiu człowieka: „Stoi (ono: sumienie – dop. aut.) na straży wartości etycznych, które są wartościami innego typu. Sumienie przypomina, że ten inny typ wartości jest nie tylko inny, ale i wyższy od wartości ekonomicznych, użytkowych, przyjemności, itp. Potrafi przecież zmusić człowieka nawet do ofiary z własnego życia na rzecz wartości etycznych”⁸².

Trzeba mieć na uwadze ową hierarchię wartości, wobec których dokonuje się rzeczywisty rozwój człowieka. Pamiętać należy także, że rozwój moralny nie dokonuje się w stopniu tak szybkim jak choćby przemiany ekonomiczne, technologiczne⁸³. To „coś” mimo wszelkim panującym modom określa ludzkie postępowanie, projekty, nakłania do zaniechania pewnych działań nie służących rozwojowi człowieczeństwa ludzkiego⁸⁴.

⁸⁰ W. Zuziak, dz. cyt., s. 285.

⁸¹ J. Tischner, *Jak żyć* dz. cyt., s. 25.

⁸² J. Tischner, *Jak żyć?*, Wrocław 1995, s. 26.

⁸³ Por. W. Zuziak, *Jak przywrócić sumienie w życiu indywidualnym i społecznym*, w: *Sumienie w świecie wolności*, red. J. Jagiello, W. Zuziak, Kraków 2007, s. 275.

⁸⁴ Tamże, s. 275.

Ewolucja podstawowych wartości moralnych i obecny kształt świata nie skłaniają, zdaniem ks. Władysława Zuziaka, do rozważań nad fenomenem sumienia⁸⁵. Intellektualnie próbuje się w pewien sposób zakwestionować istnienie czegoś takiego jak sumienie, i sprowadzić je jedynie do pewnego kręgu osób, choćby osób wierzących. Wypowiadając się zwłaszcza osoby, które nie zawsze te sumienie mają przejrzyste i próbują racjonalnymi argumentami, zakwestionować istnienie sumienia. Wiele czynników może nam sumienie przyćmić i spowodować błędne jego funkcjonowanie co do oceny ludzkich czynów. Wymaga ono właściwego ukształtowania, popartego także elementami refleksyjności, której co nie da się ukryć, nieraz brakuje we współczesnym, zabieganym świecie.

„Sumienie jest trwożliwe, lubi ono spokój i samotność, świat z jego zgiełkiem przeraża je”⁸⁶.

Człowiek nie zawsze lubi jak ono się odzywa. Człowiek odczuwa wówczas dyskomfort, poddenerowanie. Zwłaszcza w sytuacji, gdy postąpił w sposób niegodny.

Próbujemy je trzymać w pewnej odległości od siebie. Ale nie jest to możliwe, bowiem sumienie jest nierozzerwalnie związane z człowiekiem. Co istotne, to sumienie odzywa się w człowieku w wyniku kontaktu ze światem zewnętrznym⁸⁷.

„Sumienie sprawia wszystko w ruch. Jest ono mocą, która skłania do zmiany, do postępu, do tego, co osoba ludzka budowała w sobie na fundamencie nadziei, którą odkrywa jako najistotniejsza dla siebie i w sobie. Dopiero sumienie czyni z istoty ludzkiej osobowość w pełnym tego słowa znaczeniu”⁸⁸.

Próbuje się w pewien sposób oszukać sumienie poprzez nie nazywanie pewnych wykroczeń po imieniu, ale w pewien sposób je maskując czy usprawiedliwiając je. Jeśli natomiast działanie jest zgodne z nakazami sumienia, człowiekowi towarzyszy pewnego rodzaju uczucie spełnienia, radości, zadowolenia.

Do dobrego ukształtowania sumienia nie wystarcza jedynie refleksja nad jego funkcjonowaniem, choć jest to jeden z istotnych

⁸⁵ Tamże, s. 278.

⁸⁶ J.J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, t. 2, tłum. W. Husarski, Wrocław 1995, s. 124.

⁸⁷ Por. W. Zuziak, art. cyt., w: tenże, dz. cyt., s. 279.

⁸⁸ J. Tischner, *Jak żyć?*, dz. cyt., s.29.

elementów. Po pierwsze móc reflektować na temat sumienia, należałoby go odpowiednio ukształtować w oparciu o wartości przekazywane czy to w środowisku rodzinnym, czy w innych środowiskach egzystencji człowieka, w oparciu o obiektywne okoliczności. Refleksja pomaga człowiekowi zrozumieć swój obecny stan, zastanowić się nad swoim działaniem, oraz poczynić pewne zobowiązania co do przyszłości działania. Przy czym kalkulacja taka powinna być wsparta pewną emocjonalnością, wrażliwością, pomagającą wyjść naprzeciw drugiego człowieka.

Wezwanie do formacji sumienia w oparciu o wartości uniwersalne

Kształtowanie sumienia jest niezwykle istotnym elementem w procesie wychowawczym młodego pokolenia, w oparciu o świat wartości i norm obiektywnych. Pisał o tym także Paul Valadier: „prawie i wolne sumienie trzeba kształtować (...), kształtowanie sumień jest niezbędnym zadaniem edukacyjnym”⁸⁹.

Nie należy zapominać, że sumienie kształtujemy sobie nawzajem jako członkowie jednej społeczności.

„Spoczywa na nas co najmniej wtórny obowiązek kultywowania naturalnych uczuć życzliwości i korzystania z nich jako środków do wykształcenia empatii opartej na zasadach moralnych i na odczuciach właściwych ze względu na nie”⁹⁰.

Człowieka obowiązuje poszanowanie dla sumienia drugiego człowieka, ale także respektowanie jego wolności i ich granic.

Pewne zachowania społeczne, z którymi mamy do czynienia, nie wzięły się z nikąd, ale są czy to aprobowane, czy ugruntowane w członkach danej społeczności. W takich społecznościach kształtują się dzieci, młodzież. Czerpią oni z dostępnych wzorców, także medialnych, gdzie niekiedy spotkać można wypowiedzi pseudo-autorytetów moralnych.

Dlatego tak niezwykle istotna jest choćby edukacja medialna młodego pokolenia.

⁸⁹ P. Valadier, *Pochwała sumienia*, Warszawa 1997, s. 190.

⁹⁰ I. Kant, *Metafizyka*, cyt. za: R. Walker, *Kant. Prawo moralne*, tłum. J. Hołówka, Warszawa 1997, s. 29.

Proces wychowawczy powinien koncentrować się na rozwijaniu i umiejętności odnajdywania w sobie rdzenia moralnego⁹¹. Struktura społeczeństwa może rozwijać się w odniesieniu do siebie nawzajem, wtedy bowiem członkowie wspólnoty poznają się i przekonują się o swojej wartości, ale także i innych. Ważne jest działanie w oparciu o dobro wspólne, by na nowo przywrócić relacje społeczne⁹². Sumienie musi zetknąć się z różnym spłotem różnych sytuacji, by móc na ile to możliwe odczytać wymagania konkretnej rzeczywistości i skonfrontować je z obiektywną normatywnością⁹³.

Człowieknie powinien zapominać o swojej integralności, i o tym, że sumienie nie jest czymś zależnym od relatywizmu moralnego, czy od sytuacji, co powoduje, że może być zmienne w zależności od niej.

„Współczesny świat jest rozbijany przez gwałtowne walki między rozbieżnymi odpowiedziami (...) Człowiek późnej nowoczesności porzuca swój świat kulturowy, ponieważ sądzi, że jest niezależny, że nic nikomu nie jest winien, że nie dotyczą go odziedziczone długi. Pełna pychy wiara w samowystarczalność nie pozwala mu stworzyć żadnego wspólnego świata, bo taki świat można zorganizować tylko wokół uświadomionej skończoności własnego bytu. Mogę bronić postulatów wspólnej kultury tylko wtedy, gdy akceptuję zawsze niepewny charakter ludzkich prawd. Bo celem tych postulatów nie jest uchronienie mnie od niepokoju, ale uczynienie go znaczącym. Mogę dawać i otrzymywać wtedy, gdy znam swoje braki. Mogę wybaczyć tylko wtedy, gdy sam czuję się zdolny do zła. Współczesna jednostkanie daje ani nie przebacza, nie uznaje żadnej wspólnej prawdy, ponieważ sądzi, że znajduje się w sytuacji autarkii”⁹⁴.

Prawdziwa wolność potrzebuje wyzwolenia, i poprzez wierność prawdzie sumienie jest w stanie zachować swoją tożsamość⁹⁵.

Jest coś istotnego w wypowiedzi Alberta Einsteina o tym, że rozwój ludzkości zależy także w pewnym stopniu od sumienia, i to zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym:

⁹¹ Por. W. Zuziak, dz. cyt., s. 287.

⁹² Tamże, s.288.

⁹³ Por. S. Rosik, *Węznania i wybory. Refleksje teologicznomoralne*, Lublin 1992, s. 164.

⁹⁴ Ch. Delsol, *Esaj o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2003, s. 69.

⁹⁵ Por. Jan Paweł II, *Veritatis Splendor*, dz.cyt., pkt. 53-54.

„prawdziwy postęp ludzkości zależy od sumienia. Chodzi tu o postęp indywidualny, ale także i postęp społeczeństwa. Dotyczy to ciebie i mnie, i tego, co robimy ze swoim życiem. Sumienie może oznaczać postęp w kształceniu charakteru, w osiąganiu celów, w kontaktach z innymi ludźmi, w radzeniu sobie z problemami życia, ale także w jego przeżywaniu”⁹⁶.

U podstaw zatem działania człowieka leży zasada autonomii człowieka, każdego z członków społeczności jako podmiotu swoich czynów⁹⁷.

Każdy z tych członków pozostaje wolny w swoim działaniu. Bycie moralnym oznacza bowiem bycie wolnym człowiekiem, osobą, i bycie wolnym oznacza bycie moralnym, poprzez dokonywanie wyboru właściwych wartości⁹⁸.

Wybór, jakiego człowiek dokonuje jest wyborem w przestrzeni wartości, dlatego też sumienie staje się dzięki temu przestrzenią realizacji ludzkiej wolności, a tym samym przestrzenią stawiania się człowieka, jego rozwoju w oparciu o właśnie te wartości⁹⁹.

„Wartości moralne bowiem są tak istotne dla osoby, że prawdziwe spełnienie dokonuje się nie tylko przez sam czyn, ile przez moralną dobroć tego czynu”¹⁰⁰.

To od człowieka zależy co wybierze, bowiem jest on wolny w swoim sumieniu, w swoim wnętrzu. Wybiera bo chce, a nie musi, nie ma w tym przypadku wariantu przymusu.

Od niego ostatecznie zależy co wybierze¹⁰¹. Sumienie bowiem jest miejscem osobowej komunikacji, on sam wiodąc rozmowę ze swoim sumieniem, musi podjąć decyzje według istniejących obiektywnych norm postępowania i musi tą rozmową dobrze pokierować¹⁰².

Wciąż pojawiają się pytania o scalenie rozbitego współcześnie człowieka, ale wciąż za małą uwagę poświęca się kształtowaniu sumienia i przywiązaniu do trwałych wartości¹⁰³.

⁹⁶ Cyt. za: J. Frejman, *Moje sumienie*, tłum. R. Jankowski, Lublin 1994, s. 7.

⁹⁷ M. Drożdż, art. cyt, w: *Sumienie w świecie wolności*, dz. cyt., s. 266.

⁹⁸ Tamże, s. 261.

⁹⁹ Tamże, s. 260.

¹⁰⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 160.

¹⁰¹ Por. T. Styczeń, *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia?*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1979, nr 1-3, s. 98.

¹⁰² Por. B. Pascal, *Mysli*, tłum. T. Boy-Zeleński, Warszawa 1983, s. 59.

¹⁰³ Por. M. Drożdż, art., cyt., w: *Sumienie...* dz. cyt., s. 254.

Są z tym problemy, choć od wieków mamy do czynienia we wszystkich kulturach z świadomością moralną¹⁰⁴. Niektóre tendencje kulturowe, filozoficzne próbują za wszelką cenę uzasadniać możliwość istnienia etyki bez sumienia, moralności bez wartości. Wprowadzają wolność w działaniu, pluralizm wartości¹⁰⁵. Promuje się subiektywizm podmiotu i szeroko pojętą indywidualność ukierunkowaną na realizację namiętności i instynktów. Niejednokrotnie człowiek błądzi w swoim sumieniu, naruszając normę moralną, ale „dopóki ktoś nie zauważy swej pomyłki sumienia, pewne sumienie jest dla niego jedyną instancją moralną, której ma być posłuszny. Nie ma innej możliwości okazania posłuszeństwa Bogu niż przez posłuszeństwo własnemu pewnemu sumieniu”¹⁰⁶.

Powinnością człowieka jest posłuszeństwo własnemu sumieniu¹⁰⁷.

Człowiek jest osobą, która ciągle wartościuje, bowiem ludzie żyją w świecie, gdzie istnieją różne wartości i człowiek zobowiązany jest wśród nich wartościować i je hierarchizować¹⁰⁸. Pamiętać jednak należy, że: „korzystamy z umiejętności i usług innych[...], że drugi jest ze swej strony celem samym w sobie, że również ma prawo korzystać z usług swoich bliźnich, z zarazem nie zostaje zanegowany jako osoba”¹⁰⁹. Człowiek nie jest zatem środkiem do celu, by stawał się narzędziem w osiągnięciu projektów drugiego człowieka, czy jego popędów, czy też pragnień.

Podsumowanie

Sumienie jest w życiu człowieka instancją wskazującą właściwą formę zachowania. Z jego pomocą osoba ludzka może pozostać w

¹⁰⁴ Por. M. Eliade, *Sacrum i profanum*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1999, s.15n.

¹⁰⁵ Por. W. Zieliński, *Status etyki w kulturze ponowoczesnej. Analiza propozycji Zygmunta Baumana*, Toruń 2001, s. 16-105.

¹⁰⁶ Z. Wanat, *Sumienie*, w: Jan Paweł II, *Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 514.

¹⁰⁷ Por. J. Piegsa, *Człowiek- istota moralna. Teologia moralna fundamentalna*, t. 1, tłum. S. Rącz, G. Wenzel, Opole 2002, s. 304-311.

¹⁰⁸ Por. P. Duchliński, *Sumienie miejscem doświadczenia i uznania prawdy bycia osoby*, w: *Sumienie w świecie wolności*, dz. cyt., s. 91.

¹⁰⁹ R. Spearmann, *Podstawowe pojęcia moralne*, tłum. P. Mikulska, J. Merecki, Lublin 2000, s. 61.

zgodzie z samą sobą i z innymi ludźmi. Refleksja nad istotą sumienia w życiu człowieka jest niezwykle potrzebna, zwłaszcza współcześnie, gdy hierarchia wartości uległa pewnym przeobrażeniom. Normy moralne zdają się być mniej znaczące i tracą na aktualności.

Pod wpływem permissywizmu moralnego, konsumpcjonizmu i nihilizmu, człowiek zapomina często o ponadczasowych wartościach, takich jak: miłość, odpowiedzialność, prawda, dobro, piękno. Głoszone hasła dotyczące nieograniczonej wolności i autonomizacji osoby, mają na celu zagłuszenie sumienia i zanegowanie jego doświadczania jako imperatywu moralnego. Kwestionując istotę sumienia, człowiek występuje przeciwko swojej ontologicznej naturze.

BIBLIOGRAFIA

- Bartnik Cz., *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999.
- Bauman Z., *Indywidualizowane społeczeństwo*, Gdańsk 2008.
- Biesaga T., *Spór o normę moralności*, Kraków 1998.
- Delsol Ch., *Esaj o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2003.
- Drożdż M., *Człowiek ma sumienie*, w: J. Jagiello, W. Zuziak (red.), *Sumienie w świecie wolności*, Kraków 2007.
- Duchliński P., *Sumienie miejscem doświadczenia i uznania prawdy bycia osoby*, w: Jagiello, W. Zuziak (red.), *Sumienie w świecie wolności*, Kraków 2007.
- Eliade M., *Sacrum i profanum*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1999.
- Frejman J., *Moje sumienie*, tłum. R. Jankowski, Lublin 1994.
- Fuchs J., *Teologia moralna*, Warszawa 1974.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t.2, Warszawa 1965.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.
- Hildebrand von D., *Wobec wartości*, Poznań 1982.
- Ingarden R., *Przeżycie-dzieło- wartość*, Kraków 1966.
- Jan Paweł II, *Oroędzie na Światowy Dzień Pokoju: Chcesz służyć sprawie pokoju- szanuj wolność* (1.01.1981) nr 10, w: Paweł VI, Jan Paweł II, *Oroędzie na Światowy Dzień Pokoju*, Rzym 1985.

- Jan Paweł II, *Evangelium vitae*. Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego, Kraków 1995.
- Jan Paweł II, *Redemptor Hominis*, Kraków 1996.
- Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, w: S. Malysiak (red.), Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II, t. 1., Kraków 1996.
- Jan Paweł II, *Centesimus annus*. Encyklika społeczna w setną rocznicą Rerum novarum, F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Kraków 1999.
- Jan Paweł II, *Veritatis Splendor*. Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego, Poznań 2003.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- Mikucki K., *Wartości trwałe*, Kraków 2004.
- Nagórny J., *Wezwanie do odpowiedzialności*, w: J. Nagórny, A. Derdziuk (red.), *Człowiek-sumienie-wartości*, Lublin 1997.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, Kraków 2001
- Pascal B., *Mysli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1983.
- Piegsa J. *Człowiek- istota moralna. Teologia moralna fundamentalna*, tłum. S. Rącz, G. Wenzel, t.1, Opole 2002.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy benedyktynów tyńieckich, Poznań-Warszawa 1990.
- Popielski K., *Psychologia egzystencji. Wartości w życiu*, Lublin 2008.
- Rodziński A., *Wprowadzenie do etyki personalistycznej*, w: A. Szostek (red.), *Wokół godności prawdy i miłości*, Lublin 1994.
- Rosik S., *Wezwania i wybory. Refleksje teologicznomoralne*, Lublin 1992.
- Rosik S., *Sumienie między wolnością a prawdą*, w: J. Nagórny, A. Derdziuk (red.), *Człowiek-sumienie-wartości*, Lublin 1997.
- Rousseau J.-J., *Emil, czyli o wychowaniu*, tłum. W. Husarski, t.2, Wrocław 1995.
- Scola A., *Dialog o wartości człowieka*, Warszawa 2009.
- Seifert J., *Sumienie-poznanie- prawda*, tłum. J. Merecki, „Ethos” 1991, nr 15-16.
- Szostek A., *Moralność a osoba*, w: tenże, *Wokół godności prawdy i miłości*, Lublin 1994.

-
- Tischmer J., *Jak żyć?*, Wrocław 1995.
- Tischmer J., *W krainie schorowanej nyobrażni*, Kraków 1997.
- Tischner J., *Myslenie według wartości*, Kraków 2011.
- Valadier P., *Pochwała sumienia*, Warszawa 1997.
- Walker R., *Kant. Prawo moralne*, tłum. J. Hołówka, Warszawa 1997.
- Wanat Z., *Sumienie*, w: J. Nagórny, K. Jeżyna, *Encyklopedia nauczania moralnego*, Radom 2005.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1967.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, w: T. Styczeń, J. W. Galkowski, A. Rodziński, A.
- Speamann R., *Podstawowe pojęcia moralne*, tłum. P. Mikulska, J. Merecki, Lublin 2000.
- Stróżowski W., *Tak- tak, nie- nie. Kilka uwag o prawdzie*, „Ethos” 1988, nr 2-3.
- Styczeń T., *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia?*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1979, nr 1-3.
- Zieliński W., *Status etyki w kulturze ponowoczesnej. Analiza propozycji Zygmunta Baumana*, Toruń 2001.
- Zuziak W., *Jak przywrócić sumienie w życiu indywidualnym i społecznym*, w: J. Jagiello, W. Zuziak (red.), *Sumienie w świecie wolności*, Kraków 2007.
- Żurkowski B., *Człowiek centralną wartością- wychowanie i wartości*, w: W. Kubik (red.) *Ku pełni człowieczeństwa*, Kraków 1997.

Wykaz skrótów

- CA- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (1991).
- FetR- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et Ratio* (1998).
- EV- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* (1995).
- ReP- Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Reconciliatio et paenitentia* (1984).
- RH- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor Hominis* (1979).
- VS- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis Splendor* (1993).

PERSONÁLNY ROZMER SOCIÁLNEJ NÁUKY JÁNA PAVLA II.

Radovan ŠOLTÉS

Abstract: *John Paul II. has introduced himself as pope, who put great emphasis on the personal dimension of human life. Relations therefore constitute fundamental anthropological basis of his thinking. A man finds fulfilment only in relations and manifests himself as a person. John Paul II. bases on the basic understanding of the concept of "person", which manifests itself as a unique being with value and dignity. The value of the person refers to the ethical act that must never seek to use the second man as a mean for the own satisfaction. The appeal to the personnel ideas during his pontificate arises particularly in the social encyclicals, in which he highlights the values that guarantee harmoniously developing company.*

Ján Pavol II. sa predstavil ako pápež, ktorý kládol veľký dôraz na personálny rozmer ľudského života. Vzťahy preto tvoria základné antropologické východisko myslenia Jána Pavla II. Len vo vzťahoch človek nachádza naplnenie a prejavuje sa ako osoba. Tieto základné východiská môžeme vidieť už v dielach, ktoré napísal ešte pred pontifikátom ako Karol Wojtyła. Ku kľúčovým dielam môžeme zaradiť napríklad knihu „Osoba a čin“ alebo aj knihu „Láska a zodpovednosť“.

Počas jeho pontifikátu sa apel na personálne idey objavuje najmä v sociálnych encyklikách, v ktorých upozorňuje na hodnoty, ktoré sú garanciou harmonicky sa rozvíjajúcej spoločnosti. Na niektoré z nich v tomto príspevku poukážeme.

1 Východiská filozofie Karola Wojtyły – Jána Pavla II.

Východiskovým momentom filozofie Jána Pavla II. je koncept *osoby*, ktorá je zo svojej podstaty hodnotou samou osebe. Svojou filozofickou koncepciou sa Wojtyła zaraďuje do personalistickej orientovaného tomisticko-fenomenologického myšlienkového smeru. Vychádzal z aristotelovsko-tomistickej filozofie a inšpiroval sa mysliteľmi ako bol Martin Buber, Gabriel Marcel a predovšetkým Max Scheler, kde ich vplyvom dochádza k jeho hlbšiemu zameraniu

sa na personálny rozmer ľudskej osoby. Uvedomil si, že aristotelovsko-tomistická tradícia predstavuje spracovanie iba jednej z dvoch hlavných skúseností človeka, t. j. vonkajšej skúsenosti, nedocenuje však vnútornú skúsenosť, ktorá poukazuje na personálny rozmer človeka.¹

Pojem „osoba“ sa stáva kľúčovým slovom jeho filozofického myslenia, pretože poukazuje na podstatu človeka. Tá sa neukazuje bezprostredne, ale môžeme ju objavovať v ľudských činoch lásky, slobody a poznania, ktoré robia človeka otvorenou bytosťou voči svetu i sebe. Preto vo Wojtylovom diele „otázky späté s analýzou aktov vedomia, morálnej aktivity človeka, jeho prirodzenosti a vnútornej skúsenosti, osobnostnej dokonalosti, hlbokého prežívania, ale i ľudskej slobody, lásky a zodpovednosti, nakoniec vyústili do metafyzickej koncepcie osoby.“²

Človek je bytosť, ktorá svojím poznaním a slobodou môže objaviť taký cieľ svojho života, v ktorom nájde završenie všetkých svojich túžob po dokonalosti. Keďže osoba človeka transcenduje výlučne telesné prežívanie života, posledným cieľom sú transcendentné hodnoty, ktoré sú pre človeka poznateľné. Nie je to priame tematické poznanie, ani poznanie ako u veriaceho človeka, ale skôr otvorenosť človeka pre hodnoty a mravné normy, ktoré vyplývajú z ľudskej prirodzenosti a každý človek si ich môže uvedomiť.³ Preto Wojtyła zastáva názor, že „filozofická antropológia a teologická antropológia tvoria v skutočnosti neredukovateľné oblasti poznania o ľudskom bytí, ktoré sa vzájomne dopĺňajú.“⁴ Filozofická antropológia nie je posledným slovom o človeku, ale žiada si doplnenie Zjavenia, ktoré predstavuje posledné pravdy o človeku. Z toho pre Wojtylu, ako kresťana, vyplýva, že človeka nemožno porozumieť bez Krista. „Nemožno porozumieť ani kým je človek, ani aká je jeho opravdivá dôstojnosť, ani aké je jeho

¹ Porov. CSONTOS, L.: *Základná antropológická línia v encyklikách Jána Pavla II.* Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 61.

² PLAŠIENKOVÁ, Z.: Súčasná katolícka etika. In: GLUCHMAN, V. – DOKULIL, M. (eds.): *Súčasná etické teórie*. Prešov : LIM, 2000, s. 211.

³ Porov. PLAŠIENKOVÁ, Z.: *Súčasná katolícka etika*, s. 215.

⁴ FULA, M.: *Antropológia ženy a náuka Jána Pavla II.* Bratislava : Don Bosco, 2004, s. 128.

povolanie a posledné zameranie. Nie je možné to všetko pochopiť bez Krista.“⁵

Neskôr to ako pápež zdôraznil v jednej zo svojich encyklik: „Človek vo svetle rozumu nie spoznať svoju cestu, ale prekonať ju bez prekážok až do konca môže len vtedy, keď svoje bádanie úprimne začlení do horizontu viery.“⁶ Kľúčom k pochopeniu človeka je Kristus. „Pravda, vyjadrená v Kristovom zjavení, [...] sa otvára každému, mužovi alebo žene, čo ju chce prijať ako raz navždy platné slovo, aby dalo zmysel ľudskej existencii. [...] Týmto zjavením sa človeku ponúka posledná pravda o vlastnom živote a osude dejín. [...] Mimo tejto perspektívy tajomstvo ľudskej osoby ostáva neriešiteľnou hádankou.“⁷

2 Postavenie osoby ako podmetu a predmetu

V diele *Láska a zodpovednosť* Karol Wojtyła vychádza z pojmu osoby, ktorý poukazuje na osobitnú plnosť a dokonalosť jestvovania človeka. Človek nie je len tvorom spomedzi iných tvorov na zemi, ale je jedinečnou bytosťou, ktorá sa vyznačuje subjektívnym sebauvedomením, čo je znakom duchovnosti. Človek je bytosťou, ktorá sa vyznačuje „vnútorným životom“⁸, čo nemožno povedať o žiadnom inom bytí na tomto svete. Žiadna vec, ani zviera nie je v stave obrátiť sa k sebe tak ako človek, uvedomiť si svoju jedinečnosť a zároveň otázku o zmysle svojej existencie. Človek teda nemôže byť predmetom, ale je jediným podmetom svojho druhu, čo poukazuje na dôstojnosť a hodnotu človeka.

Táto jedinečnosť je vyjadrená v pojme „osoba“. Wojtyła poukazuje na zmysel tohto pojmu, ktorý odkazuje na slobodu a poznanie človeka. Citujúc Boetiovu definíciu, podľa ktorej „osoba je jedinec rozumnej prirodzenosti“, prechádza k zdôvodneniu ľudskej slobody, ktorá odkazuje na poznanie. To nie stupňovite, ale bytostne odlišuje človeka od ostatných živočíšnych druhov.

Na to poukazuje vo svojej antropológii aj Max Scheler, ktorým sa Wojtyła inšpiroval, keď charakterizuje človeka na pozadí vnútornej slobody, ktorá vie povedať svojim pudom „nie“, čo zároveň

⁵ CSONTOS, L.: *Základná antropológická línia v encyklikách Jána Pavla II.*, s. 62.

⁶ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, 16.

⁷ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, 12.

⁸ WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*. Bratislava : Metodicko-pedagogické centrum, 2003, s. 20.

implikuje také prejavy ľudskej činnosti, ktoré sa vyznačujú tvorivosťou. Ľloveka potom chápe ako duchovnú bytosť práve preto, že „*nie je viazaná pudmi a prostredím, ale je slobodná od prostredia a je otvorená svetu*“⁹. V tom sa prejavuje sloboda ľloveka, že dokáže zaujať *odstup* od okolia, aj od seba samého, od svojich pudov a sklonov a sebareflexiou prekračovať hranice konkrétnej situácie a myslenia. Vnútoraná sloboda ako základ osoby je teda schopnosť poznania, ktoré svojím duchovným charakterom dokáže presahovať a prehodnocovať vonkajšie podnety. Preto hovoríme o vnútornej slobode, v ktorej podľa Aristotela duch konajúceho určuje ku konaniu sám seba, lebo „*keď je v našej moci konat', je v našej moci aj nekonat', a tam, keď je „nie“ je aj „áno*“¹⁰.

Ľlovek je teda schopný rozvrhovať sa sám zo seba a na základe seba. Aj keď sme čiastočne determinovaní spoločensko-biologickými danosťami, v ktorých sa nachádzame, tieto determinácie nenegujú ľľudskú slobodu, ale sú podrobované reflexii, vďaka ktorej ich môžeme spracovávať v našom osobnom živote. Preto ľlovek nie je len výsledkom slepého prírodne-dejinného pôsobenia, ale ako v spoločnosti, tak aj vo svojom osobnom živote *dejiny tvorí*.

Sloboda charakterizuje ľľudskú osobu vo vzťahu k sebe, ale aj vo vzťahu k druhému. Preto každý ľlovek, vo svojej schopnosti slobody a poznania, stojí pred druhým ako jedinečný subjekt, podmet konania a nie predmet. Nik nemôže používať druhého ako vec, ktorá nemá čo povedať k svojej subjektivite. Z toho vyplýva etický imperatív úcty k druhej osobe, na ktorý Wojtyła poukazuje cez kategorický imperatív, vyjadrený Immanuelom Kantom: „*Konaj tak, aby osoba nikdy nebola len prostriedkom tvojho konania, ale vždy cieľom*.“ Tento imperatív sformuloval v inom znení už v diele *Osoba i czyn*, na ktorý sa odvoláva: „*Kol'ko ráz je v tvojej činnosti osoba predmetom konania, tol'ko ráz pamätaj, že ju nemôžeš používať len ako prostriedok na dosiahnutie cieľa, ako nástroj, ale počítaj s tým, že ona sama má alebo dokonca musí mať svoj cieľ. Tento princíp v takejto formulácii stojí pri základoch každej správne ponúkanej slobody ľloveka, ale najmä slobody svedomia*.“¹¹

Tento imperatív prenáša Wojtyła aj do teologického rámca a zdôrazňuje veľmi dôležitú zásadu, ktorá platí nielen pre

⁹ SCHELER, M: *Místo ľloveka v kosmu*. Praha : Academia, 1968, s. 67.

¹⁰ ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Bratislava : Pravda, 1979, s. 70.

¹¹ WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*, s. 25.

medziľudské vzťahy, ale aj pre vzťah medzi človekom a Bohom. „*Nikto nemôže používať osobu ako prostriedok na dosiahnutie cieľa – ani nijaký človek, ba ani Boh Stvoriteľ. Práve zo strany Boha je to celkom vylúčené, keď On, dajúc osobe rozumnú a slobodnú prirodzenosť, tým samým rozhodol, že ona sama si bude určovať ciele konania, že nebude slúžiť ako nástroj cudzím cieľom.*“¹² Je to výstižné varovanie pred často zjednodušujúcimi závermi, ktoré interpretujú ťažké osudy človeka ako prejav Božej vôle na poučenie druhých. Karol Wojtyła sa od takýchto záverov, stále sa objavujúcich v ľudovej zbožnosti, ostro dištancuje. Z tejto idey, zdôrazňujúcej hodnotu človeka, vychádza aj v sociálnych encyklikách.

3 Človek ako „cesta“ Cirkvi

Hoci je táto zásada u Jána Pavla II. výslovne uvedená až na konci poslednej encykliky *Centesimus annus* (1991), napriek tomu tvorí ideové pozadie všetkých sociálnych encyklík a vychádza z omnoho skôr vydanej encykliky *Redemptor hominis* (1979) na začiatku svojho pontifikátu. Táto zásada je podľa Jána Pavla II. *klúčom* k celej sociálnej náuke, ale aj k chápaniu človeka v Cirkvi: „*Z toho vyplýva, že Cirkev nesmie opustiť človeka a že "prvá cesta, po ktorej musí ísť Cirkev pri plnení svojho poslania, je človek..., on je cestou, ktorú určil sám Kristus, cestou, ktorá bez akejkoľvek inej možnosti vedie cez tajomstvo vtelenia a vykúpenia."* *Touto zásadou a len ňou sa riadi sociálne učenie Cirkvi.*“¹³

Otvára sa však otázka: O akého človeka ide? Reflektujúc myšlienky z encykliky *Redemptor hominis*, Ján Pavol II. výstižne píše: „*Nejde o „abstraktného“ človeka, ale o skutočného, „konkrétneho“ a „historického“ človeka. Ide o každého jednotlivého človeka, pretože každý je zahrnutý do tajomstva vykúpenia a s každým sa Kristus skrze toto tajomstvo spojil.*“¹⁴

Výstižnejšie môžeme tomuto abstraktnému prístupu k človeku porozumieť na pozadí známeho Dostojevského románu *Bratia Karamazovci*, keď v piatej knihe druhej časti románu opisuje rozhovor medzi bratmi Aljošom a Ivanom týkajúci sa aj problému lásky. Ivan neprijíma možnosť lásky k druhým, zvlášť k trpiacim, bez pretváranky. Ak dobrodinec, podľa Ivana, zistí, že „*nemám takú tvár, akú by mal mať podľa jeho predstáv trpiaci človek [...] v tej chvíli mi prestane*

¹² WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*, s. 25.

¹³ JÁN PAVOL II.: *Centesimus annus*, 53.

¹⁴ JÁN PAVOL II.: *Redemptor hominis*, 13; *Centesimus annus*, 53.

*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. Abstraktne ešte možno milovať bližšieho, zavše 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 gracióznymi tanečnými pohybmi, bolo by ešte hádam možné si ich obľúbiť.*¹⁵ Aj Aljoša, odvolávajúc sa na starca Zosima, poznamenáva, že „*tvár človeka mnohým, v láske ešte neskuseným ľuďom, často bráni milovať.*“¹⁶

Výzva k láske *konkrétneho človeka* je preto podľa Jána Pavla II. kľúčovou úlohou Cirkvi a každého kresťana. Abstraktne možno milovať *celý svet*, avšak paradoxne v láske ku konkrétnemu človeku, chudobnému, utláčanému, spoločensky vylúčenému a pod. do vzťahov vstupujú predstavy, ktoré odľahčujú situáciu tým, že racionalizujú dôvody, pre ktoré človek nechce dať almužnu, pomocnú ruku, dobré slovo, alebo podporu v nespravodlivosti, ktorá sa deje druhému. Len konkrétne kresťanské spolucítenie s druhými je tým pravým humanizmom.¹⁷ Táto „konkrétne láska“ je v sociálnych encyklikách Jána Pavla II. prítomná a pretavená do zásad, ktoré sú vždy aktuálne a ktoré vyjadrujú, aký by mal byť postoj kresťana k druhým a k spoločnosti. Spomenieme ich niekoľko:

• **Prednosť práce pred kapitálom – prvenstvo človeka nad vecou**

V encyklike *Laborem exercens* (1981), venovanej práci, Ján Pavol II. upriamuje pozornosť, okrem iných dôležitých tém, najmä na vzťah medzi *subjektom* a *objektom* práce. Pod subjektom rozumie človeka, zatiaľ čo objekt vyjadruje výsledok práce – istú ekonomickú hodnotu, ktorú práca prináša. Vzhľadom k tomu, že človek je osobou – subjektom práce, „*subjektívnemu významu práce dávame prednosť pred objektívnym*“¹⁸, lebo cieľom práce ostáva vždy človek.¹⁹

¹⁵ DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Bratia Karamažovci*. Bratislava : Vydavateľstvo Európa, 2009, s. 283.

¹⁶ DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Bratia Karamažovci*, s. 282.

¹⁷ Porov. VANSÁČ, P.: Humanizmus v kontexte sociálnej náuky Cirkvi. In: *Disputationes quodlibetales – Humanizmus a tolerancia*. Prešov : GTF PU, 2012, s. 99.

¹⁸ JÁN PAVOL II.: *Laborem exercens*, 6.

¹⁹ Porov. JÁN PAVOL II.: *Laborem exercens*, 6.

Problém, ktorého sa dotýka Ján Pavol II. a ktorý vyvrcholil koncom 19. storočia, známy ako „robotnícka otázka“, vyplýval aj z toho, že práca sa začala považovať za tovar. Celá pozornosť sa sústredila na trh v kontexte trhového princípu *ponuky a dopytu*, ktorý sa stal kľúčovou normou pre reguláciu hospodárstva. Nanešťastie bol doslova aplikovaný aj na prácu, ktorá sa takto oddelila od samotného zamestnanca. Ako hovorí Ján Pavol II.: „Práca sa tak stala tovarom, ktorý sa dal na trhu kúpiť a predat’ a ktorého cenu reguloval zákon dopytu a ponuky bez zreteľa na životné minimum nevyhnutné na vydržiavanie osoby a jej rodiny. Naryše robotník nemal žiadnu istotu, či sa mu podarí „svoj vlastný tovar“ predat’, lebo mu stále hrozila nezamestnanosť, čo pri nejestvujúcom sociálnom zabezpečení znamenalo to isté, ako zahynúť hladom.“²⁰ Podobne na tento problém poukázal už v polovici 19. storočia jeden z predchodcov sociálnej náuky Cirkvi, mohučský biskup Wilhelm Emmanuel von Ketteler, ktorý charakterizoval situáciu robotníckej triedy v roku 1864 nasledovne:

„To je situácia nášho robotníckeho stavu: je odkázaný na mzdu, táto mzda je tovarom, jeho cena sa denne určuje ponukou a dopytom, osou, okolo ktorej sa pohybuje je životná potreba. Ak je dopyt väčší než ponuka, cena trochu vystúpi nad túto os; ak je ponuka väčšia, spadne pod ňu. Všeobecnou tendenciou však je, ako u tovaru, čo najlacnejšia výroba; lacná výroba tu znamená obmedzenie životných potrieb. A tak pri tomto úplne mechanicko-matematickom pohybe nemôže nastať prípad, že niekedy cena práce nemôže pokryť ani najkrajnejšie životné potreby a že začnú chradnúť celé robotnícke triedy a robotnícke rodiny a pomaly zomierať hladom. [...] Už nie je možný žiadny klam o tom, že celá materiálna existencia takmer celého robotníckeho stavu, teda prevažne najväčšej časti obyvateľstva v moderných štátoch, existencia ich rodín, denné úsilie o nevyhnutný chlieb pre muža, ženu a deti, je vystavená všetkým výkyvom trhu a ceny tovaru. Nepoznám nič žiaľostnejšie než toto.“²¹

Preto Ján Pavol II. apeluje na hodnotu človeka ako subjektu práce, ktorý je pred objektívnym významom práce. Dnes sme mnohé problémy týkajúce sa sociálnej oblasti na západe vyriešili, alebo v ich riešení značne pokročili, avšak ako píše: „Napriek tomu nebezpečenstvo považovať ľudskú prácu za „tovar svojho druhu“ alebo anonymnú „silu“ potrebnú na výrobu (hovoriť sa dokonca o „pracovnej sile“) jestvuje stále, a to

²⁰ JÁN PAVOL II.: *Centesimus annus*, 4.

²¹ Zdroj: ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika*, 2004, s. 130.

zplášť vtedy, keď celkový pohľad na ekonomickú problematiku vychádza z predpokladov materialistického ekonomizmu.²² Je to prevrátený poriadok a omyl kapitalizmu, ktorý sa objavuje všade tam, kde sa s človekom zaobchádza len ako s prostriedkom. Aj vo výrobnom (pracovnom) procese platí zásada *prvenstva človeka nad vecou*. Preto pápež jasne konštatuje, že „*nemožno oddelovať „kapitál“ od práce a že v žiadnom prípade nemožno stavať prácu proti kapitálu, ani kapitál proti práci.*“²³ Napriek tomu neváha zdôrazniť, že práca, v spomínanom kontexte, má predsa len *prvenstvo* pred kapitálom.²⁴

Nemožno teda považovať človeka len za nástroj, ako tomu nasvedčuje aj súčasná zekonomizovaná mentalita, ktorá manipulatívne vtlača do mysle ľudí presvedčenie o dôležitosti, ktorá je závislá od úspešnosti. Ako to výstižne pomenúva aj český mysliteľ Václav Bělohradský: „*Človek zredukovaný na obyčajný ľudský zdroj je neustále ponížovaný, kapitál mu ústami manažérov vyčíta, že je drahší než čínsky ľudský zdroj, štát sa musí kvôli nemu zdlhovať [...] pretože ľudské zdroje majú prebujnené potreby, to si kapitál nemôže dovoliť, každý ľudský zdroj sa preto musí optimalizovať na vlastné náklady, aby bol k použitiu. Ináč bude nepotrebným ľudským zdrojom – a to je veľká hanba.*“²⁵

• „Byť“ pred „mať“ – problém odcudzenosti

S predchádzajúcim princípom veľmi úzko súvisí ďalšia zásada, ktorú Ján Pavol II. pripomína najmä v encyklike *Sollicitudo rei socialis*, (1987);: „byť“ pred „mať“²⁶. Táto zásada reaguje na problém spotrebnej civilizácie, ktorá sa prejavuje konzumizmom. Napriek materiálnym hodnotám človek nenachádza to šťastie, ktoré hľadá a jeho život poznačuje „*radikálna nespokojnosť*“²⁷. Táto nespokojnosť zasahuje nielen ekonomickú, ale aj hodnotovú rovinu.²⁷ V ekonomických súvislostiach Ján Pavol II. hovorí o otroctve číreho

²² JÁN PAVOL II.: *Laborem exercens*, 7.

²³ JÁN PAVOL II.: *Laborem exercens*, 13.

²⁴ Porov. JÁN PAVOL II.: *Laborem exercens*, 12.

²⁵ 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> (14.10.2013)

²⁶ JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei socialis*, 28.

²⁷ Porov. ŠVECOVÁ, A.: *Osobný mýtus a duša Európana*. In: *Disputationes quodlibetales – Duša a Európa*. Prešov : GTF PU, 2011, s. 98.

konzumizmu, pretože „čím viac človek má, tým viac chce mať, zatiaľ čo tie najhlbšie túžby ostávajú neuspokojené a možno aj udusené.“²⁸

Bohatstvo, užitočné vymoženosti, ktoré prináša veda a technika neprinášajú oslobodenie o tejto formy otroctva. „Naopak, skúsenosť z posledných rokov poukazuje, že všetko to množstvo zdrojov bohatstva a rôznych možností, ktoré má teraz človek k dispozícii, ak nie je usmerňované mravnou zásadou a upriamené na ozajstné dobro ľudského pokolenia, ľahko sa obracia proti človekovi a utláča ho.“²⁹ Dôsledkom je to, čo Ján Pavol II. nazýva „jednou z najväčších nespravodlivostí moderného sveta“³⁰, ktorá spočíva v tom, že je pomerne málo tých, čo vlastnia mnoho, ale veľmi veľa tých, čo nemajú skoro nič. Táto nespravodlivosť nemá objektívny charakter, ale pochádza z nespravodlivého rozdelenia majetkov.³¹ Takto sa človek stáva odcudzený druhému človeku, čo vedie k prehlbujúcej sa nespravodlivosti vo svete. Odcudzený človek je podľa Jána Pavla II. človek, ktorý „odmieta prekročiť sám seba, prežiť skúsenosť sebadarovania a vytvárať autentické ľudské spoločenstvo, zamerané na svoj posledný cieľ, ktorým je Boh. Odcudžená je spoločnosť, ktorá vo svojich formách spoločenského usporiadania, výroby a spotreby sťažuje realizáciu tohto daru a budovanie medziludskej solidarity.“³² A môžeme len konštatovať na základe stále sa prehlbujúcej nespravodlivosti³³ v západnom svete sú slová Jána Pavla II. neustále aktuálne. Príčina však nespočíva vo vlastníctve majetkov, ale v *spôsobe*, akým ho človek vlastní. Preto pápež upozorňuje na naliehavú potrebu doby, ktorá spočíva v práci na poli výchovy a kultúry.³⁴

²⁸ JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei socialis*, 28.

²⁹ JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei socialis*, 28.

³⁰ JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei socialis*, 28.

³¹ Porov. JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei socialis*, 28.

³² JÁN PAVOL II.: *Centesimus annus*, 41.

³³ Nedávno vyšiel v časopise Filozofia rozhovor s talianskym mysliteľom G. Vattimom, v ktorom okrem iného spomína, že bohatých je vo svete menej, čo neznamena, že sú menej bohatí, ale ich počet je menší. Uvádza príklad, keď v Taliansku prepočítali pomer medzi platom robotníka a platom topmanažéra vo Fiate, ktorý bol svojho času najväčším podnikom v Taliansku. Kedysi (zhruba pred dvadsiatimi rokmi) to bolo 1:40, 1:50, v súčasnosti je to 1:250. *Ja nie som Boh. Rozhovor s G Vattimom (nielen) o slabom myslení*. In: Filozofia, Roč. 68, 2013, č. 3, s. 249 – 250.

³⁴ Porov. JÁN PAVOL II.: *Centesimus annus*, 36.

• Prednostná láska k chudobným

V súvislostiach sociálnej náuky Cirkvi Ján Pavol II. neostáva len pri popisovaní problémových javov, ale poukazuje aj na konkrétne kroky. Môžeme povedať, že z predchádzajúcej analýzy problémov, Ján Pavol II. upozorňuje na „prednostnú lásku k chudobným“³⁵. Je to zvláštna forma prvenstva v preukazovaní kresťanskej lásky. Počet chudobných vo svete neustále rastie a nevšímať si to, by znamenalo napodobňovať „hodujúceho boháča“ z Lukášovho evanjelia (16, 19–31), ktorý sa tváril, že nevedel o žobrákovi Lazárovi, ktorý ležal pred jeho dvermi.³⁶

Samozrejme, že príčiny chudoby nemajú jedného menovateľa a bolo by nerozumné redukovať celosvetovú otázku len na individuálnu etiku. Ján Pavol II. si je toho vedomí a upozorňuje na potrebu riešenia na všetkých úrovniach, od osobnej angažovanosti až po medzinárodnú politiku.³⁷ Morálna výzva k *obnove solidarity* však musí začínať aj na úrovni jednotlivcov.

Prednostná láska k chudobným však neznamená umelé vytváranie tried, ktoré stoja proti sebe ako to predstavil Karol Marx. Tento spôsob riešenia problémov sociálna náuka odmietať od začiatku. Prednosť lásky k chudobným vyjadruje prejav solidarity, ktorá patrí ku kultúrnej spoločnosti vážiacej si človeka. Podobne to načrtol už Lev XIII. v encyklike *Rerum novarum* (1891), kde hovorí o dôvode, pre ktorý by štát mal stáť na strane chudobných robotníkov: „*Vrstva bohatých, ktorá je už sama osebe silná, potrebuje verejnú obranu menej, avšak biedny ľud, ktorý nemá vlastnú oporu, s osobitnou nevyhnutnosťou ju potrebuje nájsť v obhajobe zo strany štátu.*“³⁸

V tejto línii aj Ján Pavol II. upozorňuje, že „*mocnejší a bohatší, majúci k dispozícii väčšiu časť spoločných majetkov a služieb, sa majú cítiť zodpovednými za slabších a podeliť sa s nimi o svoju zámožnosť. Tí menej zámožní zasa, v duchu tej istej solidarity, nech nezaujímú postoj čisto pasívny alebo ničiaci spoločenské tkanivo. Majú sa domáhať svojich zákonitých práv, ale majú aj sami robiť, čo vyžaduje dobro všetkých. Stredné vrstvy zasa nemajú sebecky nástojiť na vlastnom prospechu, ale majú rešpektovať aj záujmy*

³⁵ JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei socialis*, 42.

³⁶ Porov. JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei socialis*, 42.

³⁷ Porov. JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei socialis*, 43.

³⁸ Lev XIII.: *Rerum novarum*, 29.

druhých.³⁹ To si vyžaduje budovanie solidarity, ktorá by mala byť pre kresťana súčasťou jeho náboženského vedomia a ktorá je prejavom ľudskosti prejavujúcej sa na celej úrovni života: „Solidarita nám pomáha, aby sme si cenili „druhého“ – osobu, národ alebo štát – nielen ako nejaký nástroj, ktorého pracovnú schopnosť a fyzickú odolnosť využijeme za nízku cenu, a potom ho necháme, keď nám už neslúži.“⁴⁰

Táto prednostná láska má svoje konzekvencie aj pre Cirkev a pápež dôrazne upozorňuje, že „Cirkev v dôsledku svojho povolania je povinná – ona sama, jej služobníci a každý jeden z jej členov – zmieriť biedu blízkejších i vzdialených trpiacich, a to nielen zo svojho „nadbytku“, ale aj z vlastných potrebných vecí. Teda v prípade nutnej potreby neslobodno dávať prednosť prebytočných výzdobám kostolov a cenným predmetom pri bohoslužbách; naopak, mohlo by sa stať aj povinnosťou zbaviť sa ich, aby Cirkev mohla dať chlieb, nápoj, odev a prístrešie tým, ktorí ho nemajú.“⁴¹ „Táto láska sa vzťahuje na život každého kresťana a zaväzuje ho k sociálnej zodpovednosti.“⁴²

• Rešpektovanie slobody

Ďalšou ideou zdôrazňujúcou hodnotu osoby v súvislosti so slobodou je dôraz na rešpektovanie slobody týkajúcej sa hľadania zmyslu života. V encyklike *Sollicitudo rei socialis* píše, v súvislosti s pomocou rozvojovým krajinám, že „v nijakom prípade neslobodno pod zámenkou nutnosti rozvoja druhým vnucovať vlastný spôsob života alebo vlastnú náboženskú vieru.“⁴³

Tieto idey sú zároveň reflexiou záverov Druhého vatikánskeho koncilu (1962 – 1965) v deklarácii o náboženskej slobode *Dignitatis humanae*. Deklarácia, okrem iných tém, zdôrazňuje dialogický prístup, ktorý aplikuje na náboženský aspekt, týkajúci sa viery a jej šírenia. Zároveň zdôrazňuje veľkú toleranciu a úctu pred svedomím každého človeka. „Pri šírení viery a pri zavádzaní náboženských praktík je potrebné vždy sa vystríhať akýchkoľvek spôsobov, ktoré by mohli mať náter donucovania alebo nečestného, poprípade nie priam náležitého nabývania, najmä ak ide

³⁹ JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei socialis*, 39.

⁴⁰ JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei socialis*, 39.

⁴¹ JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei socialis*, 31.

⁴² VANSÁČ, P.: Humanizmus v kontexte sociálnej náuky Cirkvi. In: *Disputationes quodlibetales – Humanizmus a tolerancia*, 2012, s. 101.

⁴³ JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei socialis*, 32.

o menej vzdelaných alebo chudobných ľudí. Takýto postup sa má pokladať za zneužívanie vlastného práva a za porušovanie práva iných.⁴⁴ Nikto sa teda nesmie k viere nútiť proti vôli. Jedinou alternatívou je „pozývať“ ľudí, aby z vlastnej vôle prijali kresťanskú vieru a ju cez celý život aktívne vyžnávali.⁴⁵ Príkladom je sám Kristus, ktorý sa nenechal strnúť mocou, ale „trpezlivo pozýval a získaval si učeníkov.“⁴⁶ „Vydal svedectvo pravde, ale pritom ju nechcel násilu nanútiť tým, čo jej odporovali. Lebo jeho kráľovstvo sa nepresadzuje násilím, lež sa nastoľuje dosvedčovaním a počúvaním pravdy a vzrába sa láskou, ktorou Kristus povýšený na križ priťahuje k sebe ľudí.“⁴⁷ Tieto koncilové idey ovplyvnili aj vývoj misiológie v pokoncilovom období⁴⁸.

Ján Pavol II. tieto idey ďalej rozvíja. V sociálnej encyklike *Centesimus annus* zdôrazňuje: „Cirkev nezatvára oči ani pred nebezpečenstvom fanatizmu alebo fundamentalizmu tých, čo v mene údajnej vedeckej a náboženskej ideológie cítia sa oprávnení druhým ľuďom nanútiť svoju predstavu o pravde a dobre. Kresťanská pravda k takým nepatrí. Kresťanská viera, keďže nie je ideológiou, sa neusiluje vtesnať pestrú spoločensko-politickú skutočnosť do ustrnutej schémy a uznáva, že ľudský život sa v dejinách realizuje v rôznych, a nie vždy bezchybných podmienkach. Preto rešpektovanie slobody patrí k metóde Cirkvi, ktorá neprestajne prízykuje transcendentnú dôstojnosť osoby.“⁴⁹ Napriek tomu, že sa kresťanské náboženstvo snaží neprestajne ponúkať svoje presvedčenie druhým, nesmie zabúdať, že „v dialógu s druhými ľuďmi, všímavý ku každému zlomku pravdy, s ktorým sa stretá v konkrétnom živote a v kultúre jednotlivcov i národov, neprestáva potvrdzovať to, čo ho naučila o ľudskej osobe jeho viera a správne používanie rozumu.“⁵⁰ Podľa slov Jána Pavla II. je to teda viera, ktorá si váži slobodu druhých a dokáže vstupovať do pluralitného dialógu a nevnučuje vlastný spôsob života, alebo vlastné presvedčenie druhým pod rozličnými zámienkami.

⁴⁴ *Dignitatis humanae*, 4.

⁴⁵ *Dignitatis humanae*, 10.

⁴⁶ *Dignitatis humanae*, 11.

⁴⁷ *Dignitatis humanae*, 11.

⁴⁸ Porov. BUČKO, L.: Globalizácia a misijná činnosť – Výzva na novú paradigmu? In: *Globalizácia a náboženstvo*. Zborník. Prešov : GTF PU, 2011, s. 8 n.

⁴⁹ JÁN PAVOL II.: *Centesimus annus*, 46.

⁵⁰ JÁN PAVOL II.: *Centesimus annus*, 46.

Záver

Personálny prístup k človeku u Jána Pavla II. má hlboké praktické konzekvencie prejavujúce sa predovšetkým v sociálne zameraných textoch. Tieto myšlienky sú aj dnes hodné reflexie a môžu byť inšpiráciou pre formovanie postoja k druhým u kresťanov. Poukázali sme na niektoré konkrétne konzekvencie personálneho prístupu k človeku v súvislostiach sociálnej náuky Cirkvi. Môžeme povedať, že sa zlievajú do slova „solidarita“, ktorá je prejavom lásky, ku konkrétnemu, nie abstraktnému človeku. Takáto láska je súčasťou viery a nádeje, ktoré sprevádzajú kresťanské presvedčenie. Je to však zároveň proces hľadania odvahy a spôsobov jej naplňania. V kresťanskej nádeji, ktorá dáva zmysel akejkoľvek forme podelenia sa s druhými, môže kresťan nachádzať inšpiráciu pre budovanie aspoň o trochu viac spravodlivejšieho a lepšieho sveta.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ANZENBACHER, A.: *Kresťanská sociálna etika*, 2004.
- ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Bratislava : Pravda, 1979.
- 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> (14.10.2013)
- BUČKO, L.: Globalizácia a misijná činnosť – Výzva na novú paradigmu? In: *Globalizácia a náboženstvo*. Zborník. Prešov : GTF PU, 2011.
- CSONTOS, L.: *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.* Trnava : Dobrá kniha, 1996.
- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II.: *Dignitatis humanae*. Trnava : SSV, 1993.
- DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Bratia Karamazovci*. Bratislava : Vydavateľstvo Európa, 2009.
- FULA, M.: *Antropológia ženy a náuka Jána Pavla II.* Bratislava : Don Bosco, 2004.
- Ja nie som Boh. Rozhovor s G Vattimom (nielen) o slabom myslení*. In: *Filozofia*, Roč. 68, 2013, č. 3.

-
- JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava : Don Bosco, 1988.
- JÁN PAVOL II.: *Laborem exercens*. In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997.
- JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei socialis*. In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997.
- JÁN PAVOL II.: *Centesimus annus*. In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997.
- LEV XIII.: *Rerum novarum*. In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997.
- PLAŠIENKOVÁ, Z.: Súčasná katolícka etika. In: GLUCHMAN, V. – DOKULIL, M. (eds.): *Súčasná etické teórie*. Prešov : LIM, 2000.
- SCHELER, M.: *Miesto človeka v kosmu*. Praha : Academia, 1968.
- ŠVECOVÁ, A.: Osobný mýtus a duša Európana. In: *Disputationes quodlibetales – Duša a Európa*. Prešov : GTF PU, 2011.
- VANSAČ, P.: Humanizmus v kontexte sociálnej náuky Cirkvi. In: *Disputationes quodlibetales – Humanizmus a tolerancia*. Prešov : GTF PU, 2012.
- WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*. Bratislava : Metodicko-pedagogické centrum, 2003.

PRÁCA A ROZVOJ V KONTEXTE PERSONALIZMU SOCIÁLNEHO UČENIA CIRKVI

Jaroslava KMECOVÁ – Jozef MARČIN

Abstract: *Through his work, man receives everything what he considers as good, everything, what he needs to live a good quality life. Work becomes a means of raising capital to help individuals and companies in their development. With his diligence, hard work and responsibility, the man contributes to improving the quality of his life and the life of society. This article outlines issues of profit and loss of subsidies from the state, business and debt. All these issues have a direct impact on personal development and the development of the country in which one lives. Making a good decision means to have a significant impact on the development that may take place in the context of personalism. In this important decision-making updates play an important role that are not considered to have not only a theoretical basis. When making decisions, a person must focus his or her attention on the present, without disregarding look into the past.*

V dnešnej dobe človek ináč chápe pojmy a slová, medzi ktoré patria aj práca a rozvoj. A nielen tieto slová nadobúdajú v kontexte dnešnej spoločnosti nový význam. „Zdá sa, že všetko okolo nás sa zmení. Všetko, ale nie hodnoty a princípy, na ktorých je postavená existencia tohto sveta, tie nám zostanú.“¹ V dnešnej spoločnosti človek často považuje prácu za tak povediac nutné zlo. Zmenil sa postoj voči práci a tiež aj chápanie práce ako takej. Dnes nie sú „in“ slová ako pracovitosť, usilovnosť, zodpovednosť. Tieto slová akoby pre dnešného človeka boli cudzie.

Ak chceme pochopiť momentálnu situáciu a hľadať východiská, je potrebné sa obzrieť späť do nedávnej minulosti. „Výsledkom zmien v politickej oblasti bolo nové poňatie spoločnosti a štátu a tým aj nové poňatie autority. Tradičná spoločnosť sa rozkladala a začala sa formovať nová, plná nádeje na nové slobody, lenže aj plná nebezpečenstva nových foriem nespravodlivosti a otroctva. V hospodárskej oblasti, kde sa sústreďovali vynálezy a využívala veda,

¹ ZELENÝ, M. – KOŠTURIÁK, J. To vám byl divný svět... Úvahy o proměnách světa kolem nás, s. 12.

postupne sa dospelo k novým formám výroby spotrebných článkov. Objavil sa nový druh vlastníctva čiže kapitál a nový druh práce, práce za mzdu, poznačenej nemilosrdným tempom výroby bez ohľadu na pohlavie, vek a na položenie rodín, ale zo ziskuchtivých dôvodov jednoznačne zameranej na produktivitu. Práca sa tak stávala tovarom, ktorý sa dal na trhu kúpiť a predat' a ktorého cenu reguloval zákon dopytu a ponuky bez zreteľa na životné minimum nevyhnutné na vydržiavanie osoby a jej rodiny. Navyše robotník nemal žiadnu istotu, či sa mu podarí „svoj vlastný tovar“ predat', lebo mu stále hrozila nezamestnanosť, čo pri nejestvujúcom sociálnom zabezpečení znamenalo to isté, ako zahynúť hladom. Dôsledkom tejto zmeny bolo „rozdelenie spoločnosti na dve triedy, ktoré jednu od druhej delila hlboká priepasť. Táto situácia sa spájala s výraznou politickou zmenou. So zreteľom na konflikt, ktorý staval človeka proti človeku ako „vlkov“ a vrhal jedných do nebezpečenstva, že nebudú mať čo jesť, a druhých do oplývania bohatstvom.“² V takejto situácii sa ľudstvo už nachádza. Z čoho vychádzame? Z faktov, ktoré pramenia z rôznych odvetví.

Ak sa pozrieme na prácu, veľa ľudí ju nevníma ako krok k osobnému rozvoju. Práca je dnes vnímaná ako nutná súčasť života, ktorej jediný prínos je finančný. V tomto kontexte, je na mieste venovať sa vzdelávaniu po teoretickej aj praktickej stránke. Dnes nie je možné byť iba teoretikom alebo iba praktikom. Je potrebné prepájať tieto časti. Predsa teória vychádza z praxe a prax priamo ovplyvňuje teóriu. Buď teóriu podporí alebo ju spochybni. „Najviac inovácií vzniká na rozhraniach odborov, mnohí úspešní manažéri, inovátori alebo vedci študovali niekoľko odborov, a práve preto boli úspešní. Budeme musieť prepájať tunely špecializácie, ktoré sme si vytvorili. Svet okolo nás je celistvý a my musíme rozumieť celku, nie iba jeho častiam. Veľká špecializácia spôsobuje niekedy aj to, že dochádza k tzv. intelektuálnemu incestu. Študenti kopírujú svojich profesorov, uzatvorené tímy špecialistov rozvíjajú koncepty, o ktorých sú presvedčení, že sú tie najsprávnejšie. Špecialisti sú často ako izolovaná komunita, ktorá sa intelektuálne rozmnožuje medzi sebou. Príroda a svet okolo nás nepozná profesie ako informatik, gynekológ, chemik alebo strojár. My sme túto deľbu a špecializáciu dotiahli ešte ďalej – máme odborníkov na africké pavúky,

² JÁN PAVOL II. Centesimus annus. [online].

impresionistov, históriu medzi rokmi 1918 – 1920 alebo guľôčkové ložiská do záhradných kosačiek. Svet je však iný – celistvý a nefragmentovaný.“³ Pochopiť mnohé súvislosti možno iba v tom prípade, keď sa venujeme veciam z viacerých uhlov pohľadu, keď berieme do úvahy históriu a súčasnosť, keď nechávame veci v celom kontexte súvislostí a nevyberáme iba fakty a súvislosti, ktorým kladieme individuálnu dôležitosť. Pascal hovoril: „K dobrému konaniu je potrebné dobre myslieť“. V tomto kontexte je potrebné zobrať do úvahy, že ku skutočnému rozvoju potrebujeme múdrosť.

Práca v štyroch sektoroch

Ak chceme správne pomenovať problémy týkajúce sa práce, je potrebné si znova pripomenúť nasledovné fakty. „Ľudstvo môže ekonomicky využívať iba štyri sektory – vyrábať potraviny (poľnohospodárstvo), vyrábať veci (priemysel), poskytovať služby (sektor služieb) alebo žiť z daní predchádzajúcich troch sektorov (štátna zamestnanosť a nezamestnanosť) – a všetky tieto štyri sektory už vykazujú pokles zamestnanosti vďaka rastúcej produktivite. Potom vyspelé ekonomiky predovšetkým, ale aj svet ako celok, stoja pred historicky bezprecedentnou, unikátnou a fundamentálnou transformáciou. Neexistuje totiž žiadny ďalší produktívny sektor (okrem potravín, vecí a služieb), ktorý by absorboval uvoľňovanú pracovnú silu. Nezamestnaná časť pracovnej sily môže dočasne prejsť do závislosti na štátnom sektore, ale akcelerácia zadlženie robí takýto stav neudržateľným. Jediné riešenie, ktoré ponúka sám ekonomický systém (skrže nové trendy v technológii, skúsenostiach a podnikateľských modeloch), je prechod (transformácia) na nové spôsoby produkcie potravín, vecí a služieb, ako i nová organizácia, financovanie a vedenie štátu.“⁴ Tu je potrebné zdôrazniť, že transformácia je nevyhnutný proces, ktorý ak má smerovať k rozvoju, je potrebné zohľadniť fakty a poznatky z minulosti v kontexte aktuálnych súvislostí.

Skúsme sa pozrieť na oblasť poľnohospodárstva. Mnohé poľnohospodárske podniky dostávajú dotácie zo strany štátu

³ KOŠTURIÁK, J. Úvahy na každý deň. Zamyslenia a otázky o manažmente, podnikaní a živote, s. 12.

⁴ ZELENÝ, M. – KOŠTURIÁK, J. To vám byl divný svět... Úvahy o proměnách světa kolem nás, s. 20.

a Európskej únie, pretože na nej nepestujú plodiny. Na druhej strane ľudia trpia nepriaznivými sociálno-ekonomickými javmi. Medzi ne patrí aj nezamestnanosť, ktorej dôsledky častokrát nemožno ani vyčíslit'. V oblastiach typických pre poľnohospodársku výrobu sa etablovali podniky zamerané na priemysel, ktoré síce priniesli pre danú oblasť zamestnanosť a istým spôsobom podnietili rozvoj. Avšak časom sa ukázalo, že priemyselná výroba netypická pre danú oblasť, spôsobuje vážne ekologické problémy. Netýka sa to iba fauny a flóry, ale zasiahnutý je aj človek. Ľudia majú viac zdravotných problémov spôsobených priemyselnou výrobou, ako tomu bolo pred tým. Ak rozvoj človek nesprávne pochopí, môže to mať nezvratné následky na zníženie kvality života človeka a jeho zdravie. Tieto rozhodnutia boli spravené v prvom rade na politickej úrovni.

Vážne problémy dneška

Ďalšou veľmi dôležitou úlohou je dosahovanie zisku alebo straty. Človek pracuje predovšetkým preto, aby dosiahol zisk. To znamená, že jeho odmena by mala byť taká, aby pokryl všetky náklady a zároveň dostal aj spravodlivú odmenu vo forme zisku. Tento zisk slúži na jeho vlastný rozvoj, ktorým si on sám zabezpečuje dobrá. Má byť primeraný a použitý podľa jeho vlastného uváženia. Dnes sú veľmi obľúbené rôzne zľavy, rabaty, darčeky k nákupu tovarov alebo služieb. Tieto formy podpory predaja majú aj iný význam. Tento význam spočíva v tom, že každá výhoda v rôznej forme znižuje zisk. Pokiaľ je tento zisk primeraný bez poskytnutia zľavy, môže spôsobiť vážne sociálno-ekonomické problémy poskytovateľovi. Avšak ak tento zisk je neprimeraný v zmysle vysoký, toto znižovanie je odôvodniteľné. Zisk ovplyvňuje aj zamestnanosť v danom regióne, krajine. Pokiaľ je zisk pre zamestnávateľa veľmi nízky, jeho úlohou je znížiť náklady, ktoré v prvom rade sa týkajú zníženia počtu zamestnancov. Nezamestnanosť sa tak stáva vážnym sociálno-ekonomickým problémom dneška. „Sociálne problémy, negatívne ekonomické a nevyčísliteľné morálne dôsledky, ktoré priamo ovplyvňujú mládež a celú spoločnosť z dôvodu nezamestnanosti, si vyžadujú radikálne opatrenia berúc do úvahy skutočné príčiny tohto

javu.“⁵ Možno konštatovať, že výška zisku priamo aj nepriamo ovplyvňuje správanie sa a rozhodovanie subjektov na trhu.

Politické rozhodnutia sú založené na politickej vôli. „Základné politické rozdelenie na ľavicu a pravicu, pokrokových a konzervatívnych je v skutočnosti „teológiou“. Týka sa postoja voči hriechu. Musím povedať, že k tomuto záveru som dospel sám, ale potom som s potešením zistil, že je o tom presvedčený aj jeden z mojich najdrahších priateľov – a učiteľov – Léo Moulin, belgický agnostik a historik. Teda „ľavičiari“ sú tí, ktorí neveria v hriech. Nazdávajú sa, že zlo ľudstva možno prekonať socio-politickým úsilím, výchovou a zlepšením ekonomických podmienok, väčšou spravodlivosťou. Stavili na optimizmus – vykúpenie nie je potrebné, lebo nejestvuje nič, čo by bolo treba vykúpiť. Naproti tomu „pravičiari“ sú príliš presvedčení o existencii hriechu, veria, že človek je nenapraviteľný, a tam, kde ich protivníci vyvolávajú revolúcie a zavádzajú reformy a kurzy občianskej výchovy, posielajú policajtov a vojakov. Oni stavili na pesimizmus – eventuálny Vykupiteľ neexistuje, človeka nie je možné vykúpiť. Čiže všetci chcú uniknúť pred náboženstvom, ale v skutočnosti je tento rozmer ukrytý v srdci ako červeného, tak čierneho alebo zeleného či sivého aktivistu, nech by bol akokoľvek presvedčený, že teologické mýty sa ho netýkajú.“⁶ Politický postoj k práci možno vnímať aj na postoji vlády k voľnému trhu. „Voľný trh je zárukou nielen proti monopolom majetku a služieb, ale aj proti monopolu myšlienky.“⁷ Brániť, zakazovať alebo obmedzovať človeka alebo skupinu ľudí vo vykonávaní práce, ktorá zohľadňuje etické a morálne princípy, ovplyvňuje aj ekonomickú a morálnu úroveň konkrétneho regiónu a krajiny.

Rozvoj a práca

V histórii jednotlivých krajín, kultúr a národov nachádzame priamu súvislosť medzi vzdelanosťou, morálnou a životnou úrovňou človeka. „Skúmať tajomstvo človeka na zemi v nepredstaviteľných časových intervaloch je obrovským dobrodružstvom s množstvom otázok. Zvážme objektívnu skutočnosť časového

⁵ BASAK, A. M. Aktywizacja zawodowa absolwentów szkół średnich i uczelni wyższych Podkarpacia w latach 1990 - 2005, s. 244.

⁶ MESSORI, V. Prečo verím. Život ako dôkaz viery, s. 107 - 108.

⁷ MESSORI, V. Prečo verím. Život ako dôkaz viery, s. 98.

intervalu tvorčej činnosti človeka i jeho apogea, zvlášť, keď v predchádzajúcich dobách bol čas pracovnej intenzívnosti oveľa kratší, ako je tomu dnes. Človek predchádzajúcich dôb nemal k dispozícii ani súčasné technické vymoženosti (napr. počítač a internet) a pracovať mohol len pri dennom svetle alebo pri sviečke, ani sa nedožíval vysokého veku. A predsa toľko toho stíhol a vykonal. Dokázal zužitkovať múdrosť predchádzajúcich vekov, ale aj svoje talenty.⁸ Dnes máme k dispozícii technické vymoženosti uľahčujúce rozvoj talentov, avšak tieto možnosti človek nevyužíva na rozvoj, ale niektoré vedú až k záhube človeka. Pripomeňme si napríklad vývoj atómovej bomby, ako obrovský úspech človeka a v tomto momente pamätajme aj na dôsledky, ktoré zanechalo spustenie týchto bômb na japonské mestá. Ak si myslíme, že to sa nás už netýka, môžeme spomenúť aj iné „vymoženosti“. Človek vyvinul veľa úsilia na výrobu umelohmotných fliaš. Tieto fliaše sú na manipuláciu veľmi jednoduché a často sú praktickejšie ako sklenené fliaše. Tieto fliaše však spôsobujú vážne ekologické problémy tak na pevnine ako aj v mori.

Človek v 20. storočí nadobúda nové rozmery. „Evidentne zvýšený záujem o podstatu človeka vo filozofii v 20. storočí súvisí s doposiaľ nevidaným rozvojom exaktných vied a techniky, ale aj s ohrozeniami, ktoré z toho rozvoja vyplynuli a stále vyplývajú. Zároveň sa v tomto období upevňovalo presvedčenie, že svet, v ktorom žije človek, sa nedá vysvetliť ako svet objektívne daných faktov, ktoré by bolo možné nazerať nezávisle od činnosti ľudí, ale ako svet symbolov a významov, ktoré sú súčasťou, ale aj výsledkom ľudského myslenia a konania.“⁹ „Snaha o dobrý život, ak má byť niečo viac ako spontánno-naivné hľadanie šťastia, musí viesť cez rešpekt k univerzálnym normám a zároveň rešpekt k normám musí zohľadňovať túžbu po dobrom živote, ak nemá byť len dogmatickým dodržiavaním abstraktných princípov, ktoré nezohľadňujú rozmanitosť špecifických prípadov, čo v konečnom dôsledku môže viesť ku konfliktom povinností.“¹⁰ Pokrok je pre

⁸ STOLÁRIK, S. Niekoľko poznámok k personalizmu ako aj pokus o načrtnutie personalizmu nádeje, s. 133.

⁹ DANCÁK, P. Personalistický charakter filozofie Paula Ricouera, s. 32.

¹⁰ DANCÁK, P. Personalistický charakter filozofie Paula Ricouera, s. 36.

človeka veľmi dôležitý a bez pochyby uľahčuje prácu človeku. Ale do akej miery je pre človeka prospešný?

Rozvoj a personalizmus

Rozvoj a personalizmus majú určite veľa spoločného i rozdielneho. Pohľad do histórie je jednou z možností hľadania odpovedí na dnešné otázky. „Technologický pokrok v dvadsiatom storočí zásadným spôsobom pozmenil obraz, ktorý mal človek o sebe samom, ako aj o svojich možnostiach zasahovať do vlastného bytia. Prvotné nadšenie nad novými možnosťami vystriedalo znepokojenie. V súčasnosti sa človek nachádza prvýkrát v situácii, keď môže kontrolovať mnohé aspekty svojej existencie a účinne ich ovplyvňovať. Zároveň ľudské konanie má dnes skutočne dosah na celú Zem a v kontexte skúseností so svetovými vojnami, vyhladzovacími tábormi, teroristickými akciami, finančnou krízou a v konfrontácii s možnosťou nukleárnej a ekologickej katastrofy, človek na počiatku tretieho tisícročia trpí starou nádeje. Vo filozofickom diskurze, ale aj v životnej praxi, sa otvárajú témy, ktoré majú personalistický rozmer. Kríza nádeje je krízou základov, čo personalizmus reflektuje ako východiskový bod filozofického myslenia: „Filozofia sa kedysi rodila z úžasu nad obklopujúcim svetom (Aristoteles). A potom z pochybnosti (Descartes). A teraz, na našej zemi, sa rodí z bolesti“ (Tischner).¹¹ Táto bolesť je sprevádzaná viacerými ťažkými až traumatizujúcimi skúsenosťami, ktoré majú ľudia alebo aj celé komunity.

Práve personalizmus vytvára priestor na diskusie týkajúce sa človeka, jeho života, jeho postojov, jeho činnosti. „Personalizmus sa podľa Mouniera musí zapojiť do revolučného prúdu, ktorým sa súčasnosť odlišuje od predchádzajúcich čias. V opačnom prípade by popieral heslá, ktoré hlása a mohol by sa ľahko preformovať na nástroj reformistických alebo konzervatívnych síl. Mounier nepochybuje, že súmrak západnej buržoázie je nevyhnutný a že kapitalistické vzťahy produkcie musia byť nahradené socialistickými vzťahmi, avšak na rozdiel od socialistov vidí ozajstný prameň tejto premeny v kresťanstve.“¹² „Kresťanstvo nie je brzdou, je veľkým

¹¹ DANCÁK, P. Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia, s. 4.

¹² SŁOMSKI, W. 2006. Úvod do filozofie Emmanuela Mouniera, s. 89.

vzopätím, je silou prinášajúcou rýchle premeny a rozvoj.“¹³ Kresťanstvo je „dopravnou značkou, ktorá vytyčuje smer a spôsob uskutočnenia revolúcie a ktorá súčasne načrtáva personalizmus pri každom pokuse revolúcie odstrániť kapitalizmus.“¹⁴ Je potrebné si pripomenúť, že kresťanstvo nielen svojou činnosťou položilo základy práva, zakladalo školy a univerzity, podnietilo rozvoj vedy, umenia a architektúry, nevynímajúc ekonómiu, neziskový sektor a mohli by sme pokračovať ďalej.

Rozvoj predovšetkým spočíva v osobnom raste človeka, ktorý napriek všetkým nedokonalostiam, zlepšuje a zdokonaľuje všetko, čím uľahčuje sebe i spoločstvu život. „Skutočnosť, že človek používa rozum, neznamená, že sa nemôže dopustiť chyby. I také „tvrdé“ vedy ako fyzika a chémia zažili omyly a prešli vášnivými spormi. Nikto nie je vševediaci alebo neomylný – mimochodom, to je jeden zo zákonov patriacich ľudskej podstate.“¹⁵ Tu sa vytvára priestor na uvažovanie, či je človek pod vládou rozumu, alebo pod vládou vášní. O tom pojednávajú rôzni filozofi. Hasselberg reagoval na Humea, ktorý hovoril, že rozum je pod priamou vládou vášní. Hasselbert píše: „Spoločenský poriadok nie je možný, pokiaľ človek nie je schopný pochopiť, čo to je, aké sú jeho prednosti a aké normy chovania sú nevyhnutné k jeho nastoleniu a udržaniu. Jedná sa o rešpekt k druhej osobe a jej riadne nadobudnutému majetku, to je podstata spravodlivosti... Spravodlivosť je ale produktom rozumu, nie vášní. Spravodlivosť je nevyhnutným základom spoločenského radu, spoločenského poriadku je nevyhnutný pre ľudské blaho a šťastie. Ak je tomu tak, potom vaše musia byť pod kontrolou noriem, nie naopak.“¹⁶ Otázka spravodlivosti je pre mnohých veľmi citlivá, napriek tomu, je potrebné si uvedomiť, že práca a rozvoj musia tento fakt brať do úvahy.

Rozvoj človeka je dôležitý, ale človek by mal rozvoj realizovať s dôrazom na osobnosť človeka a jeho prirodzené obmedzenia. „Problém rozvoja je úzko spojený aj s našim ponímaním ľudskej duše, odkedy sa naše ja začalo neraz redukovať na psyché a zdravie duše sa zamieňalo za emotívnu pohodu. Základom takýchto

¹³ MOUNIER, E. Co to jest personalizm?, s. 87.

¹⁴ SŁOMSKI, W. 2006. Úvod do filozofie Emmanuela Mouniera, s. 89.

¹⁵ ROTHBARD, M. N. *Etika svobody*, s. 58.

¹⁶ HESSELBERG, A. K. Hume, *Natural and Justice*, s. 46 – 47.

obmedzení je hlboké neporozumenie duchovného života, ktoré vedie k prehliadaniu skutočnosti, že rozvoj človeka a národov závisí aj od riešenia problémov duchovnej povahy. Rozvoj musí zahŕňať aj duchovný a nielen mentálny rast, pretože ľudská duša je „jednotou duše a tela“, zrodená Božou stvoriteľskou láskou a určená na večný život. Ľudská bytosť sa rozvíja, ak rastie v duchu, ak jej duša spoznáva samu seba a pravdy, ktorých zárodoky do nej vtlačil Boh, a ak vedie dialóg so sebou a so svojím Stvoriteľom. Človek, vzdialený od boha, je nepokojný a chorý. Sociálne a psychologické odcudzenie a mnohé neurózy, charakterizujúce blahobytné spoločnosti, poukazujú aj na príčiny duchovnej povahy. Neexistuje plný rozvoj a univerzálne spoločné dobro bez duchovného a morálneho dobra ľudí, chápaných v celistvosti ich duše a tela.“¹⁷ Človek disponuje faktami, ktoré potvrdzujú slová Benedikta XVI. Znova je potrebné zdôrazniť, že „príčiny hospodárskej krízy je potrebné hľadať u človeka v jeho svedomí a v morálke života.“¹⁸ Je už na zvážení každého človeka, ako tieto fakty prijme a na základe svojho rozhodnutia bude pristupovať ku všetkým skutočnostiam a následnej aplikácii poznatkov v praxi.

Na prácu a rozvoj sa pozeráme ináč, pretože zohľadňujeme všetky nové skutočnosti. Nie je potrebné sa uzatvárať a vracieť sa späť bez toho, aby sme zvážili všetky dôležité faktory času v kontexte nových poznatkov. „Každá vlastná cesta náš svet obohacuje a každá cesta už existujúca, predpísaná a skopírovaná, náš svet ochudobňuje. Hľadanie je tvorba, ale kopírovanie vyústi v pasivitu, daromnosť a chudobu.“¹⁹ Najdôležitejšie je bez prestania napredovať a to možno len prostredníctvom kreativity a rozvíjania talentov, myslenia a aktívnej činnosti človeka.

¹⁷ BENEDIKT XVI. CARITAS IN VERITATE, s. 111 – 112.

¹⁸ VANSÁČ, P. - KUBÍK, F.: Etické príčiny hospodárskej krízy podľa Benedikta XVI., s. 52.

¹⁹ ZELENÝ, M. – KOŠTURIÁK, J. To vám byl divný svět... Úvahy o proměnách světa kolem nás, s. 11.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BASAK, A. M. 2007. Aktywizacja zawodowa absolwentów szkół średnich i uczelni wyższych Podkarpacia w latach 1990 – 2005. Krosno: Drukarnia Hedon, 2007. 279 s. ISBN 978-83-926657-2-4.
- BENEDIKT XVI. 2009. Caritas in Veritate. IN Encyklika pápeža Benedikta XVI. O integrálnom ľudskom rozvoji v láska a v pravde. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2009. 118 s. ISBN 978–80–7162-786-9.
- DANČÁK, P. 2009. Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia. Vydanie prvé. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009. 138 s. ISBN 978-80-8068-990-2.
- DANČÁK, P. 2010. Personalistický charakter filozofie Pavla Ricouera. In Personalizmus a súčasnosť I. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Katedra filozofie a religionistiky, 2010. 485 s. ISBN 978-80-555-0135.
- HESSELBERG, A. K. 1961. *Hume, Natural and Justice*. Duquesne Review, 1961. s. 46 – 47.
- JÁN XXIII. 1961. *Mater et magistra*. [online]. Trnava: SSV, 1997. [citované 2013-09-15]. Dostupné na internete: <<http://www.kbs.sk/?cid=1117035308>>.
- JÁN PAVOL II. 1991. *Centesimus annus*. [online]. Trnava : SSV, 1997. [citované 2013-05-14]. Dostupné na internete: <<http://www.kbs.sk/?cid=1117280649>>.
- KOŠTURIÁK, J. 2010. Úvahy na každý deň. Zamyslenia a otázky o manažmente, podnikaní a živote. Bratislava: Karmelitánske nakladateľstvo v Bratislave, 2010. 151 s. ISBN 978-80-89231-74-4.
- MESSORI, V. 2008. Prečo verím. Život ak dôkaz viery. Bratislava: slovo medzi nami – redemptoristi, 2010. 417 s. ISBN 978-80-89342-17-4.
- MOUNIER, E. 1960. Co to jest personalizizm? Kraków, 2001. 229 s.
- ROTHBARD, M. N. 1998. *Etika slobody*. 1. vyd. Praha : Liberální institut, 2009. 336 s. ISBN 978-80-8638-955-4.

- SŁOMSKI, W. 2006. *Úvod do filozofie Emmanuela Mouniera*. Prešov : Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2006. 138 s. ISBN 80-8068-450-2.
- STOLÁRIK, S. 2010. Niekoľko poznámok k personalizmu ako aj pokus o načrtnutie personalizmu nádeje. In *Personalizmus a súčasnosť I*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Katedra filozofie a religionistiky, 2010. ISBN 978-80-555-0135.
- VANSÁČ, P. - KUBÍK, F.: Etické príčiny hospodárskej krízy podľa Benedikta XVI. In: PRIBIŠOVÁ, E, BEŇO, P., ANDREJIOVÁ, L. ŠRAMKA, M. (eds.) *Dopady hospodárskej krízy na kvalitu života, zdravia a sociálnu oblasť*, Ústav sociálnych vied a zdravotníctva bl. P. P. Gojdiča v Prešove, Somosato, s. r. o. Bratislava 2013, s. 52 – 60, ISBN 978-80-89464-22-7.
- ZELENÝ, M. – KOŠTURIK, J. 2012. *To vám byl divný svět... Úvahy o proměnách světa kolen nás*. Vydání první. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2012. 182 s. ISBN 978-80-7422-171-2.

INDIVIDUÁLNY A SPOLOČENSKÝ ROZMER OSOBY

Peter VANSÁČ

Abstract: *Human is not only an association of the soul and the body, but since the moment of conception he has also been a person. Because of this fact he is the highest ultimate in the created world. Consciousness of own „I“ has been expressing in human being since early childhood. The phenomenon of the person has individual and also social dimension. We describe social person (persona collectiva, communis) in three ethaps, which analogically match an individual person.*

Úvod

Človeka možno opísať zo somatickej stránky prostredníctvom základného termínu, akým je „telo“. Pre charakteristiku tela sú dôležité termíny: hebr. basar, gréc. soma a sarx, lat. caro, corpus. Gréckymi slovami „soma“ a „sax“ sa v človeku zdôrazňuje duchovný a psychický prvok. Latinská terminológia označuje slovami corpus – živý organizmus a „caro“ morálny aspekt. V človeku ako osobe sa skrýva bohatstvo vnútorného života, dynamizmu, tvorivosti a možnosti vytvárať vzt'ah k Bohu a k iným ľuďom.

Jednotlivec ako osoba

Človek nie je len jednotou duše a tela, ale od chvíle počatia je tiež „osobou“ a skrze osobu stojí na vrchole hierarchie v stvorenom svete. Podľa II. Vatikánskeho koncilu jestvuje istá podobnosť medzi jednotou božských osôb a jednotou Božích detí. Táto skutočnosť ukazuje, že „človek je jediný tvor na zemi, čo Boh chcel kvôli nemu samému.“¹ Katechizmus katolíckej cirkvi píše, že „Ľudská osoba, stvorená na Boží obraz, je bytosť zároveň telesná i duchovná.“ Biblický opis vyjadruje túto skutočnosť symbolickou rečou, keď tvrdí, že: „Pán Boh utvoril z hliny zeme človeka a vdýchol do jeho nozdier dych života Tak sa stal človek živou bytosťou“ (Gn 2, 7).²

¹ DRUHÝ Vatikánsky koncil, *Gaudium et spes*, pastorálna konštitúcia, in: Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I., SSV, Bratislava 1989, čl. 24.

² KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI, Spolok svätého Vojtecha Trnava 1999, čl. 362.

Vedomie, že človek je osobou, je určite staré ako sám človek³, ale z vedeckej stránky sa vyvíjalo postupne. Znakom osoby bolo telo, jazyk, živá reč, písané slovo. Nakoniec pre označenie osoby sa začali objavovať špeciálne termíny:

a) Prosopon – tento termín sa objavil v II. storočí pred Kristom v helénskej kultúre. Etymologický „Pros – open“ (ope – výzor, videnie) okolo očí vzhľadom na tvár, alebo líce. Prosopon znamenal teda líce, tvár, pohľad vyjadrujúci „ja“ človeka, masku v divadle.

b) Persona – tento latinský termín podobne ako prosopon označoval masku, ktorá poukazovala u herca na nejakú známu postavu, či typ ľudskeho charakteru alebo typickú činnosť. Persnona znamenala teda hranú rolu v divadle.

c) Osoba – slovenský termín pochádza od zvratného zámena „sa“ (seba, sebe, o sebe). Osoba teda vyrástla na pôde seba, má vzťah k „sebe“, čiže k vlastnému subjektu „ja“, k vnútornému „ja.“⁴

Osoba v Biblii

Už Starý zákon podáva rôzne termíny pre definovanie človeka:

- merech – postava, podoba – prorok Izaiáš v súvislosti s Pánovým služobníkom - „je znetvorený jeho výzor a jeho obraz je nepodobný človeku“ (Iz 52, 14).
- selem – obraz – „Nato Boh povedal: „Urobme človeka na náš obraz a podľa našej podoby!“ (Gn 1, 26). Podľa našej „podoby“ znamená, že človek má podobnosť s Bohom v inteligencii, vo vôli, v moci – človek je osoba.⁵

³ Podľa Sokola (2002) dávne kmeňové spoločnosti o žiadnych osobách nepremýšľali a pravdepodobne ani nemali príslušné slovo na osobu. Samostatné rozhodovanie patrilo náčelníkovi a ostatní sa cítili skôr členmi a súčasťou kmeňa ako osobami. Skôr, ako sa začalo hovoriť o osobách, hovorili náboženstvá a antická filozofia o duši (psyche anima) a duchu (pneuma spiritus). Všetky tieto slová súvisia s dychom, dýchaním a znamenali pôvodne to, čím sa živý líši od zomrelého, bez dôrazu na individualitu a jedinečnosť. Následný rozvoj viedol k objavu duše ako jedinečnej, nehmotnej a teda nesmrteľnej stránky človeka, ktorá riadi priamo jeho rozumové jednanie a nesie zodpovednosť za svoje konanie. (Porov. SOKOL, J.: *Filosofická antropológia: človek jako osoba*, Praha: Portal 2002, s. 18-20).

⁴ GOZDZ K.: *De Deo creante – Teologická antropológia*, Lublin 1997, s. 15.

⁵ SVÄTÉ PÍSMA STARÉHO I NOVÉHO ZÁKONA, Spolok svätého Vojtecha Trnava 1998, poznámka k Gn 1, 26, s. 45.

- demuth – podoba, výzor – „Keď mal Adam stotridsať rokov narodil sa mu syn, jemu podobný, podľa jeho obrazu, a nazval ho menom Set“ (Gn 5, 3).
- faneh – obličaj, tvár, líce – (Porov. Gn 9, 23). Izraeliti zakaždým videli Mojžišovú tvár a Mojžišovi tvár žiarila“ (Ex 34, 35).
- leb – srdce – podstata ľudského ducha, sídlo poznania, rozhodnutia a citov, subjekt náboženstva mravnosti a viery. „Ako sa tvár odzrkadľuje na vode, tak ľudské srdce na človekovi“ (Prís 27,19). Boh hľadá iba na srdce (1 Sam 16, 7) a ľudské skutky súdi podľa zmýšľania srdca (Jer 11, 20).
- nefesh – duša prvok života – „Vtedy Pán, Boh utvoril z hlíny zeme človeka a vdýchol do jeho nozdier dych života“ (Gn 2, 7).
- ruah – duch – tento Boží dych, kým prebýva v človekovi, skutočne mu patrí a robí z jeho nehybného tela činnú pohyblivú bytosť. Teda slovo ruah vyjadruje samo ľudské vedomie, ľudského ducha.⁶
- nešamah – duch života – „Po týchto udalostiach ochorel syn tej ženy, majiteľky domu, a choroba sa mu tak veľmi zhoršila, že už prestal dýchať“ (1Kr 17, 17).
- šem – meno (Gn 3, 20, Ž 54, 3) – meno dávalo podstatu postave v duchovnom aspekte a potom určovalo rolu a úlohu človeka, akú mal daný jednotlivec zohrať v Božom pláne.⁷

Nový zákon obsahuje skoro všetky termíny Starého zákona, ale pod vplyvom gréckeho jazyka a helenistického myslenia, ako aj v kontexte osoby Ježiša Krista, táto terminológia získala novú perspektívu. Človek sa stal Božím obľúbencom a partnerom.

Nový zákon používa tieto termíny:

- prosopon – tvár, obličaj, ľudský jednotlivec,
- pneuma, psyche, nous anima, spiritus (duša, ktorá sa rovná osobe človeka, ktorá je obrazom Božskej osoby, je absolútnym bytím,
- adam, anthropos, homo, človek.

Konkrétne postavy Nového zákona ako Ježiš Kristus, Mária, Peter a iné sú predstavené ako jednotlivé osoby z tela a duše, zohrávajúce svoju jedinečnú rolu v dejinách spásy.⁸

⁶ LÉON-DUFOUR, X., DUPLACY, J. a kol.: *Slovník Biblickej Teológie*, Zagreb 1990, s. 231.

⁷ GÓZDŹ K.: *De Deo creante – Teologická antropológia*, Lublin 1997, s. 15.

Definovanie osoby v histórii

Vo filozofickom chápaní u Aristotela (384 -322), osoba bola prvou substanciou, čiže substanciálnym bytím s hilemorfickou stavbou, kde telo je materiálom a duša je formou. Na tomto základe Boethius (480 – 526) definoval osobu ako: „naturae rationalis individua subsntia“ (osoba je individuálnou substanciou rozumnej prirodzenosti).

V kresťanstve podľa teologického chápania sa osoba (prosopon, persona) vzťahovala na Ježiša Krista. Bola to substancia, ktorá spájala dve prirodzenosti na základe hypostatickej únie⁹. Osoba zjednocovala tieto prirodzenosti v jedno bytie. Za čias pápeža Jána II. (533-535) sa začal používať termín „subsistencia“, čo znamená samostatnosť, čiže bytie jestvujúce v sebe. Individuálne a samostatné (subsisto, sub – existo = jestvuje, v sebe bez iných).¹⁰

Ján Damascénsky (676 – 754) jednoznačne priradil otázku „čo“ (lat. „quid“ a gr. „to tí“) fyzickému svetu a „kto“ (lat. „quis“ gr. „tina“) hypostáze. Odvtedy sa „quis“ t. j. kto, sa dôsledne vzťahuje na osobu. Tomáš Akvinský (1224 – 1274) vychádzal z Boethiovej definície a chápe osobu ako „*Distinctum subsistens in natura rationali*“. V nej „*distinctum subsistens*“ znamená základ individuálnej substancie. V scholastickej teológii prevládala charakteristika osoby ako „*suppositum rationale*“ t. j. duchovne plná substancia, v ktorej je obsiahnutý základ hypostasias – suppositum.¹¹ Sv. Tomáš originálne definuje osobu, keď hovorí, že osoba vzniká zo vzťahu k inej osobe. Čiže otcom sa môže nazývať ten, kto má deti. Učiteľom nazývame toho, kto odovzdáva vedomosti žiakom, za veľkú osobnosť sa považuje ten, kto má mnoho dôležitých kontaktov. Taktiež aj Boh môže byť nazvaný Otcom, pretože má Syna a obaja majú vzťah

⁸ GÓŹDŹ K.: *De Deo creante – Teologická antropológia*, Lublin 1997, s. 15-16.

⁹ To znamená, že ľudská prirodzenosť Kristova, hoci je kompletná, nie je ľudskou osobou, ale je prijatá do božskej osoby. Je s ňou tak spojená, že tento človek Ježiš Kristus – je osoba božská. Táto jednota sa nazýva hypostatickou, lebo je uskutočnená v hypostáze, v osobe Božieho Syna. On je jediným nositeľom dvoch prirodzeností božskej a ľudskej. (Porov. BAGIN, A a kol.: *Malý teologický lexikón*, SSV, Bratislava 1997, s. 186).

¹⁰ GÓŹDŹ K.: *De Deo creante – Teologická antropológia*, Lublin 1997, s. 16.

¹¹ LETZ, J.: *Filozofická antropológia*, Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave 2011, s. 63.

k Svätému Duchu.¹² Podľa sv. Bonaventúru (1217/1221 – 1274) osoba, to je „dôstojnosť“. Osoba má svoju jedinečnú dôstojnosť na základe toho, že jej dušu bezprostredne stvoril Boh.¹³

Pre novoveké myslenie je charakteristické, že vnieslo do chápania osoby nový prvok a to personálnu identitu, teda hlbšiu reflexiu identity človeka na základe jeho osoby.

John Locke (1632 – 1704) chápe osobu ako rozumovú, mysliacu a sebavedomú bytosť.

Immanuel Kant (1724 – 1804) vníma osobu ako subjekt, ktorý je schopný prisúdiť svojmu konaniu zodpovednosť. Osoba sa vyznačuje schopnosťou byť si vedomá seba samej v rozličných stavoch svojej existencie.

Podľa Wilhelma Wundta (1830 – 1920) osoba je jednotou citov, myslenia a chcenia, v ktorej vôľa je nositeľkou tejto jednoty. V identifikácii nášho „ja“ s touto vôľou spočíva základ osoby.

Louis William Stern (1871 – 1938) je priekopníkom personalizmu 20. storočia. Osoba je podľa neho niečo reálne existujúce, ktoré napriek mnohosti častí tvorí reálnu, jedinečnú a vlastnú hodnotovú jednotu. V tejto jednote vystupuje napriek mnohým čiastkovým funkciám jednotná a cieľavedomá samostatnosť individua. Osoba je podľa neho *unitas multiplex* a je jej vlastné meta–psycho–fyzické bytie; je teda psycho–fyzicky neutrálna. Všetky tieto názory sa usilujú porozumieť personálnu identitu človeka v jeho vedomí.¹⁴

V nadväznosti na tomistickú i scotistickú tradíciu sa v 19. storočí, no najmä v 20. storočí, dostáva do popredia *bytosťná otvorenosť* a *bytosťná určenosť* osoby. Zistilo sa totiž, že keď sa ľudia k sebe obracajú ako osoby, vždy ide pritom o bytie, čiže o otvorenosť, ktorá týchto ľudí presahuje. Táto odkázanosť ľudskej osoby na bytie je aj znakom jej konečnosti. Pritom osoba si udržiava svoju identitu len tak, že na jednej strane sa nerozplynie v neosobnom bytí, no na druhej strane neostane v zajatí svojej individuálnosti, ale spolu s inými osobami sa otvára tomu, čo ju presahuje.

¹² ŠPIDLÍK, T.: *My v Trojici*, Refugium Velehrad-Roma, Velehrad 2000, s. 46.

¹³ GÓŹDŹ K.: *De Deo creante – Teologická antropológia*, Lublin 1997, s. 16.

¹⁴ LETZ, J.: *Filozofická antropológia*, Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave 2011, s. 62.

Gabriel Marcel (1889 – 1973) ju vidí v čoraz zjavnejšom prechode od existencie zajatej v „mat“ do existencie oslobodenej v „byt“.

Jules Chevalier (1882 – 1962) zdôrazňuje, že zatiaľ čo individuum má ako svoj cieľ seba samého, osoba má ciele, ktoré ju prekračujú. Táto sebatranscendencia osoby zachádza až tak ďaleko, že to podstatné pre človeka sa nestáva jeho *ja*, ale „ten druhý“, *ty*. A osoba sa môže zmysluplne uskutočňovať len tak, že príľne k tomu druhému v nezištnej láske.

Emanuel Mounier (1905 – 1950) túto transcenciu kotviac v „tom druhom“ charakterizuje tak, že človek je schopný odpútať sa od vlastnenia seba, aby mohol plnšie existovať pre druhých. Osoba dosiahne svoju plnú zrelosť iba tak, že si zvolí vernosť, ktorá platí viac ako život. Osoba neodporuje „my“, ktoré ju zakladá a živí, ale tomu, čo je nezodpovedné a tyranické. Zo všetkých realít univerza je to ona, ktorá je vlastným spôsobom komunikateľná, ktorá je v druhom a vo svete istým implicitným spôsobom skôr, ako bola v sebe.¹⁵

Max Scheler (1874 -1928). Podľa neho osoba nie je to isté ako „ja myslím“. Podstata človeka stojí vysoko nad tým, čo nazývame inteligenciou, schopnosťou, a čo nie možné dosiahnuť ani vtedy, ak by sme si predstavovali inteligenciu a schopnosť voľby kvantitatívne ľubovoľne stupňovanú, hoci aj do nekonečna. Osoba nie je centrom čistej racionality, ale je zdrojom aktivity. „Ja“ je iba súčasťou celku, ktorý je sebestačný a nazýva sa osoba. Združuje v sebe špecifické vlastnosti ako sú cit, vôľa, vedomie času a nazeranie priestoru. Osoba je v najväčšej možnej viere schopná komunikovať a korešpondovať na úrovni hodnôt. Na hodnoty nadväzujú duchovné aktivity. Vnímanie osoby sa vzťahuje na celého človeka, na jeho telesné, duševné a duchovné vlastnosti. Osoba nie je len rozum. Človek ako osoba – duchovná bytosť – nie je viazaná pudmi a okolím, ale je uvoľnená z okolia, je otvorená svetu. Žije vo svete, ale nie je

¹⁵ LETZ, J.: *Filozofická antropológia*, Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave 2011, s. 63.

súčasťou sveta, svet patrí osobe, ale osoba nie je vo vlastníctve sveta.¹⁶

Karol Wojtyła, Ján Pavol II. (1920 – 2005). Základnými štruktúrami v osobe sú: jestvovanie v sebe, vedomie, celistvosť, ľudské svedectvo, autodeterminácia, naplnenie, vzťah k spoločenstvu a autotranscendencia. Takto v ľudskej osobe je svet poznávaný, rozvíjaný, aktualizovaný. Je to svet vnútornej i vonkajšej dynamiky. Človek prežíva seba samého ako jestvovanie seba a zároveň činného, zároveň vydáva svedectvo o jestvovaní a činnosti iného človeka. V aktivite sa ho dotýkajú všetky oblasti, čiže: vnútorný dynamizmus (duchovný, rozumný, slobodný morálny) a taktiež vonkajší dynamizmus (tvorivosť, práca, kultúra, ekonómia). Osoba má vzťah k iným osobám a vzťah k Bohu, ale je to vzťah, ktorý je obdarený veľkou slobodou. Na podstate slobody a lásky sa rozvíja jej bytie, celistvosť, morálna dokonalosť, čo má súvis s náboženským rozmerom. Osoba je realita sama v sebe, ale jednoznačne potrebuje vytvárať vzťah k inej osobe alebo osobám, ale predovšetkým k osobám nestvoreným. Človek je osoba a zároveň je obrazom Najsvätejšej Trojice.¹⁷

Kmecová cituje Jána Pavla II. a uvádza, že je rozdiel medzi „byť“ a „mať“, ako aj nebezpečenstvo, ktoré väzí v rozmnožovaní vecí a v ich nahradzovaní novými v porovnaní s hodnotu „bytia“ nemusí byť priamym protirečením. Jedna z najväčších nespravodlivosť moderného sveta je práve v tom, že je pomerne málo tých, čo vlastnia mnoho, ale veľmi veľa je majetkov a služieb, ktoré boli pôvodne určené všetkým. Takýto je teda celkový obraz: je málo tých, ktorí mnoho vlastnia, a predsa nemôžu dospieť k opravdivému „bytiu“, pretože majú pomýlenú stupnicu hodnôt a bráni im v tom kult „majetku“; a naopak, je zasa veľa tých, ktorí vlastnia málo alebo celkom nič – a tí sú tiež neschopní rozvinúť svoje

¹⁶ VANSÁČ, P.: *Základy sociálnej a kultúrnej antropológie*, Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, n. o. v Bratislave, Ústav sociálnych vied a zdravotníctva bl. P. P. Gojdiča v Prešove, Prešov 2012, s. 37.

¹⁷ VANSÁČ, P.: *Základy sociálnej a kultúrnej antropológie*, Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, n. o. v Bratislave, Ústav sociálnych vied a zdravotníctva bl. P. P. Gojdiča v Prešove, Prešov 2012, s. 40- 41.

základné ľudské povolanie, pretože sú pozbavení nevyhnutných prostriedkov.¹⁸

Spoločnosť ako osoba

Koncepcia osoby ako vzťahu ukazuje rolu jednotlivca voči spoločnosti. Osoba sa naplňuje skrze základný vzťah k iným. Najprv pochádza od iných: od Boha, rodičov, vlasti, národa. Potom sa realizuje v oblasti ideí, hodnôt, diel, výchovy, kultúry. Nakoniec sa naplňuje skrze vzťah k iným: skrze lásku, poznanie, skrze manželstvo, rodičovstvo. Medzi osobou a spoločnosťou nastáva isté podmienenie. Človek ako individuum slúži spoločnosti osôb. Individuálnej osobe má slúžiť spoločnosť jednotlivcov.¹⁹

Spoločnosť, ktorá nie je umelým výtvorom má dva rozmery:

- a) rozmer prirodzenosti (spoločenstvo čo do kvantity)
- b) rozmer prozopoický (spoločenstvo ako niekto).

Rozmer prirodzenosti má tri úrovne:

1. somatická úroveň – predstavujú ju telá jednotlivcov spolu s ich prirodzeným prostredím, čo predstavuje ako corpus collectivum. Je živým základom celého spoločenského organizmu a spája ho so svetom. Každá pozemská spoločnosť musí mať somatický základ.

2. psychická úroveň – oživuje prvú úroveň. Patrí tu spoločenská vôľa, čiže všetky snahy, voľby, rozhodnutia, citové vzrušenia.

3. duchovná úroveň – predstavuje duchovný rozmer spoločnosti.

Rozmer prozopoický – znamená to, že spoločnosť nie je obyčajným produktom osôb, jednotlivcov, ale je vzťahom vzťahov s dvoma smermi – individuálnym a spoločenským.

Podľa vzoru individuálnej osoby aj spoločenská osoba je na základe svojej podstaty vzťahom vnútorným (ad intra) a vonkajším (ad extra). Základným vzťahom spoločnosti je nasmerovanie do vnútra. Ide tu o naplnenie individuálnej osoby v spoločenstve osôb.

¹⁸ KMECOVÁ, J.: Vlastnícke práva v prospech chudobných, s. 166-167, In: BEREŠOVÁ, A., ŠRAMKA, M. (eds.) *Zdravie, chudoba a sociálne vylúčenie z aspektu pomáhajúcich profesií*, Zborník príspevkov VI. vedecko-odbornej konferencie s medzinárodnou účasťou, Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, n. o. Bratislava 2011, s. 166-177.

¹⁹ GÓŹDŹ K.: *De Deo creante – Teologická antropológia*, Lublin 1997, s. 19.

Odohráva sa to skrze spoločenského života a spoločenských štruktúr. Druhoradým vzťahom je jej nasmerovanie navonok (ad extra) k iným spoločnostiam.²⁰

Človek neexistuje vo svete tak ako iné veci, t. j. jednoducho, bezprostredne. Existuje tak, že sa stále vzťahuje k svojmu vlastnému bytiu, k bytiam vecí, ako aj k bytiu sveta. Existuje teda v porozumení bytia a bez tohto porozumenia sa jeho existencia nedá objasniť. Keďže sa priamo zaoberá sebou samým, má starosť o seba samého, a to nie v reflexívnom vzťahovaní k sebe samému, ale na základe otvorenosti celku sveta.

Helmuth Plessner (1892 –1985), odvodil tri základné antropologické zákony:

1. Zákon prirodzenej umelosti: človek nežije v bezprostrednom okolí, v prirodzenej istote a bezpečnosti, ale je nútený vo svojom živote postupovať okľukou cez „umelé veci“. Od svojej prirodzenosti smeruje k umelému, tvorí umelé veci, zhotovuje nástroje a príbytky a pod. Na základe svojej prirodzenosti musí vytvárať kultúru. Je teda prirodzenosťou, ktorá sa môže uskutočňovať len cez kultúru.

2. Zákon sprostredkujúcej bezprostrednosti: vyjadruje sa ním to, že človek síce je odkázaný na bezprostrednosť vopred daného, toto však vlastným poznávaním, konaním a tvorbou, novými objavmi a vynálezmi stále sprostredkováva na svoj ľudský svet.

3. Zákon utopického stanoviska: vyjadruje sa ním to, že človek vo svojom zaujatí odstupu k bezprostrednosti sveta a seba samého sa zakúša vo svojej ničotnosti. Preto hľadá i nachádza pevnú pôdu, absolútny Základ sveta, bytie sveta, Boha a pod. Tento postoj je u človeka niečo apriórne, je jadrom jeho náboženskosti.²¹

Záver

Bohatstvo človeka sa skrýva v jeho osobe. Individuálny rozmer osoby prezrádza množstvo termínov v Biblii, ale aj taktiež a v histórii filozofie. Jestvovanie osoby samej pre seba by bolo fikciou. Individuálna osoba musí mať vzťah k spoločenstvu osôb. Všetko, čo

²⁰ GÓŹDŹ K.: *De Deo creante – Teologická antropológia*, Lublin 1997, s. 19 – 20.

²¹ LETZ, J.: *Filozofická antropológia*, Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave 2011, s. 40 - 41.

človek robí a tvorí ako individuum v súlade s etickým poriadkom, je dobré a má to zmysel aj pre spoločnosť.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BAGIN, A a kol.: *Malý teologický lexikón*, SSV, Bratislava 1997.
- DRUHÝ Vatikánsky KONCIL. 1989. *Gaudium et spes*, pastorálna konštitúcia, in: Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I., Bratislava: SSV, 1989.
- GÓZDŽ K.: *De Deo creante – Teologická antropológia*, Lublin 1997.
- KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI. 1999. 2. vyd. Trnava: Spolok svätého Vojtecha 1999.
- KMECOVÁ, J.: Vlastnícke práva v prospech chudobných, s. 166-167, In: BERÉŠOVÁ, A., ŠRAMKA, M. (eds..) *Zdravie, chudoba a sociálne vylúčenie z aspektu pomáhajúcich profesií*, Zborník príspevkov VI. vedecko-odbornej konferencie s medzinárodnou účasťou, Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, n. o. Bratislava 2011, s. 166-177.
- LETZ, J.: *Filozofická antropológia*, Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave 2011.
- LÉON-DUFOUR, X., DUPLACY, J. a kol.: *Slovník Biblickej Teológie*, Zagreb 1990.
- SOKOL, J.: *Filozofická antropológie: člověk jako osoba*, Praha: Portal 2002.
- SVÄTÉ PÍSMO STARÉHO I NOVÉHO ZÁKONA, Spolok svätého Vojtecha Trnava 1998.
- ŠPIDLÍK, T.: *My v Trojici*, Refugium Velehrad-Roma, Velehrad 2000.
- VANSÁČ, P.: *Základy sociálnej a kultúrnej antropológie*, Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, n. o. v Bratislave, Ústav sociálnych vied a zdravotníctva bl. P. P. Gojdiča v Prešove, Prešov 2012.

AUTORYTET WYCHOWAWCY WEDŁUG KONCEPCJI PEDAGOGIKI PERSONALISTYCZNEJ

Piotr MAGIER

Abstract: *The aim of the article is to formulate basic notions concerning the authority model of a tutor, functioning within the conception of personalistic pedagogy. The article is of an analytical and general character, which means that it is not directed at the reconstruction of the model under study, nor at its justification or apology (defence). The author's goal is to define major theses underlying the model examined and to point towards theoretical controversies connected to that model. The contents presented encompass analyses regarding: personalism as a stand in pedagogy, the contemporary understanding of authority and specificity of the personalistic model of authority*

Przedmiotem tekstu jest pojęcie autorytetu funkcjonujące w koncepcji pedagogiki personalistycznej. Analizując personalistyczne pojęcie autorytetu poruszam się w głównie ramach dorobku polskich autorów, aspektowo wykorzystując teksty klasyków personalizmu spoza kręgu języka polskiego. Opieram się zarówno na tekstach autorstwa pedagogów jak i filozofów. Uznaję, że dla prowadzenia rzeczowych analiz w zakresie pedagogiki teksty filozoficzne mają istotne znaczenie, tym bardziej że podjęta problematyka lokuje się „na pograniczu” zainteresowań badawczych obu typów wiedzy.

Celem prezentowanego tekstu jest rekonstrukcja (próba zrozumienia) personalistycznego pojęcia autorytetu. Sformułowany cel ma zatem charakter po pierwsze metaprzmiotowy – nie analizuję zjawiska lecz pojęcie; po drugie sprawozdawczy – nie wprowadzam własnego pojęcia autorytetu lecz relacjonuję jak rozumiany jest „autorytet” przez personalistów, nie uprawiam w związku z tym apologii personalizmu - tzn. nie bronię wspomnianego pojęcia jako słusznego (choć nie ukrywam własnej sympatii do personalizmu); po trzecie analityczny i aspektowy – formułuję uwagi teoretyczne dotyczące badanego pojęcia, nie aspirując do całościowego ujęcia problemu.

Zdaję sobie sprawę, iż nie poruszam się w problematyce „dziewiczej”. Przeciwnie mam świadomość, że personalizm, a wraz

z nim pojęcie autorytetu doczekały się znaczących opracowań. Wyrażam niemniej nadzieję, iż prezentowany tekst wskazując określone trudności w badanym aspekcie, przyczynia się do analitycznego rozumienia personalizmu. Personalizmu pojmowanego nie tylko jako zbiór szlachetnych postulatów dotyczących wychowania, lecz także jako koncepcja naukowa (humanistyczna) posiadająca własny aparat badawczy, pojęciowy, strukturę oraz generującej określone pytania i trudności.

Realizując powyższe cele posługuję się metodą krytycznej analizy tekstu naukowego. Formułowane uwagi porządkuję w dwie grupy: (I) dotyczące wpływu kulturowego i naukowego kontekstu na teoretyczne rozstrzygnięcia funkcjonujące w myśli personalistycznej oraz (II) dotyczące specyfiki rozumienia autorytetu na terenie personalizmu.

I. Kontekst rozwoju pedagogiki personalistycznej

Jak wiadomo personalizm nie jest koncepcją, funkcjonującą wyłącznie na terenie pedagogiki. Personalizm w pedagogice stanowi aplikację poglądów dotyczących istoty osoby, kształtujących się uprzednio w teologii i filozofii. Aplikacja ta dokonywała się bądź dzięki samym pedagogom, którzy wykorzystywali wcześniej wypracowane koncepcje filozoficzne (antropologiczne) wplatając je w problematykę edukacyjną; bądź dzięki pracy samych filozofów i teologów, którzy bezpośrednio wypowiadali się na tematy pedagogiczne, tworząc w ten sposób zbiór tez dotyczących edukacji. Twierdzenia pedagogiczne pojawiały się jako wtórne względem dorobku filozofii (i teologii) oraz zależne od rozstrzygnięć i dyskusji funkcjonujących na ich terenie¹.

Pedagogika personalistyczna nie jest, w tym sensie autonomiczna. Wypracowane wcześniej rozstrzygnięcia filozoficzne i teologiczne przekładają się na treści obecne w teorii pedagogicznej. Podstawową, jak się wydaje konsekwencją wspomnianej zależności jest istnienie wielu stanowisk określanych terminem „personalizm”².

¹ M. Nowak, *Pedagogika personalistyczna*, w: *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, Z. Kwieciński, B. Śliwerski, (red.), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2008, s.236-237, ISBN 978-83-01-14055-7.

² Przykładowo, mówi się o personalizmie: idealistycznym, metafizycznym, panpsychicznym, dualistycznym, relatywistycznym, monadystycznym, relaty-

Wielość personalizmów skłania natomiast do ich systematyzacji. Podejmowane w tym zakresie próby również nie są jednorodne, m.in. odwołują się do różnego rodzaju kryteriów³. Dystynkcje bazujące na kryterium teoretycznego i historycznego „osadzenia” problematyki osoby, zależnie od autorów dokonujących systematyzacji, mówią o dwóch źródłach (paradygmatach) inspirujących rozwój personalizmu. Pierwszym z nich jest tradycja arystotelesowsko – tomistyczna – chrześcijańska, odwołująca się do realizmu metafizycznego i poznawczego; drugim podglądy idealistyczne w filozofii promujące np. woluntaryzm⁴. Według innych podziałów⁵ alternatywnymi, względem tomizmu typami personalizmu są tzw. ujęcia wertykalne – pozatomistycznym (dowolujący się różnorodnych stanowisk w filozofii, uznający transcendencję osoby względem świata przyrodniczego i społecznego) i horyzontalne – humanizm (definiujący osobę w kategoriach bytu przyrodniczego, doczesnego). Literatura przedmiotu stosuje także podział na personalizm statyczny (metafizyczny) i historyczny (dynamiczny, otwarty). Mimo, iż oba wyraźnie odwołuje się do dorobku chrześcijaństwa sięgają do odmiennych tradycji intelektualnych: tomizmu (personalizm statyczny – przede wszystkim analizujący ontyczną strukturę bytu ludzkiego) oraz egzystencjalizmu (personalizm historyczny – opisujący człowieka w kontekście relacji międzyosobowych oraz perspektywie przeżyć i czasu)⁶. Co więcej pojawia się dyskusja między

wistycznym, panteistycznym; czy horyzontalnym, wertykalnym, i klasycznym, a w ich ramach: moralno-społecznym, fenomenologiczno-aksjologicznym, egzystencjalistyczno-dialogicznym, ewolucyjno-kosmicznym, tomistycznym, chrześcijańskim, personalizmie lubelskiej szkoły filozofii klasycznej: Zob. I. Dec, *Personalizm*, w: Powszechna Encyklopedia Filozofii, T. I, A. Maryniarczyk (red.), Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2000, s. 123-127, ISBN 83-914431-1-6.

³ B. Truchlińska, *Filozoficzne tradycje myślenia o osobie i osobowości. Personalizm polski*, w: Człowiek – Wartości – Sens. Studia z psychologii egzystencji, K. Popielski (red.), Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1996, s. 323, ISBN 83-228-0523-3.

⁴ B. Kiereś, *O personalizmie w pedagogice. Studia i szkice z teorii wychowania*, Lublin: Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej 2009, s. 23-25, ISBN 978-83-88162-55-8.

⁵ I. Dec, *Personalizm...*, op. cit., s. 123.

⁶ M. Nowak, *Pedagogika personalistyczna...*, op. cit., s. 232-235, 238; M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1999, s. 304-309 ISBN 83-228-0635-3; B. Truchlińska, *Filozoficzne tradycje...*, op. cit., s. 323-324.

obydwoma tradycjami, w zakres której wchodzi między innymi odmienne rozumienie istoty i funkcji autorytetu w wychowaniu⁷. Zasadne wydaje się zatem twierdzenia, iż nie ma jednego pojęcia (modelu) autorytetu funkcjonującego w personalizmie. Brak jednolitej myśli personalistycznej powoduje różnica na poziomie rozstrzygnięć szczegółowych, do których należy również rozumienie „autorytetu”.

Historyczny rozwój personalizmu „uwypukla” inny element jego specyfiki – a mianowicie związek personalizmu z chrześcijaństwem. Mimo, że personalizm odwołuje się do przedchrześcijańskiego dorobku filozofii, oraz mimo że posiada swe „odmiany niechrześcijańskie”, o genezie personalizmu *sensu stricto* mówić można dopiero wraz z powstaniem chrześcijaństwa – a właściwie wraz z rozwojem teologii i filozofii uprawianej przez chrześcijan. Próba racjonalizacji treści Objawienia chrześcijańskiego doprowadziła do wyodrębnienia grupy zagadnień stojących u podstaw personalizmu – chodzi mianowicie o problematykę osoby. Przypomnijmy, problematyki początkowo teologicznej i filozoficznej a wtórnie dopiero humanistycznej. Kluczową postacią w tym zakresie jest niewątpliwie Boecjusz⁸, który formułując definicję osoby, (*rationalis naturae individua substantia*) czynił to w kontekście sporów trynitarnych i chrystologicznych. Określenie „osoba” dotyczyło Boga – tajemnicy Jego jedyności i trójosobowego charakteru za razem, oraz Chrystusa – będącego jednocześnie i Bogiem i człowiekiem (jedna osoba dwie natury)⁹.

Podobnie to właśnie teologiczne problemy, określały istotę rozwoju personalistycznej myśli w protestantyzmie. Dziewiętnastowieczne dyskusje teologiczne, dotyczące problemu zasadności pojmowania Boga w kategoriach bytu osobowego (przeciwstawiany panteistycznemu rozumieniu istoty Boga) doprowadziło do pojawienia się terminu personalizm (1799), którego autorstwo przypisuje się F.D.E. Schleiermacherowi¹⁰.

⁷ Por. B. Kiereś, *O personalizm w pedagogice...*, op. cit., s. 110; B. Kiereś, *Rozum a uczucia*, w: *Wychowanie człowieka otwartego*, A. Rynio (red.), Kielce: Wydawnictwo JEDNOŚĆ 2001, s. 93-94, ISBN 83-7222-356-5.

⁸ I. Dec, *Personalizm...*, op. cit., s. 125.

⁹ M. Nowak, *Pedagogika personalistyczna...*, op. cit., s. 237, 234-235.

¹⁰ Ibidem, s. 235, B. Kiereś, *O personalizm w pedagogice...*, op. cit., s. 37.

Proces wiązania personalizmu z chrześcijaństwem wyraźnie zaznaczył się także w trakcie rozwoju personalizmu XX-wiecznego, tworzonego przez środowisko czasopisma L'Esprit. W tym wypadku podobnie, zbiór praktycznych postulatów mający na celu ochronę osobowej godności człowieka, wyrażony w Manifestie personalistycznym znalazł swą teoretyczną podstawę (uzasadnienie) w dorobku intelektualnym chrześcijaństwa: zarówno katolicyzmu jak i protestantyzmu¹¹.

Nie dziwi zatem, że współczesny personalizm niejednokrotnie bywa utożsamiany z chrześcijaństwem, w kontekście Polski głównie z katolicyzmem¹². Za zaistniałą sytuacją niewątpliwie przemawiają racje historyczne, niemniej wydaje się, że pojawiają się tu także względy metodologiczne. Mimo wyraźnego, deklaratywnego odróżniania źródeł racjonalnych (filozoficznych) od światopoglądowych (Objawienia)¹³, personaliści nie unikają odniesień do chrześcijaństwa i jego intelektualnego dorobku. Niekiedy swobodnie łączą oba zakresy wiedzy. Personalizm uprawiany jest w ramach koncepcji i naukowych struktur administracyjnych pedagogiki chrześcijańskiej a argumentacja bazująca na тезach religijnych (w tym dowołanie do autorytetów religijnych) stanowi częsty sposób uzasadniania twierdzeń. Konfesyjność przypisywana personalizmowi z jednej strony jest wyrazem nieufności (budząc sprzeciw samych personalistów przez tego typu etykietowaniem) – personalizm traktowany jest jako stanowisko quasi-naukowe¹⁴. Z drugiej strony ta sama konfesyjność niewątpliwie uzasadnia humanistyczne walory personalizmu. Separacja doktryny chrześcijańskiej z personalizm wpływa na nieczytelność jego istotowych twierdzeń i formułowanych argumentów, powierzchowne ich rozumienie¹⁵.

Konsekwencją wspomnianych zależności jest niewątpliwý wpływ chrześcijaństwa na personalistyczne rozumienie autorytetu. Zależność

¹¹ Por. M. Nowak, *Teorie i koncepcje wychowania*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2008, s. 81, 260; B. Truchlińska, *Filozoficzne tradycje...*, op. cit., s. 322-323 ISBN 978-83-60501-28-3.

¹² B. Kiereś, *O personalizm w pedagogice...*, op. cit., s. 38.

¹³ Ibidem, s. 38.

¹⁴ Ibidem, s. 38-40; S. Sztobryn, B. Śliwerski, *Wstęp*, w: *Idee pedagogiki filozoficznej*, S. Sztobryn, B. Śliwerski (red.), Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2003, s. 7, ISBN 83-7171-682-6.

¹⁵ B. Kiereś, *O personalizm w pedagogice...*, op. cit., 38-40.

też uznać trzeba za istotną, chociażby ze względu na nacechowane dużą asercją, typowe dla chrześcijaństwa przekonanie o fundamentalnym znaczeniu autorytetu – zwłaszcza Objawienia¹⁶. Chodzi po pierwsze o uznanie autorytetu za istotny element teoretyczny (metodę argumentacji), po drugie o samą definicję autorytetu (rozumienie istoty autorytetu). Mimo, że zakres wpływu chrześcijaństwa niewątpliwie zależy od typu personalizmu, to typowym poglądem dla współczesnego personalizmu polskiego jest aproba dla wykorzystywania w dyskursie personalistycznym autorytetu Objawienia w funkcji argumentu¹⁷. Na poziomie zjawisk, wpływ tradycji chrześcijaństwa przekłada się na definiowanie autorytetu według kategorii osobowych i moralnych¹⁸.

Zauważmy na koniec, iż rozwój personalizmu a przede wszystkim chrześcijaństwa niejednokrotnie przebiegał w sytuacji konfliktu, dyskusji z innymi stanowiskami. Nastawienie apologetyczne i krytyczne wydaje się być typowe dla myśli personalistycznej zarówno historycznie jak i współcześnie – przynajmniej dla niektórych typów personalizmu. Już zderzenie chrześcijaństwa z dorobkiem kultury (w tym filozofii) greckiego i rzymskiego antyku doprowadziło do sformułowania pytań o możliwość i sposób asymilacji różnych tradycji intelektualnych. Zarysowały się wówczas dwa typy poglądów: odrzucające możliwość włączenia dorobku antyku na teren filozofii i doktryny chrześcijańskiej oraz uznające zasadność i możliwość takiej asymilacji. Te dwa historycznie ukonstytuowane sposoby myślenia o relacji między chrześcijaństwem a myślą nie-chrześcijańską wydają się być obecne w poglądach

¹⁶ „Zważywszy na fakt, iż a. [autorytety] religijne (Bóg, Chrystus i Jego nauka, Kościół jako instytucja powołana przez Boga itd.) angażują całego człowieka i motywują jego działanie, są najsilniejszym drogowskazem w życiu”: K. Wroczyński, *Autorytet*, w: Powszechna Encyklopedia Filozofii, T. I, red. A. Maryniarczyk, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2000, s. 427, ISBN 83-914431-1-6.

¹⁷ Por. P. Magier, *Aksjologiczno-normatywne i argumentatywne aspekty pedagogiki chrześcijańskiej*, w: Edukacyjny potencjał religii, J. Bagrowicz, J. Horowski (red.), Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2012, s. 177-182, ISBN 978-83-231-2866-3.

¹⁸ Por. B. Kiereś, *O personalizm w pedagogice...*, op. cit. s. 43; A. Łuczyński, *System prewencyjny w działalności wychowawczej św. Jana Bosko*, w: Drogi wychowania, S. Wilk, A. Kiciński, A. Łuczyński, J. Opiela, A. Smagacz (red.), Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, s. 251-254, ISBN 978-83-7702-403-4.

współczesnych personalistów. Z jednej strony zauważyć można zdecydowanie polemiczne nastawienie wobec nie-personalistycznych stanowisk, z drugiej postawy „otwartości” i dialogu¹⁹.

Dwoistość postaw względem percepcji „obcych” poglądów na teren personalizmu prowokuje pytania dotyczące tożsamości personalistycznego pojęcia autorytetu czy przypisywanych mu funkcji w sytuacji zmian współczesnej kultury. Pojawiają się problemy dotyczą potrzeby i możliwości redefiniowania rozumienia autorytetu oraz ewentualnie zakresu jego redefiniowania. Problem na ile personalizm a wraz z nim model autorytetu odpowiada współczesnej sytuacji w zakresie edukacji pozostaje kwestią podlegającą dyskusji.

II. Rozumienie autorytetu w pedagogice personalistycznej

Określiwszy wybrane procesy, wpływająca na rozwój i specyfikę teoretyczną personalizmu, przejdę do sformułowania uwag odnośnie personalistycznego rozumienia autorytetu. W tym celu, na wstępie wprowadzę pojęcia: personalizmu i autorytetu.

Próba określenia istoty personalizmu napotyka na trudności związane z wieloznacznością samego terminu, odmiennymi tradycjami oraz przeobrażeniami jakim personalizm podlega²⁰. Sformułowanie ogólnej i możliwie pojemnej definicji personalizmu wiąże się z konieczności rezygnacji z szeregu treści dopinających znaczeniowo ten zbiór poglądów. Wydaje się, że najogólniej można stwierdzić, że personalizm to koncepcja (podglądy) uznająca osobowy charakter człowieka i będąca konsekwencją tego konieczność szacunku (afirmacji) dla człowieka²¹.

W szczególnym przypadku, jakim jest personalizm w pedagogice (pedagogika personalistyczna), chodzi o taki sposób (typ, koncepcję) edukacji (wychowania), który respektuje ów szacunek. Chodzi o wychowanie (i jego koncepcję), które wspiera rozwój człowieka rozumianego jako osoba²². Określenie tego typu już na wstępie

¹⁹ Zob. P. Magier, *Problematyka „wyzwań współczesności” w pedagogice chrześcijańskiej*, „Studia Scientifica Facultatis Pedagogicae Universitatis Catholica Ruzomberok” 2012 (4) Rocznik XI, s. 83-88, ISSN 1336-2232.

²⁰ Por., I. Dec, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 122.

²¹ Ibidem, s. 122-123.

²² „Możemy obecnie w sposób bardziej precyzyjny zdefiniować przedmiot wychowania. Jest nim kierowanie człowiekiem w dynamicznym rozwoju, w trakcie którego kształtuje się on jako osoba ludzka, wyposażona w oręż poznania, siłę sądu i

nasuwa pytanie dotyczące istoty bycia osobą. Kim jest osoba (człowiek jako osoba) stanowi w tym rozumieniu fundamentalny problem personalizmu i personalistycznej pedagogiki. Proponowane metody i treści wychowania zależne są bowiem od udzielonej odpowiedzi. Jak wspomniano wyżej pedagogika pozostaje w tym aspekcie w zależności od teologii i filozofii - rozstrzygnięć, które się na ich terenie pojawiają. To one decydują o celach, metodach, treściach wychowania.

Autorytet podobnie nie doczekał się jednej definicji. Funkcjonuje wiele jego określeń²³. Dla potrzeb niniejszego tekstu przyjmuję, że przez „autorytet” to typ relacji, w ramach której jedna osoba uznaje nadrzędność innej osoby w pewnym aspekcie, pozwalając jednocześnie by ta osoba wywierała na nią wpływ²⁴. Racją dla uznania nadrzędności jednej z osób jest jej wiedza i umiejętności (autorytet epistemiczny), w pewnej dziedzinie (także moralnej) lub zajmowane miejsce (pozycje) w strukturze określonej organizacji czy instytucji (autorytet deontyczny)²⁵.

Analizując pojęcie „autorytetu” J. Bocheński²⁶ wskazuje na trzy główne błędy (zabobony) jego rozumienia: przeciwstawianie autorytetu rozumowi, uznanie powszechności autorytetu, tj. kompetencji jednej osoby we wszystkich dziedzinach oraz utożsamianie autorytetu epistemicznego z autorytetem deontycznym.

Biorąc pod uwagę powyższe, elementarne dla podjętej problematyki stwierdzenia przejdźmy do spostrzeżeń dotyczących personalistycznego rozumienia autorytetu. Rozpocznijmy od tezy ogólnej, mówiącej iż kategoria autorytetu funkcjonuje w pedagogice personalistycznej w dwóch zakresach tematycznych: jako nazwa zjawiska elementu struktury procesu edukacyjnego (wychowawczego)

cnoty moralne, podczas gdy jednocześnie dociera do niego duchowe dziedzictwo narodu i cywilizacji (...):” J. Maritain, *Od filozofii człowieka do filozofii wychowania*, w: Człowiek – wychowanie – kultura. Wybór tekstów, F. Adamski (red.), Kraków: Wydawnictwo WAM 1993, s. 67, ISBN 83-7097-006-0.

²³ Termin „autorytet” używany być może m.in. w sensie: psychologicznym, społeczno-prawnym, prakseologicznym, politycznym, obyczajowym, moralnym, religijnym: K. Wroczyński, *Autorytet...*, dz. cyt., s. 425, 427.

²⁴ Ibidem, s. 427.

²⁵ J. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Kraków: Wydawnictwo PHILED 1994, s. 24, ISBN 83-86238-10-0.

²⁶ Ibidem, s. 24-26.

oraz jako sposób argumentowania tez. Rozróżnienie to wydaje się istotne, gdyż autorytetowi przypisuje się w ich ramach odmienne funkcje: zadanie kreowania postaw uczniów, bądź zadanie uzasadniania głoszonych poglądów. Zdecydowanie częściej wydaje się być analizowana problematyka autorytetu w kontekście przedmiotowym – jako element procesu wychowania, niemniej użycie autorytetu w funkcji argumentu również specyfikuje pedagogikę personalistyczną. Niniejsze uwagi poświęcamy autorytetowi jako elementowi procesu wychowania, zauważmy w tym miejscu jedynie iż argument „z autorytetu” stanowi niekiedy (w odniesieniu do pewnych aspektów, treści) ostateczny sposób argumentacji. Nierzadko nadaje się mu wartość nadrzędną wobec innych typów argumentacji, np. specyficznej dla nauk społecznych argumentacji na podstawie indukcji.²⁷

Druga, również ogólna uwaga dotyczy spójności pojęcia autorytetu w personalizmie. Nierzadko, zawłaszczając z pewnego „oddalenia teoretycznego” personalizm postrzegany bywa jako koncepcja względnie jednolita. Zdarza się również, że postulatywnie sądzi się, iż teoretyczna spójność powinna (!) cechować personalizm. Jednak, jak wspomniano wyżej jednorodność myśli personalistycznej w sensie opisowym nie ma miejsca²⁸. Nie trudno zauważyć, że brak jednorodności na poziomie koncepcji powoduje różnice w pojmowaniu określonych zjawisk – w tym autorytetu. W kontekście pedagogiki polskiej dominują ujęcia statyczne (tomistyczne) i dynamiczne (egzystencjalne). Różnice między nimi nie mają charakteru wyłącznie „kosmetycznego” lecz sięgają poziomu definiowania osoby. Ujęcia tomistyczne opierające się na koncepcji potencjalności natury ludzkiej, zdecydowanie akcentuje konieczność istnienia autorytetu w wychowaniu²⁹, zbliżając jego rozumienie do

²⁷ Por. P. Magier, *Aksjologiczno-normatywne...*, op. cit., s. 177-182.

²⁸ B. Kiereś, *Personalizm – chrześcijaństwo – współczesna pedagogika*, w: *Pedagogika chrześcijańska. Tradycja – współczesność – nowe wyzwania*, J. Michalski, A. Zakrzewska (red.), Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2010, s. 223-224, ISBN 978-83-7611-416-3.

²⁹ „Eliminacja całkowita a. [autorytetu] w procesie wychowawczym jest jednak niemożliwa i teoretycznie błędna; prowadzi do anarchistycznego woluntaryzmu, indywidualizmu i subiektywizmu co jest źródłem postaw egoistycznych i dezintegrujących osobowość. Eliminacja taka jest również sprzeczna z rzeczywistymi potrzebami psychicznymi wychowanka”: K. Wroczyński, *Autorytet...*, op. cit., s. 427.

relacji kierowania i modelowania. Wychowanek jako osoba mniej dojrzała uczy się i rozwija pod wpływem modelu jakim jest osoba dorosła – wychowawca, nauczyciel. Relacja wychowawcza ma tu wyraźnie charakter asymetryczny. Mimo, iż dziecku jako osobie należny jest szacunek, nie jest ono równoprawnym partnerem nauczyciela. Posiada mniejszy zakres wiedzy, umiejętności, jest mniej dojrzałe. Uczącą się jest modelowane, kształtowane przez swego mistrza³⁰.

Dynamiczne koncepcje w ramach personalizmu opisują relację wychowawczą w sposób bliski modelowi opartemu na symetrii relacji wychowanek-wychowawca. Co prawda zakłada się tu różnice w poziomie wiedzy, rozwoju osobowym, umiejętnościach, niemniej funkcją wychowawcy jest asystencja, pomoc w rozwoju a nie „sterowanie” nim. Określenie „maieutyka osoby” (tj. rodzenie, akuszerstwo)³¹ używane przez personalistów dla określenia istoty relacji wychowawczej, bodaj najlepiej opisuje funkcje wychowawcy w tym procesie. Podmiotowość i odpowiedzialność są cechami przynależnymi samemu wychowankowi, który z zewnątrz jedynie może być motywowany do rozwoju³². Tak pojęta relacja wychowawcza sytuuje personalizm dynamiczny jako bliski w swoich poglądach niektórym nurtom pedagogiki Nowego Wychowania, traktując autorytet wychowawcy jako pomocniczy w procesie wspierania rozwoju dziecka.

Kolejnym problemem mającym swe aplikacje na teren personalistycznego pojęcia autorytetu jest stałość lub możliwość zmiany autorytetu (treści i zakresu autorytetu). Personalizm,

³⁰ Por. J. Maritain, *Od filozofii człowieka...*, op. cit., s. 77-78; „Rola wychowawcy jest pomocnicza i wspierająca, ale jednocześnie wychowawca to Mistrz i Nauczyciel, który „pociąga” sobą zgodnie z łacińską sentencją *verba docent, exempla trahunt* (słowa uczą, przykłady pociągają)”: B. Kiereś, *O personalizm w pedagogice...*, op. cit., s. 19.

³¹ M. Nowak, *Pedagogika personalistyczna...*, op. cit., s. 246.

³² „W ujęciu personalistycznym wychowana uważa się za pierwszego i podstawowego działającego w procesie wychowania. Jest on podstawowym i pierwszym czynnikiem wychowania. Wychowawca natomiast jest jedynie kooperatorem, współpracownikiem w tym dziele (...). Nauczyciel powinien być świadomy, że jego rola jest jedynie rolą pomocniczą (...)”: ibidem, s. 244-245; Por. także: W. Chudy, *Istota pedagogiki personalistycznej*, w: *Pedagogika chrześcijańska. Między tradycją a współczesnością*, A. Rynio (red.), Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 288-290, ISBN 978-83-7363-598-2.

zwłaszcza personalizm tomistyczny wyraźnie stoi na stanowisku utrzymania klasycznych rozwiązań wychowawczych, w tym również modelu autorytetu. Zakres zmiany pojęcia autorytetu, możliwość jego adaptacji względem stale przeobrażającej się kultury jest znacznie ograniczony. Odwołanie się do natury ludzkiej jako racji wychowania powoduje daleką idącą uniwersalizację postulowanych tez wychowawczych. Zmiany społeczne i kulturowe z definicji nie naruszają stałości natury ludzkiej, nie mogą zatem także naruszać istoty procesu wychowawczego będącego konsekwencją cech natury ludzkiej³³. Przekonanie przekłada się także na rozumienie istoty autorytetu nauczyciela/wychowawcy jako elementu procesu wychowania.

Koncepcje wychowawcze odmiennie definiujące wychowanie oraz autorytet jako element wychowania nie postrzegane są jako równoprawne poznawczo. Uznaje się je nie tylko za błędne lecz wręcz szkodliwe dla procesu wychowania przede wszystkim ze względu błędy poznawcze (teoretyczne) stojące u ich podstawy, które to błędy muszą prowadzić do szkodliwych następstw wychowawczych³⁴.

„Otwarty” i dialogiczny charakter postulują natomiast te stanowiska w personalizmie, które odwołują określa się jako „dynamiczne”. Dopuszczają one możliwość dyskusowania i uzgadniania poglądów ze stanowiskami nie-personalistycznymi, w tym również w zakresie problematyki autorytetu. Mimo, iż uznaje się tu słusność własnego modelu wychowania, niejednokrotnie określanego jako „integralny”, dostrzega się, w koncepcjach głoszonych przez przedstawicieli innych nurtów pedagogicznych, tezy (aspektowo) słuszne, wskazujące istotne problemy pedagogiki oraz ich akceptowane rozwiązania³⁵.

³³ „Personalizm wyrasta z opisu dynamizmu ludzkiego jako ludzkiego i dlatego jest teorią uniwersalną, ahistoryczną i neutralną. Pokazuje on, że każdy człowiek poznaje, kocha, jest wolny, jest podmiotem, jest suwerenem i jest religijny”: B. Kiereś, *Personalizm – chrześcijaństwo – współczesna...*, op. cit., s. 219-220.

³⁴ Ibidem, s. 225-226.

³⁵ Za typową dla opisywanego sposobu myślenia można uznać wypowiedź dotyczącą antypedagogiki – jednego z bardziej kontrowersyjnych nurtów w pedagogice: „(...) wnosi nowe spojrzenie na relację wychowawczą. Uznanie dziecka za suwerenny podmiot stanowi swoisty apel o dwupodmiotowość relacji wychowawczej, postulowaną także przez pedagogikę personalistyczną, oraz o przywracanie dzieciom

Personalistyczny model autorytetu tworzony jest na sposób dedukcyjny. Odpowiedź na pytanie o istotę autorytetu udzielana jest w oparciu o metodę wyprowadzania tez szczegółowych z ogólnych założeń koncepcji. Założenia te, jak wspomnieliśmy wyżej mają nie tylko charakter filozoficzny, lecz także religijny czy teologiczny. Dla chrześcijańskiej pedagogiki personalistycznej fundamentalnym źródłem dla formowania modelu autorytetu jest osoba Chrystusa. Naśladowanie Chrystusa (*alter Christus*) stanowi odpowiedź na pytanie o sposób „budowania” autorytetu wychowawcy w koncepcji personalistycznej³⁶. W konsekwencji personalistyczny model autorytetu ma charakter nie tylko założeniowy, lecz także postulatywny. Określa on raczej jaki (czym) autorytet powinien być niż jak jest.

Zwróćmy na końcu uwagę na dychotomię zachodzącą między deontycznym a epistemicznym (w tym moralnym) rozumieniem autorytetu. Wydaje się, że personalizm jako koncepcja eksponująca osobową wartość człowieka skupia się na epistemicznym uzasadnieniu autorytetu. I niewątpliwie, trudno zaprzeczyć iż tak w rzeczywistości jest³⁷. Pojawiają się jednak w personalizmie takie zakresy analiz i postulatów, w ramach których eksponuje się deontyczne rozumienie autorytetu. Chodzi na przykład o analizy dotyczące współczesnej sytuacji kryzysu³⁸, w tym kryzysu

i wychowankom Korczakowskiego *prawa do szacunku*. Zakwestionowanie scjentyzmu i pozytywizmu w pedagogice może pomóc w rozwikłaniu zawiloci wielu współczesnych systemów i kierunków. Wartościowa wydaje się idea własnej odpowiedzialności dziecka, zmuszająca do przemyślenia kwestii pedagogicznej odpowiedzialności, która powinna przybierać postać odpowiedzialności za przyszłość dziecka”: M. Nowak, *Teorie i koncepcje...*, op. cit., s. 500-501.

³⁶ B. Kiereś, *O personalizm w pedagogice...*, op. cit., s. 27-28, 110-111.

³⁷ „Jest to personalistyczne ujęcie a. [autorytetu], gdzie unika się absolutyzowania czy wręcz mistyfikowania samego a. [autorytetu] (np. pieniądza, dyscypliny itd.) i wiąże się go zawsze z człowiekiem – podmiotem, który będąc sam a. [autorytetem] w jakimś zakresie poddaje się sam a. [autorytetowi]”: K. Wroczyński, *Autorytet...*, dz. cyt., s. 427.

³⁸ Por. A. Luczyński, *Przestrzeń społeczna współczesnych młodych*, w: Nauczyciel wobec problemów globalnego nastolatka, K. Stępień, B. Kiereś (red.), Lublin: Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji narodowej 2012, s. 60-76, ISBN 978-83-88162-71-8, 978-83-7702-485-0; D. Bis, *E-pokolenie nyzwaniem dla nychowania*, w: Nauczyciel wobec problemów globalnego nastolatka, K. Stępień, B. Kiereś (red.), Lublin: Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji narodowej 2012, s. 136-137, ISBN 978-83-88162-71-8, 978-83-7702-485-0; T. Wach, *Wykluczenie społeczne a jakośc nychowania*

wychowania, autorytetu, moralności, etc; postulaty wychowania moralnego czy religijnego; analizy dotyczące wychowania w rodzinie. W tych przypadkach autorytet epistemiczny wyraźnie łączony jest z autorytetem deontycznym. Uzasadnieniem autorytetu nie są wyłącznie walory osób pełniących tę funkcję, lecz także pozycja jaką zajmują w strukturze określonej instytucji, a nierzadko „powaga” samej instytucji, np.: rodziny, szkoły czy Kościoła. Podporządkowanie określonego rodzaju (autorytet) z definicji wpisane jest w funkcjonowanie owych instytucji i niekiedy wręcz definiuje, uzasadnia sam autorytet.

* * *

Pedagogika personalistyczna budzi wśród współczesnych pedagogów w Polsce coraz większe zainteresowanie. Odwołanie się do klasycznego dorobku intelektualnego (filozoficznego i teologicznego) sięgającego Starożytności i Średniowiecza, daje mentalne narzędzia rozumienia i wartościowania rzeczywistości wychowania. Niewątpliwie w ich zakres wchodzi istotna dla wychowania kategoria: „autorytet”. Nie można jednak pomijać faktu, iż współcześnie istnieje różnorodność stanowisk i rozwiązań określanych nazwą „personalizm”. Brak świadomości owej złożoności prowadzić może do powierzchownego i życzeniowego rozumienia zarówno samego personalizmu jaki interesującej nas w niniejszym artykule kategorii „autorytetu”. Szlachetność głoszonych w ramach personalizmu tez nie może zastępować precyzji definiowania (pojęć) i opisu (tez) rzeczywistości wychowania.

BIBLIOGRAFIA

Bis D., *E-pokolenie wyzwaniem dla wychowania*, w: Nauczyciel wobec problemów globalnego nastolatka, K. Stępień, B. Kiereś (red.), Lublin: Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji narodowej 2012, s. 123-139, ISBN 978-83-88162-71-8, 978-83-7702-485-0.

rodzinnego młodzieży, w: Głodne dzieci w Polsce, C. Kępski (red.), Lublin: Wydawnictwo KUL 2011, s. 162-163, ISBN 978-83-7702-345-7.

- Bocheński J., *Sto żabobonów. Krótki filozoficzny słownik żabobonów*, Kraków: Wydawnictwo PHILED 1994, ISBN 83-86238-10-0.
- Chudy W., *Istota pedagogiki personalistycznej*, w: *Pedagogika chrześcijańska. Między tradycją a współczesnością*, A. Rynio (red.), Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 271-295, ISBN 978-83-7363-598-2.
- Dec I., *Personalizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, T. I, A. Maryniarczyk (red.), Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2000, s. 122-127, ISBN 83-914431-1-6.
- Kiereś B., *O personalizm w pedagogice. Studia i szkice z teorii wychowania*, Lublin: Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej 2009, ISBN 978-83-88162-55-8.
- Kiereś B., *Personalizm – chrześcijaństwo – współczesna pedagogika*, w: *Pedagogika chrześcijańska. Tradycja – współczesność – nowe wyzwania*, J. Michalski, A. Zakrzewska (red.), Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2010, s. 218-227, ISBN 978-83-7611-416-3.
- Kiereś B., *Rozum a uczucia*, w: *Wychowanie człowieka otwartego*, A. Rynio (red.), Kielce: Wydawnictwo JEDNOŚĆ 2001, s. 93-94, ISBN 83-7222-356-5.
- Łuczyński A., *Przestrzeń społeczna współczesnych młodych*, w: *Nauczyciel wobec problemów globalnego nastolatka*, K. Stępień, B. Kiereś (red.), Lublin: Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji narodowej 2012, s. 51-77, ISBN 978-83-88162-71-8, 978-83-7702-485-0;
- Łuczyński A., *System prewencyjny w działalności wychowawczej św. Jana Bosko*, w: *Drogowskazy wychowania*, S. Wilk, A. Kiciński, A. Łuczyński, J. Opiela, A. Smagacz (red.), Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, s. 241-262, ISBN 978-83-7702-403-4.
- Magier P., *Aksjologiczno-normatywne i argumentatywne aspekty pedagogiki chrześcijańskiej*, w: *Edukacyjny potencjał religii*, J. Bagrowicz, J. Horowski (red.), Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2012, s. 163-183, ISBN 978-83-231-2866-3.
- Magier P., *Problematyka „wyzwań współczesności” w pedagogice chrześcijańskiej*, „*Studia Scientifica Facultatis Pedagogicae Universitatis Catholica Ruzomberok*” 2012 (4) Rocznik XI, s. 81-91, ISSN 1336-2232.

-
- Maritain J., *Od filozofii człowieka do filozofii wychowania*, w: Człowiek – wychowanie – kultura. Wybór tekstów, F. Adamski (red.), Kraków: Wydawnictwo WAM 1993, s. 61-79, ISBN 83-7097-006-0.
- Nowak M., *Pedagogika personalistyczna*, w: Pedagogika. Podręcznik akademicki, Z. Kwieciński, B. Śliwerski, (red.), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2008, s. 232-247, ISBN 978-83-01-14055-7.
- Nowak M., *Podstawy pedagogiki otwartej*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1999, ISBN 83-228-0635-3.
- Sztobryn S., Śliwerski B., *Wstęp*, w: Idee pedagogiki filozoficznej, S. Sztobryn, B. Śliwerski (red.), Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2003, s. 3-8, ISBN 83-7171-682-6.
- Truchlińska B., *Filozoficzne tradycje myślenia o osobie i osobowości. Personalizm polski*, w: Człowiek – Wartości – Sens. Studia z psychologii egzystencji, K. Popielski (red.), Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1996, s. 321-342, ISBN 83-228-0523-3.
- Wach T., *Wykluczenie społeczne a jakość wychowania rodzinnego młodzieży*, w: Głodne dzieci w Polsce, C. Kępski (red.), Lublin: Wydawnictwo KUL 2011, s. 157-170, ISBN 978-83-7702-345-7.
- Wroczyński K., *Autorytet*, w: Powszechna Encyklopedia Filozofii, T. I, A. Maryniarczyk (red.), Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2000, s. 425-428, ISBN 83-914431-1-6.

PERSONALIZM JAKO PODSTAWA WYCHOWANIA MŁODZIEŻY

Alina Maria BASAK

Abstrakt: *Education of the young generation is defined and managed by nature alone and takes place as a process that can be identified with a natural evolution. But regardless the specific situation and the position of man in the world, the learning process cannot be left only on the basis of natural evolution. Education as a science helps this process and tries to outline the essential objectives of education that are achievable, and are subject to specific educational tasks. One can not reach a state of perfection during his earthly existence, but it is possible the gradual improvement of man. This effort leads to taking over of personal characteristics in the process of personalization. To enable an educated (subject) to shift towards personalization is the main objective of all educational efforts.*

Termin „personalizm“ odnosi się do wielu różniących się między sobą kierunków filozoficznych, przyjmujących za punkt wyjścia całokształtu swych rozważań rozmaicie interpretowaną i różnokierunkowo rozwijaną problematykę osobowości ludzkiej, pojmowanej metafizycznie jako osoba – byt natury duchowej, obdarzony samoświadomością i wolą, twórczy, wolny i odpowiedzialny moralnie¹. Kierunek ten uznaje: osobowy byt człowieka, materialny i duchowy wymiar jego natury, rozumność i wrażliwość na wyższe wartości, a także nadrzędną wartość osoby ludzkiej wobec świata rzeczy oraz struktur ekonomiczno-społecznych i politycznych².

Centralną kategorią personalizmu jest pojęcie osoby. Etymologiczne analizy, jak też te uwzględniające kontekst społeczno-kulturowy w różnych językach i kulturach, pozwalają stwierdzić, że w pojęciu osoba jest zawarte stwierdzenie o człowieku jako człowieku, w jego formie, indywidualności, w jego sposobie życia jako bytu osobnego, oddzielnego od rzeczy i od otoczenia, jednostkowego

¹ *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, PWN, Warszawa 1966, s. 583-584.

² K. Bochenek, *Personalizm*, [w:] L. Gawor, Z. Stachowski (red.), *Filozofia współczesna*, Oficyna Wydawnicza „Branta”, Bydgoszcz - Warszawa - Lublin 2006, s. 218-219.

i niepowtarzalnego. Być osobą łączy się bowiem, zdaniem R. Guardiniego (1885-1968), z niepowtarzalnością i pojedynczością. Te kategorie można widzieć w wymiarze ilościowym (jestem tylko jeden, nie mogę mieć sobowtóra) i jakościowym (tylko ja jestem tą osobą). Ten fakt nadaje osobie wewnętrzności i immanencji³. Pojęcie osoby oznacza zatem: samoistność w istnieniu, substancjalną całość cielesno-duchowej natury, wolność i odpowiedzialność⁴.

Zwraca się też uwagę na: istnienie ontyczne osoby (osoba w sobie i tożsama z sobą), jej istnienie deontyczne, czyli istnienie dla, jeśli osoba jest zdolna przez swoje doskonalenie się i kontakt z drugim człowiekiem pozostać sama sobą. Podkreśla się więc strukturę pojedynczości, gdy osoba nie jest tylko jedna, lecz jedyna, a także podkreśla się jej bycie dla oraz zmienianie się i doskonalenie, co zakłada egzystowanie w historii i w społeczności, a więc życie we wspólnocie. W myśli personalistycznej precyzuje się odmiennność dwu rzeczywistości życia społecznego: – społeczności, która powstaje przeważnie z motywów racjonalnych i ze względu na osiągnięcie konkretnego celu, będącego poza samą społecznością osób oraz – wspólnoty, która powstaje jako fenomen szczególnych relacji międzyludzkich, ze względu na dobro osób i ma wartość w sobie samej⁵.

Według Emmanuela Mouniéra (1947-1960) osoba jest czymś więcej niż jednostką, określa się bowiem w stosunku do innych osób (nie można być przykładowo autorem bez czytelników, nauczycielem bez uczniów ani ojcem bez dzieci). Osoba nie jest jednak wyłącznie częścią społeczeństwa, bo ma również jakiś indywidualny, niepowtarzalny pierwiastek⁶. Personalizm podkreśla godność i wartość każdego człowieka jako osoby, czyli z natury istoty rozumnej i wolnej⁷. Personalizm dąży do wyeksponowania tych ontologicznych i aksjologicznych założeń i własności, których

³ M. Nowak, *Pedagogika personalistyczna*, [w:] Z. Kwieciński, B. Śliwerski (red.), *Pedagogika*, PWN, Warszawa 2004, s. 233.

⁴ H. Skorowski, *Personalistyczna koncepcja człowieka*, [w:] H. Skorowski (red.), *Zatroskany o człowieka i świat. Nauczanie etyczno-społeczne Jana Pawła II. Wybrane zagadnienia*, Krośnieńska Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2005, s. 24.

⁵ M. Nowak, *Pedagogika personalistyczna*, op.cit., s. 234-235.

⁶ J. Strelau, D. Doliński (red.), *Psychologia, t.1.*, GWP, Gdańsk 2008, s. 65.

⁷ S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1993, s. 101.

pielęgnacja sprzyjać będzie ochronie życia społecznego przed deformacją rodziny, narodu, państwa, ludzkości czy też życia jednostek przed dehumanizacją i depersonalizacją, oraz sprzyja psychofizycznemu rozwojowi i doskonaleniu jednostek, a także kulturowemu i cywilizacyjnemu rozwojowi społeczeństw⁸.

Personalizm ma wiele odmian i nurtów, jednak ich cechą wspólną jest zainteresowanie sprawami wychowania i pedagogiczny charakter. Personalizm żywo interesuje się problemami wychowania i stał się nawet swoistą pedagogią personalistyczną. Ale działo się też odwrotnie, tzn. personalizm interesował pedagogów i dydaktyków, stając się impulsem do szeregu opracowań dotyczących koncepcji szkoły, wychowania i dydaktyki. Dlatego personalizm ma również swoje implikacje pedagogiczne, a z racji rozumienia pojęcia osoba, które jest ujmowane w sposób charakterystyczny dla tradycji chrześcijańskiej, bywa niekiedy identyfikowany z nią w zakresie podkreślania wartości i godności osoby ludzkiej. Współcześnie personalizmem określa się:

- Doktrynę podkreślającą autonomiczną wartość człowieka jako osoby i postulującą jej pełną afirmację;
- Programy działań wspierających rozwój osoby ludzkiej, podporządkowujące wartości ekonomiczne i techniczne – wartościom osobowo-duchowym⁹.

Pedagogika personalistyczna nie jest kierunkiem całkowicie nowym w pedagogice, lecz jej geneza sięga odległych czasów, zwłaszcza tradycji chrześcijańskiej wychowania. Dla pedagogiki personalistycznej szczególnego znaczenia nabiera koncepcja człowieka, która nie może być jednostronna ani redukcjonistyczna. Człowiek jest istotą bytowo zróżnicowaną, stanowiąc połączenie elementów materialnych (ciało) i pozamaterialnych (dusza). Ciało inicjuje wewnętrzne „ja” jako podmiot, natomiast dusza jest elementem integrującym wszystkie materialne elementy bytu ludzkiego, aktywnie organizując całość życia ludzkiego. W naturze człowieka wyodrębnia się dwa poziomy bytowe: życie biologiczno-vegetatywne i życie psychiczno-duchowe. Pierwszy poziom bytowy włącza nas w widzialny świat materialny, drugi natomiast sprawia, że

⁸ K. Bochenek, *Personalizm*, op.cit., s. 219-220.

⁹ J. Herbut (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, TN KUL, Lublin 1997, s. 422-423.

wykraczamy poza ten świat¹⁰. W związku z tym wyróżnia się materialne i niematerialne działania człowieka.

Personalistyczne ujęcie procesu wychowania człowieka pojmowane jest jako proces rozwoju osobowego. Podstawową cechą życia człowieka jest jego ustawiczny rozwój. Właśnie ten fakt, czyli otwarcie na ustawiczny rozwój, pozwala człowiekowi na coraz pełniejsze wyrażanie swojej istoty. Ten początek rozwoju tkwi w dążeniu do siebie lepszego¹¹. Życie człowieka ustawicznie jest rozpostarte pomiędzy sobą aktualnym a sobą możliwym. Wpisuje się w ten rozwój podstawowe prawo preferowania tego, co lepsze, dążenia do siebie lepszego. Rodzi to w człowieku stan napięcia, który wyzwala ukierunkowany proces rozwoju z samego siebie. W tym kontekście można uplasować próbę zarysowania definicji wychowania według personalizmu: „wychowanie są to sposoby i procesy, które istocie ludzkiej pozwalają odnaleźć się w swoim człowieczeństwie”¹².

Fakt „bycia osobą” sprawia, że człowiek nie może być uważany za środek do czegoś, zawsze bowiem posiada swoją własną wartość. Personalizacja polega zatem na kształtowaniu owej indywidualnej tożsamości, budowaniu własnego „bycia osobą”, w którym człowiek uczy się rozumienia i akceptowania siebie jako jednostki. Wychowanie może tu być świadomą pomocą i wsparciem w kształtowaniu świadomości „bycia osobą” oraz kształtowaniu w wychowanku poczucia indywidualnej tożsamości. Winien on być zatem uzdalniany do coraz większej autonomii, do zdolności samostanowienia o swoim działaniu i do zmieniania zastanych uwarunkowań społecznych i kulturowych¹³. Warunkiem zaś skuteczności wychowania, jak też pracy nad sobą, jest nie tylko wybór i akceptacja określonej hierarchii wartości, lecz także postępowanie zgodne z nimi, wyrażające się w kreatywnym podporządkowaniu swojego osobowego „ja” tym wartościom, do których wychowujemy oraz sprawność odpowiadania

¹⁰ M. Nowak, *Pedagogika personalistyczna*, op.cit., s. 239-240.

¹¹ J. Kmecová, *Proces plánovania a stanovovania cieľov*, „Humanum - Międzynarodowe Studia Społeczno-Humanistyczne” 2012, Nr 8 (1), s. 250.

¹² J. Tarnowski, *Pedagogika dialogu*, [w:] B. Śliwerski (red.), *Edukacja alternatywna. Dylematy teorii i praktyki*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 1992, s. 120.

¹³ J. Kmecová, *Možnosti investovania do výchovy detí a mládeže vo voľnom čase*, [w:] *Nízkooprahové a záujmové centrá ako možnosť eliminácie sociálnej patológie detí a mládeže*, Univerzita Komenského v Bratislave, Bratislava 2011, s. 216.

na rodzące się z niego czyny i postanowienia¹⁴. Jest to wychowanie rozumiane jako proces realizowania określonych wartości.

Proces wychowania rozgrywa się w tym specyficznym napięciu, jakie powstaje między naturą a kulturą, a także transcendencją. Człowiek jest istotą naturalną, kulturalną i jednocześnie nadnaturalną i nadkulturalną, tzn. transcendującą naturę i kulturę. Wraz z analizą procesu wychowania osoby, staje się ewidentne, jak proces rozwoju człowieka wyobcowuje się z oczywistości naturalnej, którego ranga jest podnoszona przez wewnętrzną wartość tego procesu i jak jego struktura staje się coraz bardziej pełna napięć, zagrożona i podległa zniszczeniu. W następstwie tego wszystkiego coraz mniej możliwe staje się opisanie procesu wychowania za pomocą pojęć naturalistycznych i przy użyciu naturalnych kryteriów¹⁵. Problematyka pedagogiczna rozciąga się między sferą biologiczną a teologiczną. Pedagogika należy do tych nauk, które obejmują wszystkie obszary istnienia.

Stan doskonałości nie jest możliwy dla człowieka w jego egzystencji ziemskiej, ale jest możliwe stopniowe doskonalenie się człowieka. Taki wysiłek doskonalenia się prowadzi przez przyswajanie sobie cech osobowych w procesie personalizacji. Oczywiście doskonalenie się osoby nie dokonuje się w sposób doświadczenia intymnego, lecz przez nabywanie cech i sprawności, które zmierzają do stanowienia złożonego obrazu kultury w każdym człowieku. To zaś stopniowe przyswajanie sobie rzeczywistości tym bardziej uczestniczy w procesie personalizacji, im bardziej osoba staje się autonomiczną w dokonywaniu wolnych i spójnych wyborów. Uzdolnić zatem wychowanka do pójścia w kierunku personalizacji stanowi podstawowy cel wszystkich wysiłków wychowawczych. Istota wychowania nie spełnia się w przyjęciu określonych pojęć czy umiejętności, ani też nie można jej ograniczyć do przyswojenia sobie kultury, obyczajów lub norm społecznych, lecz aktualizuje się ona w urzeczywistnianiu i aktualizowaniu się niepowtarzalnej struktury osoby ludzkiej. Tak więc podstawową wartością jest i pozostaje osoba ludzka oraz jej pełne, integralne urzeczywistnianie się jako osoby, ale też następuje otwarcie się na nowe cele. Przyjęcie takich celów nie jest

¹⁴ M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej. Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 252.

¹⁵ M. Nowak, *Pedagogika personalistyczna*, op.cit., s. 242-243.

przejawem bierności, ale jest urzeczywistnianiem się osobowości. W taki sposób osoba posiadająca najpierw jedynie potencjalność stanowioną przez „skłonności“, pod wpływem świata jednoznacznie je dookreśla jako „własności“¹⁶.

Najwyższym zatem celem wychowania jest uzdalnianie wychowanka do przejęcia kierownictwa nad własnym procesem rozwoju. Chodzi o takie ujmowanie wychowania, które zbliża je do procesu „maieutyki osoby“, czyli wzbudzenia osoby w wychowanku. Wychowanek nie jest uważany za rzecz do napelnienia jej czymkolwiek ani też nie jest istotą do szkolenia, lecz jest osobą, którą należy w nim „wzbudzić“. Jedynie jeśli uznaje się wartość osoby ludzkiej jako posiadacza wartości, można postępować w procesie rozwoju osobowego. Z tego faktu wylaniają się trzy podstawowe dziedziny rozwoju wychowawczego określane jako: wychowanie fizyczne, wychowanie intelektualne i wychowanie moralne. Nie ujmują one jednak całego człowieka, lecz potrzebne są jeszcze te, które z innej perspektywy ujmują człowieka: społecznej (wychowanie społeczne) i religijnej (wychowanie religijne). Personalizm podkreśla zatem wartości w wymiarze indywidualnym oraz wartości wspólnotowego charakteru życia i wychowania, akcentując zwłaszcza problem „dobra wspólnego“. Dobro takie nie jest zwykłą sumą dóbr indywidualnych ludzi, zwłaszcza materialno-ekonomicznych, lecz stanowi nową i wyższą wartość (także w wychowaniu). Pomimo głoszenia prymatu dobra wspólnego, dobro indywidualnych jednostek posiada prymat tam, gdzie w grę wchodzi wartości jakościowo wyższe. Państwo nakłada na obywateli, w imię dobra wspólnego, określone obowiązki, ale nigdy nie może wymagać od człowieka rezygnacji z przekonań, z zasad etycznych, aby działał wbrew sumieniu. Obowiązkiem człowieka jest współosiągać cele społeczne, społeczność zaś powinna mu pomagać w osiąganiu jego osobistych celów. Personalizm uznaje wartość dobra wspólnego za podstawę życia społecznego, ale jednocześnie podkreśla, że nie może ono naruszać dobra człowieka jako osoby¹⁷. Sensem życia społecznego jest bowiem wszechstronny rozwój osoby ludzkiej, nad

¹⁶ K. Sośnicki, *Rozwój pedagogiki zachodniej na przełomie XIX i XX wieku*, PZWS, Warszawa 1967, s. 176.

¹⁷ M. Nowak, *Pedagogika personalistyczna*, op.cit., s. 243-244.

którą nie może być wyższych celów, z powodu których mogłaby być ona traktowana jako środek – osoba zawsze jest celem.

W ujęciu personalistycznym wychowanka uważa się za pierwszego i podstawowego działającego w procesie wychowania. Jest on podstawowym i pierwszym czynnikiem wychowania. Wychowawca natomiast jest jedynie kooperatorem w tym dziele. Traktowany jako osoba, wychowanek nigdy jednak nie jest rzeczą ani rodziny, ani państwa i nikomu nie przyznaje się w tym zakresie hegemonii ze względu na jakiegokolwiek aspekty. To natomiast, co szczególnie powinno charakteryzować wychowawcę, to postawa szacunku wobec specyficznego „misterium” osoby wychowanka. Podkreśla się respekt dla „tajemnicy dziecka”, które staje się osobą przy oddziaływaniu w tym procesie wielorakich bodźców pochodzących od różnych instytucji wychowawczych¹⁸. Wykazując duże podobieństwo do programów pracy szkół aktywnych i nowych szkół, personalizm różni się od ich stanowisk. Podtrzymuje on stwierdzenie o potrzebie szkoły, która naucza. To wymaga ze strony nauczyciela, który jest reprezentantem odpowiedzialnym tradycji kulturalnej, kierowania i kontrolowania pracy uczniów, jak też usystematyzowania całego procesu przekazu. Ze strony ucznia natomiast wymaga to pilności i solidności w pracy. Nauczyciel powinien być świadomy, że jego rola jest jedynie rolą pomocniczą, jest to rola kogoś, kto pomaga uczniowi z zewnątrz. Jest to rola ważna, ale nie podstawowa¹⁹. Aktywności nauczyciela musi odpowiadać aktywność ucznia, gdyż człowiek jest aktywny naprawdę tylko wtedy, kiedy czegoś pragnie.

Personalistyczne spojrzenie na wychowawcę pojawia się w pedagogii A. Kamińskiego, według którego wychowawcę o aktywnej i twórczej osobowości, przejętej życzliwością do wychowanków oraz chęcią obcowania i pracy z nimi, nie jest w stanie zastąpić żadna technika, forma czy metoda wychowania²⁰. „Dopiero w duszy człowieka, który się jakąś metodą zainteresował, zrozumiał ją, ogrzał

¹⁸ M. Nowak, *Główne nurty współczesnej filozofii wychowania*, „Kultura i Edukacja” 1993, nr 2 (4), s. 18.

¹⁹ M. Nowak, *Personalistyczna koncepcja szkoły i dydaktyki*, „Roczniki Nauk Społecznych KUL” 1997, z. 2 (t. XXV), s. 20-21.

²⁰ B. Śliwerski, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 1998, s. 88.

żarem swego serca i ożywił swą wyobraźnią, dopiero w duszy ludzkiej powstaje cud ożywienia się martwej konstrukcji: metoda staje się wówczas czynnikiem twórczym, zdolnym wywoływać oddźwięki w innych sercach i umysłach. Oddźwięki tym bardziej płodne, im zdolniejszy jest człowiek, który ją stosuje²¹. Koncepcja pedagogiczna A. Kamińskiego miała głównie na celu wychowanie człowieka autonomicznego, zdolnego do samoświadomości i samokształcenia.

W programach personalistycznych szkół treścią nauczania czyni się: „integralny humanizm“, i to nie tylko literacki lub artystyczny, lecz także naukowy i techniczny, kulturę natomiast traktuje się jako środek wychowania i nauczania oraz źródło, z którego czerpie się przekazywane treści. Kultura ujmowana w dziedzictwie tradycji personalistycznej, jako pewna cecha jakościowa bytu, włączona w służbę doskonalenia osoby w drodze do pełni rozwoju, jest dobrem zarówno w wymiarze przedmiotowym, jak i podmiotowym. W tym znaczeniu mówimy też o dobrach kultury. Kultura i jej rola w procesie nauczania i wychowania jest widziana w sensie narzędzia, środka w wychowaniu i nauczaniu, a nie celu. Stanowi ona jednak konstytutywną i konieczną rzeczywistość w pedagogice. Co zatem w odniesieniu do wartości może być komunikowane (przekazywane) przez wychowanie? Nie wartości wzięte abstrakcyjnie, lecz dyspozycja do ich ukazywania się, tzn. intencjonalność wobec wartości lub też aksjologiczna intencjonalność. Wychowanie do wartości jest swoistym „wprowadzeniem“ wychowanka w świat wartości lub „duchowym zarażeniem“²². Chodzi o to, aby w osobie, którą wychowujemy, wzbudzić wrażliwość na wartości i wzniecić wolę ich realizowania.

Według pedagogiki personalistycznej, każdy człowiek rozwija się jako osoba, a więc istota „o-sobna“, rozumna i wolna, dążąca do urzeczywistnienia swojego człowieczeństwa. Zatem schemat wychowania personalistycznego przyjmuje za podstawowe trzy zmienne faktory:

- Czynniki wewnętrzne – własne i charakterystyczne dla danej osoby;

²¹ A. Kamiński, *Nauczanie i wychowanie metodą barverską*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1948, s. 3.

²² M. Nowak, *Pedagogika personalistyczna*, op.cit., s. 245-246.

- Czynniki zewnętrzne, uważane za bodźce środowiskowe i nadprzyrodzone, wpływające na proces wychowania i pobudzające do rozwoju czynniki wrodzone;
- Pozytywne (lub też negatywne) odpowiedzi wychowanka na działanie czynników wewnętrznych i zewnętrznych²³. Ujawnia się tutaj szczególna rola wychowawcy, który powinien wspierać jednostkę w racjonalizowaniu jej doświadczeń, rozwijaniu możliwości i kształtowaniu odpowiedzialności za samego siebie i za wspólnotę.

Pedagogika personalistyczna jest ważnym nurtem współczesnej refleksji pedagogicznej, który wkracza do dyskusji pedagogicznych, aby bronić praw i godności osoby. Jest to koncepcja wychowania promująca „wspólnoty osób” i pojmująca wychowanka jako „małeutkę osoby”, czyli wzbudzanie osoby w wychowanku. Personalizm w pedagogice swoje centrum ma w osobie, widzianej w wielorakich wymiarach, stara się też lepiej rozumieć sam proces wychowania człowieka. Według pedagogiki personalistycznej, najwyższym celem wychowania jest uzdalnianie wychowanka do przejścia kierownictwa nad własnym procesem rozwoju. Ponadto, wychowanek jest pierwszym i podstawowym czynnikiem wychowania. Stwierdza się też istotną rangę i rolę szkoły, ukazując jej zadania obok innych instytucji wychowujących. Podkreśla się respekt dla „tajemnicy dziecka”, które staje się osobą, przy oddziaływaniu wielu bodźców pochodzących od różnych instytucji wychowawczych. Personalizm jest zatem podstawą wychowania młodzieży, a wychowanie stanowi istotną pomoc w procesie personalizacji.

BIBLIOGRAFIA

- Bochenek K., *Personalizm*, [w:] L. Gawor, Z. Stachowski (red.), *Filozofia współczesna*, Oficyna Wydawnicza „Branta”, Bydgoszcz - Warszawa - Lublin 2006, s. 213-234.
- Herbut J. (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, TN KUL, Lublin 1997.
- Kamiński A., *Nauczanie i wychowanie metodą harcerską*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1948.

²³ M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej...*, op.cit., s. 288-289.

-
- Kmecová J., *Možnosti investovania do výchovy detí a mládeže vo voľnom čase*, [w:] *Nízkooprahové a záujmové centrá ako možnosť eliminácie sociálnej patológie detí a mládeže*, Univerzita Komenského v Bratislave, Bratislava 2011, s. 212-227.
- Kmecová J., *Proces plánovania a stanovovania cieľov*, „Humanum - Międzynarodowe Studia Społeczno-Humanistyczne“ 2012, Nr 8 (1), s. 249-258.
- Kunowski S., *Podstany współczesnej pedagogiki*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1993.
- Nowak M., *Główne nurty współczesnej filozofii wychowania*, „Kultura i Edukacja” 1993, nr 2 (4), s. 8-27.
- Nowak M., *Personalistyczna koncepcja szkoły i dydaktyki*, „Roczniki Nauk Społecznych KUL” 1997, z. 2 (t. XXV), s. 10-21.
- Nowak M., *Podstany pedagogiki otwartej. Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999.
- Nowak M., *Pedagogika personalistyczna*, [w:] Z. Kwieciński, B. Śliwerski (red.), *Pedagogika*, PWN, Warszawa 2004, s. 232-247.
- Skorowski H., *Personalistyczna koncepcja człowieka*, [w:] H. Skorowski (red.), *Zatroskany o człowieka i świat. Nauczanie etyczno-społeczne Jana Pawła II. Wybrane zagadnienia*, Krośnieńska Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2005, s. 23-37.
- Sośnicki K., *Rozwój pedagogiki zachodniej na przełomie XIX i XX wieku*, PZWS, Warszawa 1967.
- Strelau J., Doliński D. (red.), *Psychologia, t.1.*, GWP, Gdańsk 2008.
- Śliwerski B., *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 1998.
- Tarnowski J., *Pedagogika dialogu*, [w:] B. Śliwerski (red.), *Edukacja alternatywna. Dylematy teorii i praktyki*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 1992, s. 119-129.
- Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, PWN, Warszawa 1966.

AUTORYTET NAUCZYCIELA W OPINII UCZNIÓW GIMNAZJUM I LICEUM

Justyna SYTA-KIERASIŃSKA

Abstrakt: *The aim of this article is to present the problem of the teacher's authority at present in the views of students from selected Warsaw grammar schools and secondary schools. The author through theoretical reflection of the definition of authority focuses on the issue of actual authority of teachers working "on board". Seeking confirmation of the theory in the school reality through an analysis of survey results, the views of young people on their teaching authority. Conclusions of the study are encouraging. Teacher - authority is a person who has good human qualities such as honesty, integrity, openness, kindness and tolerance.*

Przywódca jest najlepszy,
Gdy ludzie ledwo wiedza, że istnieje,
Nie tak dobrym już, gdy ludzie zgadzają się
z nim i są mu posłuszni,
Najgorszym, gdy są mu niechętni.
Lecz o dobrym przywódcy, który mało mówi,
Gdy wykona swą pracę i cel swój osiągnie,
Wszyscy powiedzą „dokonałszy tego sami”.

C.R. Rogers

W obecnych czasach, gdy zmieniają się główne wartości życia rodzinnego. Roszczeniowość większości społeczeństwa przekłada się na sytuacje mające miejsce w szkole. Gdzie niektórzy uczniowie często naśladujący negatywne wzorce nie mają szacunku dla nikogo. Są na nie dla rodziny, osób starszych, czy nauczycieli. Często słyszymy o tych mało pozytywnych sytuacjach związanych z relacjami uczniów i nauczycieli w mediach. Podjęte i opisane przeze mnie działania pozwolą zaobserwować na ile ta medialna rzeczywistość jest realną w Warszawie na przykładzie placówek w których jestem czynnym pedagogiem. Pedagogiem przy tablicy.

W pierwszych słowach koniecznym jest w tym przypadku wyjaśnienie czym jest autorytet. Jest to wyjątkowe uznanie społeczne, którym cieżą się osoby które, np. wsławione są w konkretnych dziedzinach w wąskiej specjalizacji oraz takie o szerokich zainteresowaniach i działaniach. Cechujący się wiarygodnością, prawością, przykładem, godnością, powagą i osobowością. W Okoń podkreśla że „definicji autorytetu jest bardzo wiele i formułowane są w zależności od chęci osiągnięcia określonego rodzaju wpływu na ludzi np. definicja autorytetu nauczyciela podkreśla jego kluczowe znaczenie w procesie dydaktyczno – wychowawczym”¹ Dla uczniów w obecnych czasach bardzo ważny jest świat mediów, telewizji, radia, mody a przede wszystkim internetu. Należy pamiętać że „istnieje wiele rodzajów autorytetu.... można wyróżnić trzy jego formy: autorytet urzędowy, autorytet osobowy, autorytet funkcjonalny.”² Osoby posiadający takie autorytety są często przedstawiani w mediach np. lekarze, prawnicy, policjanci. Posiadają autorytet związany z wykonywanym zawodem czyli autorytet urzędowy. Autorytet taki wprost automatycznie przypisany zostaje osobie i określa kompetencje zawodowe, które przejawiają się w obecnych wartościach przełożonego i podwładnego. W literaturze przedmiotu można przeczytać, że taki autorytet posiadają również nauczyciele. Nie zgadzam się z tym stwierdzeniem. W obecnej rzeczywistości pracujący zawodowo pedagodzy przy tablicy nie otrzymują automatycznie rozpoczynając pracę autorytetu. Należy koniecznie wspomnieć, że nie istnieje uniwersalny przepis na dobrego nauczyciela. Na nauczyciela, który może posiadać autorytet. Nie ma gotowego wzorca do naśladowania przez wszystkich pracujących w szkole. Każdy nauczyciel ma swoją osobowość między innymi dzięki której uważam, może zdobyć – wypracować autorytet i utrzymać go. „Autorytet osobowy opiera się na cechach pożądanых i aprobowanych w środowisku społecznym np. zadbany wygląd, punktualność, uprzejmość, fachowość, asertywność, komunikatywność.... Zauważając rozumienie autorytetu osobowego do odczuć i relacji interpersonalnych osoby posiadającej autorytet oraz tych osób, które go uznają, można umownie wyróżnić autorytet formalny

¹ W. Okoń, Autorytet,[w] Słownik Pedagogiczny, PWN, Warszawa1992, s 22

² E. Więckowska, Czym jest autorytet?, [w] O autorytecie w wychowaniu i nauczaniu, pod redakcją M. Bednarskiej Adam Marszałek, Toruń 2009, s 14

(zewnątrzy) i nieformalny (wewnętrzny). Autorytet formalny bywa konsekwencją stanowiska, władzy i przewagi. Podporządkowanie mu zależy w dużej mierze od obowiązku, polecenia, obawy. ... Autorytet nieformalny wynika z cech osobowości podmiotu oraz z jego wiedzy i umiejętności łączy w sobie elementy autorytetu merytorycznego i formalnego. Istotą tego rodzaju autorytetu jest dobrowolne uleganie mu. Podstawami uległości są sympatia, uznanie, podziw, zaufanie, wiara”.³ Autorytet funkcjonalny jest możliwy do osiągnięcia poprzez ciężką systematyczną pracę. „Przyswojenie sobie fachowej wiedzy, szkolenie i podnoszenie kwalifikacji. Formy uczenia się są różnorodne, a uczenie się w toku pracy jest najpopularniejszą formą szkolenia”.⁴ „Innym alternatywnym ujęciem autorytetu jest postrzeganie go w kontekście cechy”⁵. H. Rrowid, który jest twórcą pierwszej definicji autorytetu w polskiej literaturze przedmiotu. Uważa, że autorytet jest właściwością tkwiącą immanentnie w osobie, dzięki czemu inni mogą się jej podporządkowywać. Poprzez prawidłową postawę, czyli dobry przykład, kompetencje, doświadczenie i przekazywanie pozytywnych wartości. L. Kołakowski pisze, że „istnieją przynajmniej dwie instytucje, które zbudowane są na zasadzie autorytetu i bez niego nie da się ich wyobrazić: rodzina i szkoła.”⁶ J. Mellibruda podaje że „autorytet jest osoba spełniająca rolę przewodnika, który pomaga innym ludziom w prowadzeniu przez nich poszukiwań własnej drogi.”⁷ Słowa te myślę oddają w pełni autorytet nauczyciela, który ciągle powołuje uczniów do poszukiwań i wprowadzają do badań, które pozwolą na poznanie zdania uczniów dotyczących autorytetu nauczyciela w dwóch Warszawskich szkołach.

³ R. Kałużny, Autorytet nauczyciela w procesie wychowania i kształcenia młodzieży, [w] Edukacyjne zagrożenia początku XXI wieku, red. nauk. K. Pająk, A. Zduniak, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa-Poznań 2003, s. 27-29.

⁴ M. Argyle, Psychologia stosunków międzyludzkich, przekł. W. Domachowski, PWN, Warszawa 1999, s. 307-325.

⁵ I. Jazukiewicz, Autorytet nauczyciela, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 1999, s. 22.

⁶ L. Kołakowski, Cywilizacja na ławie oskarżonych, [w] O kryzysie, red. nauk. K. Michalski. Wydawnictwo Res Publica, Warszawa 1990, s. 170.

⁷ J. Mellibruda, Psychologiczne możliwości ulepszania kontaktów międzyludzkich, Nowa Księgarnia, Warszawa 1986, s. 173.

Do badań wykorzystałam metodę sondażu diagnostycznego, technikę ankiety a narzędziem badawczym był kwestionariusz ankiety. W badaniu we wrześniu 2013 roku wzięli udział uczniowie I Katolickiego Liceum Społecznego w Warszawie – 16 osób w tym 6 dziewcząt i 10 chłopców oraz uczniowie Międzynarodowego Gimnazjum Meridian w Warszawie – 41 osób. Klasa 1 gimnazjum 14 osób: 2 dziewczynki i 12 chłopców, klasa 2 gimnazjum 15 osób : 4 dziewczynki i 11 chłopców. Klasa 3 gimnazjum 12 osób: 5 dziewczyn i 7 chłopców. Razem 57 osób – uczniów czyli 100% badanej populacji. Badania przeprowadzono z wykorzystaniem kwestionariusza ankiety z wcześniejszą pogadanką przeprowadzona przez nauczyciela na temat autorytetów.

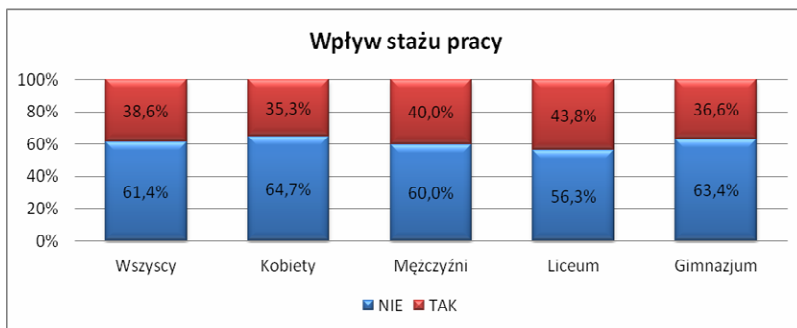
Pytanie pierwsze dotyczyło skojarzeń związanych z autorytetem nauczyciela. Uczniowie wpisywali informacje kim jest dla nich nauczyciel posiadający autorytet. Najczęściej pojawiające się określenia to nauczyciel który:

1. Daje dobry przykład, wzór. Osoba godna naśladowania.
2. Szanuje uczniów.
3. Posiada wiedzę przedmiotową i prowadzi lekcje z pasją.
4. Wymaga od siebie i od uczniów.
5. Jest sprawiedliwy.

Pytanie drugie: Czy na autorytet nauczyciela wpływa jego staż pracy?

LP	Odpowiedź	LICEUM		GIMNAZJUM		RAZEM		RAZEM		RAZEM		RAZEM		RAZEM	
		K (6)	M (10)	K (11)	M (30)	Wszyscy		Kobiety		Mężczyźni		Liceum		Gimnazjum	
1	TAK	3	4	3	12	22	38,6%	6	35,3%	16	40,0%	7	43,8%	15	36,6%
2	NIE	3	6	8	18	35	61,4%	11	64,7%	24	60,0%	9	56,3%	26	63,4%

K – kobiety
M - mężczyźni



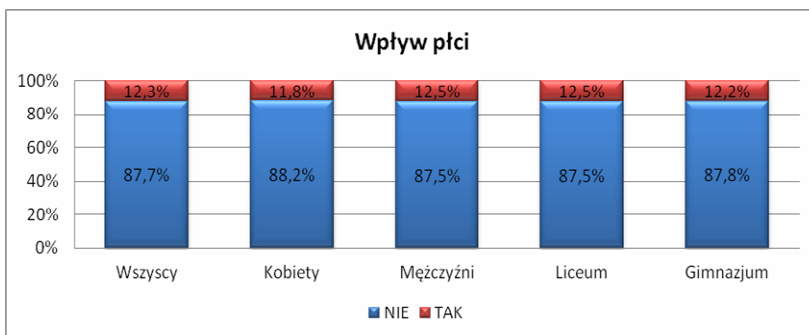
Uczniowie Liceum oraz Gimnazjum w ilości (61,4%) uważają, że staż prac nie ma wpływu na autorytet nauczyciela. Natomiast (38,6%) respondentów jest odmiennego zdania.

LP	Odpowiedź	LICEUM		GIMNAZJUM		RAZEM		RAZEM		RAZEM		RAZEM		RAZEM	
		K (6)	M (10)	K (11)	M (30)	Wszyscy		Kobiety		Mężczyźni		Liceum		Gimnazjum	
1	TAK	0	2	2	3	7	12,3%	2	11,8%	5	12,5%	2	12,5%	5	12,2%
2	NIE	6	8	9	27	50	87,7%	15	88,2%	35	87,5%	14	87,5%	36	87,8%

K - kobiety

M - mężczyźni

Pytanie trzecie: Czy na autorytet nauczyciela ma wpływ płeć pedagoga?



W większości (87,7%) uczniowie liceum i gimnazjum twierdzą, że płeć pedagoga nie ma wpływu na autorytet nauczyciela. Natomiast (12,3%) respondentów ma inne zdanie na temat płci i autorytetu.

Pytanie czwarte: Czy na autorytet nauczyciela ma wpływ wzrost pedagoga?

LP	Odpowiedź	LICEUM		GIMNAZJUM		RAZEM		RAZEM		RAZEM		RAZEM		RAZEM	
		K (6)	M (10)	K (11)	M (30)	Wszyscy		Kobiety		Mężczyźni		Liceum		Gimnazjum	
1	TAK	0	0	0	0	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%	0	0,0%
2	NIE	6	10	11	30	57	100,0%	17	100,0%	40	100,0%	16	100,0%	41	100,0%

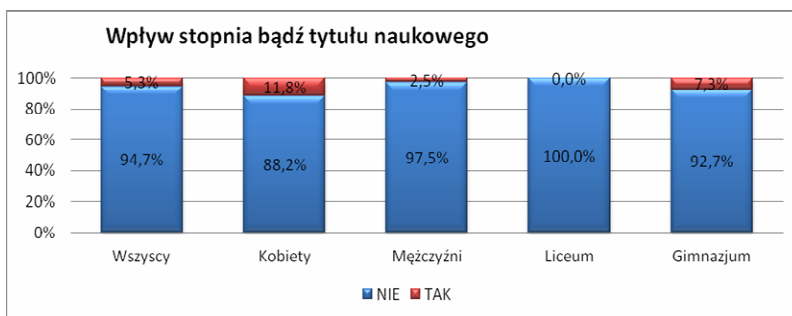
K - kobiety
M - mężczyźni

Respondenci jednogłośnie (100%) udzielili odpowiedzi, iż wzrost nauczyciela nie ma wpływu na autorytet.

Pytanie piąte: Czy na autorytet nauczyciela ma wpływ posiadanie stopnia naukowego doktora lub doktora habilitowanego bądź tytułu naukowego profesora?

LP	Odpowiedź	LICEUM		GIMNAZJUM		RAZEM		RAZEM		RAZEM		RAZEM		RAZEM	
		K (6)	M (10)	K (11)	M (30)	Wszyscy		Kobiety		Mężczyźni		Liceum		Gimnazjum	
1	TAK	0	0	2	1	3	5,3%	2	11,8%	1	2,5%	0	0,0%	3	7,3%
2	NIE	6	10	9	29	54	94,7%	15	88,2%	39	97,5%	16	100,0%	38	92,7%

K - kobiety
M - mężczyźni

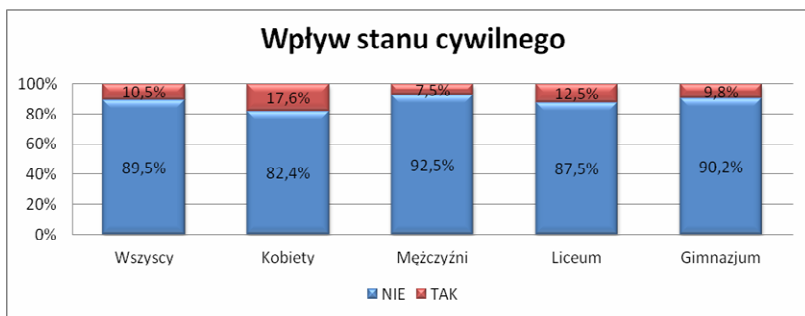


Badani uczniowie w większości (94,7%) uważają, iż stopień, tytuł naukowy nie ma wpływu na autorytet pedagoga. Natomiast (5,3%) respondentów twierdzi, że jest to istotny czynnik wpływający na autorytet.

Pytanie szóste: Czy na autorytet nauczyciela wpływ ma jego stan cywilny?

LP	Odpowiedź	LICEUM		GIMNAZJUM		RAZEM		RAZEM		RAZEM		RAZEM		RAZEM	
		K (6)	M (10)	K (11)	M (30)	Wszyscy		Kobiety		Mężczyźni		Liceum		Gimnazjum	
1	TAK	2	0	1	3	6	10,5%	3	17,6%	3	7,5%	2	12,5%	4	9,8%
2	NIE	4	10	10	27	51	89,5%	14	82,4%	37	92,5%	14	87,5%	37	90,2%

K - kobiety,
M - mężczyźni

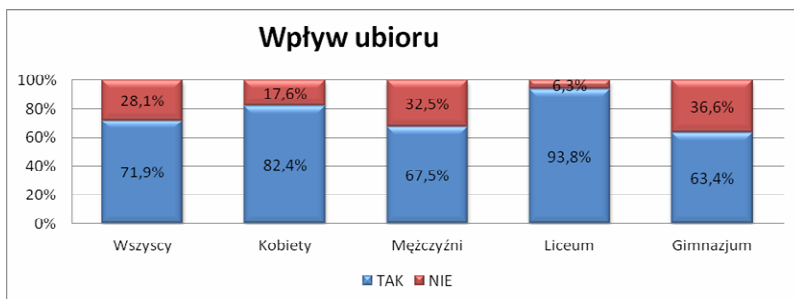


Większość (89,5%) respondentów uważa, iż stan cywilny nie ma wpływu na autorytet pedagoga. Natomiast (10,5%) uczniów ma odmienne zdanie.

Pytanie siódme: Czy ubiór nauczyciela ma wpływ na jego autorytet?

LP	Odpowiedź	LICEUM		GIMNAZJUM		RAZEM		RAZEM		RAZEM		RAZEM		RAZEM	
		K (6)	M (10)	K (11)	M (30)	Wszyscy		Kobiety		Mężczyźni		Liceum		Gimnazjum	
1	TAK	6	9	8	18	41	71,9%	14	82,4%	27	67,5%	15	93,8%	26	63,4%
2	NIE	0	1	3	12	16	28,1%	3	17,6%	13	32,5%	1	6,3%	15	36,6%

K - kobiety,
M - mężczyźni



Większość (71,9%) uczniów uważa, iż ubiór pedagoga ma wpływ na autorytet nauczyciela. Natomiast (28,1%) respondentów jest innego zdania.

Pytanie ósme: Napisz jakie czynniki według Ciebie wpływają na posiadanie autorytetu przez nauczyciela?

Najczęściej pojawiające się odpowiedzi to:

1. Cechy osobowe.
2. Pozycja w szkole.
3. Sposób zachowania
4. Sposób przekazywania wiedzy.

Pytanie dziewiąte: Napisz jakie cechy powinien mieć według Ciebie nauczyciel posiadający autorytet?

Najczęściej pojawiające się odpowiedzi to:

1. Uczciwość
2. Konsekwencja
3. Sprawiedliwość
4. Otwartość
5. Wyrozumiałość

Pytanie dziesiąte: Opisz swojego nauczyciela z autorytetem.

1. Miły z indywidualnym podejściem do każdego ucznia, komunikatywny.
2. Określający jasne reguły i konsekwentny.
3. Dobrze przygotowany do lekcji i umiejący przekazać wiedzę w ciekawy sposób.
4. Pomocny w różnych sytuacjach w szkole i po za nią

5. Taki do którego lubię chodzić na lekcję.

Wnioski z badań:

Odpowiedzi licealistów i gimnazjalistów nie odbiegały do siebie. W opinii respondentów autorytet nauczyciela nadal istnieje i dla większości badanych uczniów nie ma związku ze stażem pracy, płcią, wzrostem, stopniem naukowym, czy stanem cywilnym pedagoga przy tablicy. Ma natomiast związek z osobowością nauczyciela, pozycją zajmowaną przez nauczyciela w szkole. Jego sposobem ubierania, zachowaniem, przekazywaniu wiedzy, prowadzenia lekcji. Jak również wiąże się z uczciwością, szacunkiem dla innych, konsekwencją, sprawiedliwością, otwartością, wyrozumiałością i zaufaniem.

Podsumowując stwierdzić można, że nie we wszystkich szkołach brak jest autorytetów. Nauczyciele posiadający je czynnie pracują. Zapewne są placówki i sytuacje nagłośnione przez media gdzie brak pozytywnych wzorów doprowadziło do sytuacji nękania nauczycieli przez uczniów. Jednak są to odosobnione przypadki mimo to jednak niepokojące. W szkołach w których pracuję i przeprowadziłam badania bardzo wyraźnie widać, że uczniowie bacznie przyglądają się i oceniają nauczycieli. Każde słowo, lekcja czy relacja jest głęboko przez respondentów analizowana. Wnioski tej analizy są zawarte w wynikach badań i potwierdzają to co myślę wszyscy wiedzą od dawna i to co jest ponad czasowym stwierdzeniem. A mianowicie, że autorytet może posiadać ta osoba, która wykonuje swoją pracę z powołania osoba o niepowtarzalnej osobowości i dobroci serca.

BIBLIOGRAFIA

- Argyle M., Psychologia stosunków międzyludzkich, przekł. W. Domachowski, PWN, Warszawa 1999.
- Jazukiewicz I., Autorytet nauczyciela, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 1999.
- Kaluźny R., Autorytet nauczyciele w procesie wychowania i kształcenia młodzieży, [w] Edukacyjne zagrożenia początku XXI wieku, red. nauk. K. Pająk, A. Zduniak, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa-Poznań 2003.

-
- Kołakowski L., Cywilizacja na ławie oskarżonych, [w] O kryzysie, red. nauk. K. Michalski, Wydawnictwo Res Publica, Warszawa 1990.
- Mellibruda J., Psychologiczne możliwości ulepszania kontaktów międzyludzkich, Nowa Księgarnia, Warszawa 1986.
- Okoń W., Autorytet, [w] Słownik Pedagogiczny, PWN, Warszawa 1992.
- Więckowska E., Czym jest autorytet?, [w] O autorytecie w wychowaniu i nauczaniu, pod redakcją M. Bednarskiej, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2009.

ROUSSEAUOVA TEÓRIA SPOLOČNOSTI A JEJ VPLYV NA KREŠŤANSTVO

Attila PALCSÓ

Abstract: *The philosophy of Jean-Jacques Rousseau greatly influenced the thinking of his time, but also the social development of the next centuries. I would like to point out in this work, as Rousseau's theory of society gave a rise to perceive man as an individual. I would like to highlight how his theory of society without religion gave a prominence to ideal of "good man". He became the starting point for building a common good and thus the space for possibility of human life without faith in God was opened. Rousseau played an important role in an effort to build such a society, which opened the way for deeper personalism and humane philosophical directions.*

EU a kresťanstvo

V roku 2007, keď sa v EU zavŕšil proces uzatvorenia zmluvy medzi členskými štátmi Lisabonskou zmluvou, sa na určitý čas skončil proces formovania európskej spolupráce a integrácie. Lisabonská zmluva do tohto času dala zatiaľ konečný obraz toho, ako bude vyzerat' únia tých štátov, ktorí sa svojvoľne rozhodli o tom, že chcú byť členmi takéhoto spoločenstva.

V preambule Lisabonskej zmluvy môžeme vidieť na akých princípoch je EU vybudovaná. Nakoľko snaha o vytvorenie spoločnej ústavy EU zlyhala po roku 2004, lebo vo Francúzku a v Holandsku uskutočnené referendum bolo neúspešné, vznikla vlastne Lisabonská zmluva, ktorá značnú (99%) časť prebrala z pôvodného pripravovaného textu európskej ústavy.

Pred vznikom tejto spoločnej ústavy EU - ktorá zatiaľ ani nie je v platnosti, ale aj pred podpísaním Lisabonskej zmluvy, bolo veľké očakávanie najmä u kresťanských obyvateľov európskeho kontinentu, že sa nájde v takýchto dôležitých zmluvách a v dokumentoch ústavného charakteru aspoň naznačenie toho, že dnešná Európa má kresťanské korene, že zúčastnené európske štáty nemožno vnímať bez kresťanskej minulosti. Kresťanské náboženstvo totiž značne ovplyvnilo a dalo podnet aj k tomu, že vznikla spoločná európska kultúra v ktorej aj dnes žijeme, že vznikol európsky človek, ktorý je až

do dnes identifikovaný na celom svete tak, že je kresťanom. Dlhé stáročia kresťanské náboženstvo bolo prostriedkom budovania aj jednotnej Európy.

Zrejme táto kresťanská minulosť a silné korene jednoty európskeho spoločenstva v kresťanstve dali základ vzniku dnešnej EU, ktorá na začiatku jej vzniku po druhej svetovej vojne vôbec nebola otázna.

Jedným zo zakladateľských otcov povojnovej európskej integrácie bol Robert Schuman. Pochopil, že bez spolupráce medzi Francúzskom a Nemeckom nebude možné si udržiavať mier a jednotu Európy - bol jednoznačným zástancom kresťanských hodnôt v tomto procese.

V testamente Roberta Schumana môžeme čítať tieto myšlienky: „Európske zjednotenie, založené 9. mája 1950, otvára éru Spoločenstva v dejinách ľudstva.“ Do dvanástich bodov Schuman zhrňa svoje základné princípy budovania tohto spoločenstva, z toho prvé tri sú vlastne poukazom na kresťanskú vieru, na kresťanské hodnoty a minulosť, na základe čoho definuje aj svetové poslanie Európy:

1. „Európa je kolískou a strážkyňou demokracie“.

2. „Demokracia vďačí za svoju existenciu kresťanstvu. Zrodila sa v deň, keď bol človek povolaný žiť dôstojne svoj pozemský život v osobnej slobode, pre rešpektovanie práv každého a pri praktizovaní bratskej lásky ku všetkým. Nikdy pred Kristom neboli podobné myšlienky takto sformulované.“

3. „Európa si musí vytvoriť dušu.“¹

Robert Schuman mal dlhoročné pôsobenie v kresťanských spoločnostiach a organizáciách najmä v Lotrinsku a Alsasku. „Tieto aktivity mu umožnili vytvoriť si priateľské a trvalé vzťahy s kresťanskými – demokratickými organizáciami a politikmi. Tieto vzťahy sa upevňovali i v čase odboja proti fašizmu, ale hlavne v období povojnovej obnovy Nemecka, keď sa k moci dostali nemeckí kresťanskí demokrati a keď sa nemeckým kancelárom sa stal Konrad Adenauer, s ktorým Robert Schuman udržiaval priateľské

¹ Milan, Čáky: *Schuman a vytváranie európskych štruktúr*, <http://revue.kpol.ff.ucm.sk/archiv/2004/1/Caky1.pdf>

vzt'ahy, vytvorené predovšetkým v rámci štruktúr organizácií kresťanskej demokratickej politiky.”²

Základy kresťanského vnímania „jednoty a rovnosti“ v spoločnosti sú vlastne dané aj tým, že Boh stvoril človeka „na svoju tvár“. Toto biblické podanie poukazuje na zvláštne postavenie človeka v stvorení, keďže človek dostane od Boha slobodnú vôľu a každý človek sa stane pre druhého aj bratom, lebo majú jedného Otca nebeského, Stvoriteľa. Toto biblické učenie podporuje jednotu a rovnosť v spoločnosti a preto z tejto strany môže byť ozajstným partnerom pre demokratické snahy. (V 20-tom storočí cirkvi podporovali občianske hnutia, ktorí boli proti diktatúram a podporovali aj ľudí, ktorí boli prenasledovaní v takýchto režimoch.)³

Na rovnosť a rovnoprávnosť poukazuje aj sám Ježiš aj napr. v evanjeliu Jána vo svojej veľkňazskej modlitbe: „A slávu, ktorú si mi dal, dal som ja im, aby boli jedni, ako sme mi jedno“. (Jn.17,22) Túto jednotu, čo znamená aj rovnoprávnosť v spoločnosti, kresťanstvo hlása pre všetkých ľudí, napr. aj pre ženy, čo pred Novým zákonom vôbec nebolo samozrejmosťou.

Aj samotný pojem „spoločenstvo“ je najviac pochopiteľné iba v kresťanskom prostredí, totiž pôvodné latinské slovo „communio“ (grécky: koinonia) bolo používané v Novej zmluve na označenie kresťanského zboru, ako na spoločnosť svätých. Keď toto kresťanské spoločnosť sa zúčastní na večeri Pánovej, sa vytvára dokonalá jednota medzi veriacimi a s Pánom prostredníctvom svätých symbolov – chlieb a víno, ktoré poukazujú na Kristovu obeť na kríži.

Tento „pojem spoločnosť sa stalo postupne základným a najfrekvencovanejším pojmom v slovníku európskej integrácie od začiatku vytvárania európskej jednoty. Toto slovo nebolo dovtedy politicky determinované. Neznamenalo ani medzinárodný pakt, ani alianciu, ani federáciu či voľné, nezáväzné združenie štátov. Schuman ho preniesol do politických vzt'ahov – z kresťanského náboženstva

² Milan, Čáky: *Robert Schuman a začiatky európskeho spoločenstva*, Štúdiu posudzoval Doc. PhDr. Viliam Končal, Csc.; Slovenská politologická revue: 2/2003 <http://revue.kpol.ff.ucm.sk/archiv/2003/2/cakym.pdf> s. 2-3

³ András, Szerdi: *Kálvin kútjából merítve, Kálvin és a demokrácia*, Debrecen 2009, s. 136-137.

a dal mu nový obsah: išlo o záväzný, pritom však dobrovoľný zväzok štátov, ktoré vyznávali rovnaké hodnoty a akceptovali dohodnuté pravidlá.”⁴

Keď vidíme tieto pôvodné diania a myšlienky okolo budovania jednotnej Európy, môžeme sa spýtať, že kam zmizli tieto fundamentálne princípy, ako sa to mohlo stať, že v dnešnej dobe, - ako to je aj v prípade Lisabonskej zmluvy - tieto poukazy na kresťanské náboženstvo a kresťanské hodnoty už nevidíme.

V preambule Lisabonskej zmluvy môžeme čítať iba veľmi nekonkrétne formulovanie európskeho náboženského dedičstva: „ČERPAJÚC inšpiráciu z kultúrneho, náboženského a humanistického dedičstva Európy, z ktorého sa vyvinuli univerzálne hodnoty nezrušiteľných a nescudziteľných práv ľudskej bytosti, slobody, demokracie, rovnosti a právneho štátu,“⁵

Toto tzv. “náboženské dedičstvo” je tak všeobecné a nekonkrétne na tomto mieste, že človek pod tým môže naozaj všeličo myslieť, od pohanských náboženstiev z čias Rímskej ríše až po súčasnosť. Pri tom aj z teologického, ale aj z filozofického hľadiska tu môžeme nájsť aj vzájomné protirečenia v týchto pojmoch, ktoré sa tu nachádzajú v preambule, ako napr. náboženstvo a humanizmus, alebo práva ľudí a sloboda, rovnosť a demokracia.

Tridsaťročná vojna a jej vplyv na európske spoločenstvo

Po tridsaťročnej vojne (1618-1648), keď európske štáty boli celkom zdevastované, sa objavila idea o návrate k prírode, k humanizmu, k antickým hodnotám a k rímskemu právu. Objavili sa aj otázky spoločenského postavenia človeka, demokracie a vnímania človeka, ako samostatnej bytosti. Tridsaťročná vojna mala na prvý pohľad náboženský charakter a európske národy v tých časoch hľadali východiská z tej situácie, v ktorej sa ocitli “vďaka” aj kresťanskému náboženstvu, ktorá sa rozdelila v časoch reformácie na rímsky katolicizmus a protestantizmus. Vlastným jadrom celej vojny však boli prevažne mocenské a absolutické záujmy Rímskonemeckej ríše a proti nemu povstaných nemeckých kniežat, ale bola to aj

⁴ Milan, Čáky: *Robert Schuman a začiatky európskeho spoločenstva*, Štúdiu posudzoval Doc. PhDr. Viliam Končal, Csc.; Slovenská politologická revue: 2/2003 <http://revue.kpol.ff.ucm.sk/archiv/2003/2/cakym.pdf>/s.24

⁵ *Úradný vestník Európskej únie* C 306/1

vojnou o hegemoniu medzi Habsburskou a Bourbonskou dynastiou. Je zrejmé, že kresťanské náboženstvo, ako sa to stalo aj v iných stáročiach, napr. aj v časoch križiackych vojen, bolo iba z ideologického hľadiska využívané na dosiahnutie mocenských a hospodárskych záujmov jednotlivých štátov, alebo aj panovníckych rodín.

Dve desaťročia po roku 1640 – ako to tvrdí Paul Johnson - boli jedným z najdôležitejších medzníkov v dejinách kresťanstva. Dovtedy sa zdala byť uskutočniteľná idea vybudovania totálnej kresťanskej spoločnosti, ktorá by opatrovala život človeka v jeho všetkých záležitostiach. Davy ľudí boli pripravení aj na vojnu, na masaker, alebo aj na upálenie, aby naozaj realizovali túto kresťanskú spoločnosť. Po vojne a trápenia však prišlo vyčerpanie a pochybnosť; a európske myslenie už bolo unavené v naháňaní nedosiahnuteľných cieľov, a svoju pozornosť obrátilo k snom tohto sveta.⁶

V takejto situácii sa objavila filozofia rozumu, „ktorej ideálom pre akékoľvek poznanie sa stáva matematika, t.j veda, ktorá sa vymyká každej národnej a individuálnej špecifčnosti a ktorá – ako veda, je každému prístupná a pre každého pochopiteľná – má úplne všeobecnú platnosť. Najvýznamnejší filozofovia tohto obdobia boli buď aj sami geniálnymi matematikmi, ako Descartes, Leibnitz alebo Pascal, alebo aspoň ako Spinoza, ktorý svoju myšlienkovú stavbu vybudoval „geometrickým spôsobom“.“⁷

Táto filozofia rozumu a neskôr aj predstavitelia anglického osvietenstva – Locke, Berkley a Hume - otvorili priestor pre revolučné zmeny vo Francúzsku. Najmä po smrti Ludviga XIV. sa začalo zaoberať s anglickou ústavou a spoločenským systémom, anglickou prírodovedou a filozofiou, ktorá nakoniec cez Francúzsko ovplyvnila celý kontinent, a „osvietenstvo sa stalo európskym hnutím“.⁸

Rousseauova teória spoločnosti a jej vplyv na kresťanstvo

Jean Jacques Rousseau predstavuje zvláštny smer francúzskeho osvietenstva. Zrejme aj jeho skromný a jednoduchý život je príčinou toho, že sa distancuje od svojich rovesníkov, ako napr. Voltaire alebo

⁶ Paul Johnson, *A kereszténység története*, Európa Kiadó, Bp. 2005, s. 439.

⁷ Hans Joachim Störig, *Malé dějiny filozofie*, Zvon, Praha 1992, s. 227.

⁸ Hans Joachim Störig, *Malé dějiny filozofie*, s.261.

Montesquieu, ktorí predstavitelia francúzskeho osvietenstva pochádzali z popredných bohatých rodín. To, že Rousseauova filozofia je odlišná od nich, zrejme má korene aj v jeho osobnom živote, ktorý bol „plný rozpormi, vnútornými zápasmi, a vášnivými citmi, bol človekom večne nestálym, hlboko nešťastným, so silnými psychopatickými rysmi“.⁹

Rousseau sa stal oslavovaným autorom so svojím prvým dielom „Rozprava o vedách a umení“, čo napísal na výzvu akadémie v Dijonu, ako odpoveď na súťažnú otázku: „Či pokrok vedy a umenia (od renesancie) prispeli k zlepšeniu mravov?“. Toto dielo, vydané v roku 1750, ho učinilo veľmi oslavovaným autorom.¹⁰ V tomto diele oproti k terajšiemu všeobecnému názoru tvrdí, že „je zbytočné hľadať príčinu tam kde nie je účinok. Tu však je účinok istý. Je tým reálna zvrátenosť. A naše duše sa kazili úmerne tomu, ako sa zdokonaľovali naše vedy a umenie.“¹¹

V týchto myšlienkach môžeme vycítiť aj vtedajšiu skepsu a zlyhanie veľkých náboženských a svetských systémov. Rousseau dokázal vnímať človeka bez zbytočného patetizmu, tak ako je sám sebou. Usudzoval, že človek musí nájsť nejaké východisko sám, alebo pomocou, kooperáciou ostatných ľudí, s ktorými žije spolu v regióne, v jednom štáte. V jeho snahe nájsť riešenie dospel aj k tomu, že človek musí žiť v absolútnej spolupráci aj s prírodou.

Tak oproti francúzskym racionalistom osemnásteho storočia, pre ktorých rozum a vzdelanie boli najvyššími autoritami, hájil Rousseau právo zdravého, prirodzeného citu. Jeho veľá láska k prírode a odhodlaná snaha o reformu mravných a politických pomerov boli dve veci, ktoré sa v ňom prebudili už v mladosti a ktoré sa silne uplatňovali v celom jeho diele.¹²

Keď Voltaire prečítal Rousseauovu Rozpravu o pôvode nerovnosti medzi ľuďmi, napísal mu nasledujúce myšlienky: „Nikto nikdy nevynaložil toľko dôvtipov, aby z nás urobil zvieratá. Keď človek číta Vaše dielo, dostáva chuť liezť štvornožky.“¹³ Avšak pri

⁹ Hans Joachim Störig, *Malé dejiny filozofie*, s. 269.

¹⁰ Hans Joachim Störig, *Malé dejiny filozofie*, s. 269.

¹¹ J.J. Rousseau: Rozpravy, <http://ulozto.cz/xP3Cz3Ks/rousseau-rozpravy-pdf>, s. 53.

¹² Rousseau, Rozpravy; Predmluva, s. 5.

¹³ Hans Joachim Störig, *Malé dejiny filozofie*, s. 272.

jeho jasným odmietavým postojom proti Voltaireovy, ale aj k ostatným osvietenským mysliteľom svojej doby, ktorý verili v rozum a pokrok, majú však aj niečo spoločného. Rousseauove stotožnenie „rozumu“ a „prírody“ je charakteristické pre celé myslenie osvietenскеj doby.¹⁴

Práve tieto črty môžeme pozorovať v jeho azda najvplyvnejšom diele, v Spoločenskej zmluve. Dokáže tu matematickou presnosťou vypočítať to, čo by bolo najvhodnejšie pre ľudí, ako by mala vyzeráť ideálna spoločnosť. Toto dielo môžeme považovať aj ako základný kameň Francúzskej revolúcie. Aj ústava Francúzskej republiky bola konštruovaná podľa vzoru Spoločenskej zmluvy. Heslo „sloboda-jednota-bratstvo“ taktiež čerpalo svoju patetiku z Rousseauvho revolučného zápalu.¹⁵ Keď kráľ Ľudvig XVI. sa poďíval na Rousseauovo a Voltaireovo dielo (v zajatí), vyhlásil, že: „Tieto dva muži priviedli Francúzsko do skazy.“

V Spoločenskej zmluve Rousseau sa dopracuje k poznaniu, že človek je vlastne od prírody dobrým, len samolúbosť a rozdelenie majetku stvorili nerovnosť a spolu s tým aj hriech. Namiesto úprimných citov vstúpilo sebestvo, a bratské dorozumenie bolo vystriedané tiesnivou porobou.¹⁶

V tomto poznaní sa Rousseau jasne oddeľuje od kresťanského učenia, ktoré hovorí, že človek od narodenia je hriešny, zlý a je vhodný na zatratenie, lebo nosí v sebe dedičný hriech, na základe čoho každým dňom len pribúdajú jeho previnenia. To znamená, že potrebuje pomoc na svoju záchranu, potrebuje niekoho, kto by ho dokázal spasit'.¹⁷

Rousseau so svojim „prirodzeným človekom“ vlastne buduje ideu personalizmu, kde v centre pozornosti je sám človek: jeho potreby a jeho individuálne ciele. V jeho taktiež veľmi slávnom diele, v „Emil“-e obhajuje človeka a poukazuje na neho, ako na bytosť ktorá je samostatná, tak má právo na to, aby sa o ňom uvažovalo tak, že má svoju vlastnú osobnosť a má právo na taký blahobyť, čo je schopný dosiahnuť.

¹⁴ Hans Joachim Störig, *Malé dejiny filozofie*, s. 272.

¹⁵ Hans Joachim Störig, *Malé dejiny filozofie*, s. 273.

¹⁶ J.J. Rousseau, *Társadalmi Szerződés*, Bevezetést írta: Radványi Zsigmond, s. 7.

¹⁷ *Heidelbergský katechizmus*.

Človek, ako to uvádza v Spoločenskej zmluve, od prírody by bol schopným vybudovať dokonalú spoločnosť, avšak kvôli nerovnostiam medzi ľuďmi je to nemožné. Rousseau tvrdí, že človek sa narodí slobodným, avšak všade žije v žalároch. Mnohí si myslia, že sú pánmi nad ostatnými, ale vlastne sú ešte viac otrokmi, ako ostatní. Ako došlo k tejto premene? Na túto otázku, tak verím, môžem odpovedať.¹⁸

Jeho slávny výrok práve poukazuje na túto skutočnosť: „První člověk, který připadl na to, aby si ohradil kus půdy a řekl: Toto je moje!, a který našel lidi tak prostoduché, že tomu uvěřili, byl skutečným zakladatelem občanské nerovnosti. Kolik zločinů, válek a vražd, kolik běd a hrůz by býval ušetřil lidstvu ten, kdo by byl vyrval ty kolíky nebo zasypal ten příkop a vzkřikl ke svým bližním: Chraňte se poslouchat tohoto podvodníka! Jste ztraceni, zapomenete-li, že plody země patří všem a země že není ničí.“¹⁹

Práve preto potrebuje človek, aby jeho život bol rozumne usmernený. Potrebuje takú spoločnosť, kde prírodou daná jednota a rovnosť je zakotvená v zákonoch a každý jeden člen takejto spoločnosti sa môže cítiť v bezpečí. Nikto by nemal mať „nadmerné“ požiadavky, s ktorými by chcel dosiahnuť niečo viac, ako ostatní.²⁰

Na základe toho Rousseau nám podáva podrobné odôvodnenie toho, prečo je nutné si uzatvoriť zmluvu medzi členmi v spoločnosti. Táto zmluva sa má podobat' na takú dohodu, ktorú si uzatvoria medzi sebou aj členovia rodiny. Keď deti v rodine sú ešte mladé potrebujú svojich rodičov, aby sa starali o nich. Po detstve sa však skončí tento prirodzený vzťah a je nutné si uzatvoriť vzájomnú dohodu. Rodina je v spoločnosti prvým základným pilierom. Členovia rodiny sa narodili slobodným a rovným, ich vzájomný vzťah je zakotvený v láske medzi nimi. V rodine deti sú vďačné rodičom za ich úsilie za výchovu, čo je viditeľné v tom, že milujú svojich rodičov. V spoločnosti alebo v štáte túto lásku vystrieda potešenie z moci voči poddaným.²¹

¹⁸ J.J. Rousseau, *Társadalmi Szerződés*, s. 18.

¹⁹ http://www.noveslovo.sk/c/Biblia_Francuzskej_revencie_a_priamej_demokracie

²⁰ J.J. Rousseau, *Társadalmi Szerződés*, s. 29.

²¹ J.J. Rousseau, *Társadalmi Szerződés*, s. 19.

Keďže ani jeden človek nemá prirodzenú moc nad ostatnými a keďže ani z násilia nemôže vyplývať právo, tak jediným základom pre zákonnú moc nad ľuďmi môže byť iba zmluva,²² ktorá je platná pre každého. Kto nechce priat túto zmluvu dobrovoľne, nemá ani miesto v spoločnosti.

Ako vidíme Rousseauva snaha je nastoliť takú spoločenskú zmluvu, ktorá by bola základom fungovania spoločnosti. Túto zmluvu každý jednotlivec má poznať, prijať a podľa nej aj žiť svoj poslušný, tejto zmluve podriadený život.

Na druhej strane však aj Rousseau, keď napíše svoje úvahy o ideálnom štáte, kde je ideálna demokracia, vie o tom, že takúto spoločnosť nie je možné vybudovať. Ako on sám hovorí: „...demokraticky by si mohol vládnuť len národ bohů.“²³

Preto je podľa Rousseaua nevyhnutne potrebným prijať „zmluvu“, ktorá by upravovala vnútorný poriadok v spoločnosti. Členovia spoločnosti ich vzájomný vzťah si ustália v tejto zmluve. V tejto zmluve sú podstatné iba tie požiadavky alebo úlohy, ktoré boli odsúhlasené jednotlivými členmi a ktoré sú v súlade s ich povahou a potrebami. Z týchto požiadaviek sú najdôležitejšie osobnosť a vôľa človeka. Morálnym základom v takýchto zmluvách je idea slobody, rovnosti a bratstva.

Ako je to viditeľné, práve pri týchto úvahách o spoločenskej zmluve Rousseau dáva možnosť existencie spoločnosti bez akéhokoľvek náboženstva. V tom čase vo Francúzsku môžeme hovoriť iba o kresťanstve, tak pre neho už vlastne ani neexistuje kresťanská cirkev, alebo biblické učenie, alebo idea kresťanskej spoločnosti. Pre neho „Křesťanství hlása jen otroctví a závistlost. Jeho duch příliš přeje tyranii, než aby z toho vždy netěžila.“²⁴ Na druhej strane však jeho Spoločenská zmluva aj „podporuje náboženské pravidlá podporujúce blaho v spoločnosti, avšak nezaujímajú ju dôsledky v ďalšom posmrtnom živote, pretože suverén nemá kompetencie na onom svete.“²⁵

²² J.J. Rousseau, *Társadalmi Szerződés*, s. 22.

²³ http://www.noveslovo.sk/c/Biblia_Francuzskej_revolutione_a_priamej_demokracie

²⁴ http://www.noveslovo.sk/c/Biblia_Francuzskej_revolutione_a_priamej_demokracie

²⁵ http://www.noveslovo.sk/c/Biblia_Francuzskej_revolutione_a_priamej_demokracie

Táto zmluva, ktorá by bola základným pilierom v spoločnosti už uzatvárajú len ľudia medzi sebou, alebo občania danej spoločnosti. V tomto vzťahu je dôležitý len suverén sám, alebo ten druhý člen spoločnosti, s ktorým spoločne odsúhlasia túto zmluvu. Už nepotrebujú žiadnu vyššiu moc, lebo už všetko dokážu si sami zabezpečiť. Nepotrebujú ani vieru v Boha, lebo Stvoriteľove poslanie bolo iba vytvoriť priestor pre život, stvoriť a umiestniť človeka do prírody, do tohto sveta, kde si môže zariadiť svoj život slobodne, aj bez Neho.

Môžeme sa na to dívať aj tak, že Rousseauova spoločenská zmluva je vlastne „najnovšia zmluva“ po dvoch zmluvách, ktoré sa nachádzajú v Biblii. Ale podstatným rozdielom je to, že biblická stará a nová zmluva je uzatvorená na takom princípe, že na jednej strane je Boh a na druhej strane je sám človek. Pochopiteľne v tomto vzťahu človek je iba stvorením, zmluvu od Pána dostáva ako dar na základe Jeho lásky, čo je mu ponúknutý, čo si môže slobodne prijať na svoju záchranu a vykúpenie z chriečov.

Záver

Na záver by som chcel poukázať na to, že Rousseauov vplyv na európske spoločenstvo je až do dnes viditeľný. Jeho spoločenská teória je aj v súčasnosti základným kameňom v budovaní demokratickej spoločnosti. Ako sme to videli aj pri uzatvorení Lisabonskej zmluvy, v jej preambule, aj dnešná Európska Únia je zakladaná na tých princípoch, ktoré sa zrodili pri napísaní Rousseauvho diela, najmä Spoločenskej zmluvy. Jeho vplyv na kresťanstvo, a kresťanské spoločenstvá vidíme aj v tom, že na základe jeho myšlienok počas Francúzskej revolúcie bolo krvavé prenasledovanie kresťanskej cirkvi, a jej predstaviteľov. Rousseau otvoril svojim dielom aj možnosť vzniku novému tzv. občianskemu náboženstvu. Na základe jeho Spoločenskej zmluvy počas Francúzskej revolúcie pomocou Robespiera došlo aj k vytvoreniu tzv. Najvyššej bytosti – občianskej spoločnosti a štátu, ktorá sa stala aj predmetom náboženského uctievania v revolučných časoch.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- Milan, Čáky: *Robert Schuman a začiatky európskeho spoločenstva*, Štúdiu posudzoval Doc. PhDr. Viliam Končal, Csc.; Slovenská politologická revue 2/2003 <http://revue.kpol.ff.ucm.sk/archiv/2003/2/cakym.pdf>.
- András, Szerdi: *Kálvin kútjából merítve, Kálvin és a demokrácia*, Debrecen 2009.
- Úradný vestník Európskej únie C 306/1: http://bookshop.europa.eu/is-bin/INTERSHOP.enfinity/WFS/EU-Bookshop-Site/sk_SK/-/EUR/ViewPublication-Start?PublicationKey=FXAC07306
- Paul, Johnson: *A kereszténység története*, Európa Kiadó, Bp. 2005.
- Hans Joachim, Störig: *Malé dejiny filozofie*, Zvon, Praha 1992.
- Jean Jacques, Rousseau: *Rozprawy*, <http://ulozto.cz/xP3Cz3Ks/rousseau-rozprawy-pdf>
- Jean Jacques, Rousseau, *Társadalmi Szerződés*, <http://mek.oszk.hu/08800/08879/08879.pdf>
- http://www.noveslovo.sk/c/Biblia_Francuzskej_revolucie_a_priamej_demokracie
- Jean Jacques, Rousseau: *O pôvodu nerovnosti medzi ľidmi*, Praha, Nakladatelství Svoboda 1949.
- Lukáš, Perný: *Biblia Francúzskej revolúcie a priamej demokracie*, http://www.noveslovo.sk/c/Biblia_Francuzskej_revolucie_a_priamej_demokracie
- Milan, Čáky: *Robert Schuman a vytváranie európskych štruktúr*, <http://revue.kpol.ff.ucm.sk/archiv/2004/1/Caky1.pdf>

AURÉLIUS AUGUSTÍNUS A JEHO POZNANIE

Denisa ZEROLA – Adriana JURIŠOVÁ

Abstract: *The aim of our contribution is to draw the reader's attention to significant Christian philosopher and theologian who lived and worked in the middle ages. The middle ages represent a period which lasted for ten centuries and in the course of which several opinions and attitudes were formed which got beyond this era and have been important for our culture up to now. This significant author is Aurelius Augustinus, the representative of the patristic era. Even though he lived and worked more than a thousand years, his works, his thoughts and philosophical-theological conceptions are very close to us up to now. We were shocked when searching for information and founding out that there are actually almost no sources about his life, works and philosophy. If we wanted to penetrate the issue of his philosophy and theology at least partially, we were forced to read most of his genial works. His works were not the easy readings, they can not be read at once; yet the man discovers the unbelievable truths in them and is being sunk into the secrets of theology. We tried not only to refer to his life and era in which he worked, not only to analyze his works; his theory of knowledge was the main issue for us. His works show us his endless love to God who was the main theme of the whole middle ages.*

1 Úvod

Latinský výraz¹ *media aetas* alebo *medium aevum* (medziobdobie) vymysleli v novoveku ako pejoratívne označenie pre obdobie stredoveku, ktoré trvalo od úpadku antiky až po jej znovuoobjavenie v renesancii. Začiatok stredoveku sa najčastejšie datuje rokom 313, keď ediktom milánskym bolo v Rímskej Ríši zrovnoprávnené kresťanstvo s ostatnými náboženstvami. Niekedy sa uvádzajú aj iné roky. Napríklad rok 476 spojený so zánikom Západorímskej ríše alebo rok 529 kedy zatvorili Platónsku Akadémiu. Nejednoznačnosť vládne aj pri datovaní konca stredoveku. Často sa uvádzajú tieto roky a udalosti: rok 1492, keď Krištof Kolumbus objavil Ameriku alebo rok 1452, keď Johann Gutenberg vynášiel kníhtlač. Stredovek predstavuje obdobie, ktoré trvalo desať storočí a v jeho priebehu sa

¹ DRÍZA, J. - DRAGÚŇ, E.: Dejiny filozofie. 2004, s. 109.

sformovali viaceré predstavy, názory a postoje, ktoré prekročili hranice stredoveku a dodnes sú dôležité pre našu kultúru.

Gnosticizmus². Charakteristickým rysom gnosticizmu je dualistická ontológia. Gnostici odlišujú dva večné protikladné princípy, ktoré sú vo večnom boji. Prvými sú hmota - telo, predstavujú svet hmotný. Druhým je duch, ktorý predstavuje svet duchovný. Hmota je princípom zla a temna, duch je princípom dobra a svetla. Zlo vychádza z hmoty, dobro od Boha. Gnostikom nestačí len viera v dobro, treba poznať. Toto prizvukovanie poznania (gnózy), im dalo pomenovanie gnostici. Gnostici však zaujímajú dualistické stanovisko, vydeľujú dve božstvá. Tak riešia problém teodicey (ospravedlnenie Boha za zlo, ktoré je na Zemi). Na jednej strane je všemocný Boh a na druhej jemu podriadený Boh, ktorý stvoril svet. Oproti tomu hlavnou myšlienkou kresťanstva a kresťanskej filozofie je dôsledný monoteizmus. Boh je jediným tvorcom sveta a človeka.

Proti gnosticizmu vystúpili na obranu kresťanského učenia tzv. apologéti – cirkevní otcovia. Pater (otec) bol v helenistickom období čestný titul pre učiteľa múdrosti (resp. pomenovanie pre duchovného). Skúmanie ich učenia sa nazýva patológia a obdobie, v ktorom žili **patristika**³. Patristika zahŕňa obdobie asi od roku 100 až do roku 700. O cirkevných otcoch hovoríme len v súvislosti s nasledovníkmi Ježiša Nazaretského. Ten podľa viery jeho stúpencov (kresťanov) prišiel na Zem ako syn Boží, aby spasil ľudí a svet. Odtedy sa Ježiš uctieva ako Kristus (grécky Chrestos), a preto je centrom problematika postavy Ježiša Krista - christologický problém. Niektorí cirkevní otcovia pôsobili najmä teoreticky, utvárali teóriu. Iní prakticky, šíрили kresťanské názory hovoreným slovom a hľadali nových stúpencov. Všetci však za najdôležitejšie považovali obhajobu (apológiu) kresťanstva a kresťanskej filozofie. Svoju pozornosť zameriavame na Aurélia Augustína, ktorý je najvýznamnejšou osobnosťou patristickej doby a patríl medzi tých, ktorí si zobrali filozofiu ako pomocníčku pri svojich teologických úvahách.

² DŘÍZA, J. - DRAGÚŇ, E.: Dejiny filozofie. 2004, s. 113.

³ DŘÍZA, J. - DRAGÚŇ, E. Dejiny filozofie. 2004, s. 11.

2 Aurélius Augustínus

Aurélius Augustínus zapríčinil obrat filozofie, obrátením človeka do vlastného vnútra. Len vo svojom vnútri nachádzame isté a nemeniteľné pravdy. Rozhodujúcim spôsobom preklenul priepasť medzi filozofiou a náboženstvom. Jeho koncepcia vychádza z myšlienky, že ak filozofi povedali niečo pravdivé a v súlade s vierou, potom nielenže sa niet čoho obávať, ale kresťania by si to mali osvojiť a využiť na osvetlenie svojej viery myslením a svojho rozumu vierou. Sformuloval tak ústredný motív stredovekej filozofie: „pochopte, aby si uveril, a ver, aby si porozumel.“

Aurélius Augustínus (tiež ho nazývame sv. Augustín, Augustín z Hippony) žil a tvoril v čase radikálnych politických premien⁴, ktorých dva vrcholy predstavuje oficiálne uznanie kresťanstva (v roku 380) a postupný rozpad Rímskej Ríše (v roku 395).

Narodil sa v roku 354 v meste Thagaste, v africkej provincii Numídia (severná Afrika) ako syn pohanského otca Patriciusa a kresťanskej matky sv. Moniky. Jeho otec bol statkár a člen mestskej rady. Medzi rodičmi nebol len veľký vekový rozdiel (Patricius bol starší o dvadsať rokov), ale i rozdiel v povahe a vyznaní. Jeho otec bol typický pohan, hlučný, plný temperamentu a milujúci iné ženy. Pravý opak bola jeho matka Monika, kresťanka, ktorej zbraňou na manželove nevery a nálady boli modlitby k Bohu. O otcovi hovoril Augustín veľmi málo, no o svojej matke písal mnoho stránok plných citu a lásky. Môžeme si o nej prečítať v knihe „*Moja matka Monika*, Trnava 1996“. Aj keď sa matka snažila ovplyvniť Augustína kresťanstvom už v detstve, bolo to ťažké. Vo štvrtom storočí bolo kresťanstvo ešte nejednotné a rozdrobené. Prečo ho však už ako malého chlapca nedala pokrstiť? V tom období ľudia verili, že hriech po krste je ťažší ako pred krstom. Preto zvykom sa stalo krštenie v dospelosti, až keď človek dozrel. „*Už v detstve si od matky Moniky osvojil katolícku vieru. Ako dospievajúci túto vieru zanechal, pretože nevidel jej rozumnosť a nechcel také náboženstvo, ktoré by pre neho nebolo aj výrazom rozumu, čiže pravdy. Jeho smäd po pravde bol radikálny a viedol ho ďaleko od katolíckej viery. No zároveň mu jeho radikálnosť nedovolila uspokojiť sa s filozofiami, ktoré nedospievali až k samotnej pravde, nedospievali až k Bohu, ktorý by bol pravým Bohom. Tieto dve stránky, vieru a rozum, nemožno oddeliť,*

⁴ DRÍZA, J. - DRAGÚŇ, E.: Dejiny filozofie. 2004, s. 114.

ani stavať proti sebe, musia ísť vždy spoločne. Ako to po svojej konverzii napísal sám Augustín, viera a rozum sú „dve sily, ktoré nás privádzajú k poznaniu“

2.1 Vzťah pravdy a blaženosti

Augustín sa zaoberal otázkami či chceme byť blažení, kto je vlastne blažený a čo k tej blaženosti potrebujeme... „*Pane Bože pravdy, či sa ti páči azda ten, kto pozná všetky tie veci? Nešťastný človek, ktorý všetko pozná, len teba nepozná. Blažený človek, ktorý teba pozná, i keď všetko nepozná. Kto však pozná to i teba, nie je blaženejší preto, že pozná tie veci, ale preto, že teba pozná a oslavuje Ťa ako Boha a ďakuje ti a nezahlabe do svojich myšlienok.*“⁵ Pravá blaženosť je v poznaní Boha, kto pozná Boha je blažený.

Boh chce, aby ho človek hľadal. Možno ale potom tvrdiť, že kto hľadá Boha, zle žije? Nie! Môže nečistý duch hľadať Boha? Nie! „...*kto má Boha, je blažený.*“⁶ Nakoniec však túto svoju myšlienku pozmenil. „...*každý človek má Boha, lenže nie každý je blažený.*“⁷ Pretože každý človek má Boha, ale len ten, kto ho skutočne hľadá a dobre žije ho má nakloneného a ten je blažený. „*Kto len hľadá Boha, ešte k nemu nedošiel, aj keď dobre žije. Preto nie každý, kto dobre žije, má Boha. Ja sa domnievam, že každý má Boha, ale každý kto dobre žije, ho má priaznivo nakloneného. Kto zle žije, od toho sa Boh odvracia.*“⁸

Blažený je ten, ktorý netrpí nedostatkom. „*Niž obdivuhodnejšie, nič božskejšie sa tu nemohlo povedať lebo niet väčšieho a horšieho nedostatku ako nedostatok múdrosti a komu nechýba múdrosť, tomu nechýba ani nič iné*“⁹ Podľa Augustína, komu nechýba múdrosť, tomu nechýba nič iné. Teda duchovnou biedou nie je nič iné ako hlúposť. Ona je opakom múdrosti, a to takým veľkým, ako je smrť a život, ako biedny a blažený život, to znamená bez čohokoľvek uprostred medzi tým. Lebo ako každý človek, ktorý nie je blažený, je biedny, a človek, ktorý nezomrel, žije, tak každý, kto nie je hlúpy, je zrejme múdry. „...*byť blažený nie je nič iné ako nemať nedostatok, t.j. byť múdry. Ak sa však pýtate čo je múdrosť, nie je ona ničím iným ako mierou ducha.*“¹⁰ Akú inú múdrosť

⁵ Aurélius, A.: Vyznania. 1997, s. 121.

⁶ Augustínus, A.: O blaženom živote, s. 99.

⁷ Tamtiež, s. 102.

⁸ Tamtiež, s. 102.

⁹ Augustínus, A.: O blaženom živote, s. 105.

¹⁰ Tamtiež, s. 106.

však možno nazvať múdrosťou, ak nie múdrosť božiu. Syn Boží je práve tou božou múdrosťou, a preto je zaiste Bohom. Syn Boží je Ježiš Kristus, Augustín verí, že práve on je božou múdrosťou.

Boh je dokonalý, nestrácajúci nič zo svojich vlastností, ktorému k dokonalosti nič neprekáža. Tam je dokonalosť v celku i v jednotlivostiach a Boh je zároveň aj nanajvýš všemohúci. To je blažený život, zbožne a dokonale spoznať, kto nás privádza k pravde, akú pravdu požívame, čo nás spája s najvyššou mierou. Toto je bezpochyby blažený a dokonalý život. Buďme presvedčení, že ak sa budeme usilovať, pevnou vierou, živou nádejou a vrúcnou láskou môžeme k nemu dôjsť. Blažená je iba jedna zem. Zem, do ktorej máme všetci smerovať, duchovná zem.

2.2 Kresťanstvo ako pravé poznanie, ktoré vedie k blaženosti

Podľa Augustína je kresťanstvo jediné pravé náboženstvo, ktoré nás vedie k blaženosti. Keď sa ho budeme pridržať, budeme žiť dobrý a blažený život. Poznanie delí na zmyslové, duchovné a rozumové poznanie. *„Cesta k dobrému a blaženému životu je jedine a výlučne v pravom náboženstve, ktorým sa uctieva a najčistejšou zbožnosťou uznáva za počiatok celej prírody jediný Boh, veď v ňom má celý vesmír svoj počiatok, on ho udržiava, zdokonaľuje a v sebe zabráňa.“*¹¹ Pravým náboženstvom myslel kresťanstvo a je tu zrejmý jeho monoteizmus. Jediný Boh, ktorý stvoril celý svet a všetko v ňom. *„Ak sa tomuto náboženstvu uverí, spôsob života daný do súladu s božými príkazami očistí myseľ a usporiada ju na prijatie duchovných hodnôt. Tie nie sú ani minulé, ani budúce, ale ostávajú stále rovnaké, nepodliehajú nijakej zmene, je to sám jediný Boh, Otec, Syn a Duch svätý. Ak sa táto trojica spozná- pokiaľ je to v tomto živote možné- bez akejkoľvek pochybnosti sa nahladne, že každé rozumové, živočíšne i neživé stvorenie má svoje bytie, pokiaľ ho má, i svoje osobitné vlastnosti od tej istej Trojice- stvoriteľky a ňou je podľa najlepšieho poriadku spravované. Nie azda v takom zmysle, že by časť stvorenia urobil Otec, iný syn a iný Duch svätý, ale tak, že celé stvorenie i ktorúkoľvek jeho časť stvoril Otec skrze Syna pôsobením Ducha svätého. Každá vec totiž, či podstata, bytnosť alebo prirodzenosť, alebo ak s to dá iným výrazom vhodnejšie označiť, má zároveň tieto*

¹¹ Augustínus, A.: O pravom náboženstve, s. 115.

tri znaky: je určitou jednotou, líši sa od iných vecí zvláštnymi vlastnosťami a neprekračuje poriadok vecí.“¹²

Existuje jediný Boh, ktorý nás stvoril na svoj obraz, stvoril nás do jednoty, a pokoja, ktorým zotrávame v jednote. Boh povedal: Staň sa! A skrz Slovo boli všetky veci stvorené podľa svojej podstaty a povahy. V pridržíavaní sa kresťanstva je najistejšia spása, svoje myšlienky máme upierať len k Bohu a treba zabudnúť na nestále veci. Boh všetko stvoril, stvoril celý svet Slovom. Nás sa stvoril na svoj obraz.

Telesnú smrť musíme podstúpiť ako následok prvého hriechu. Hriech prvého človeka bol v tom, že zneužil slobodnú vôľu. „*Prvou chybou rozumnej duše je chcieť robiť to, čo najvyššia a najhlbšia pravda zakazuje. Preto bol človek vyhnaný z raja do tohto sveta, t.j. z večného do dočasného, z bojného do biedneho, z pevného do slabého, teda nie z podstatného dobra do podstatného zla, lebo nijaká substancja nie je zlom, ale z večného dobra do dočasného, z duchovného dobra do telesného, z rozumového dobra do zmyslového, z najvyššieho dobra do najnižšieho. Jestvuje teda určité dobro a duša, keď toto miluje, breší, lebo je nižšie ako ona, preto zlom je sám hriech, a nie tá podstata, ktorú hriešne milujeme.“¹³ Zlom je hriech a nie tá podstata, ktorú hriešne milujeme...to znamená, že hriechom nebol strom, z ktorého Adam odtrhol jablko, ale hriechom bolo prekročenie božieho príkazu. Rozumná bytosť je bez hriechu a podriadená Bohu. „*Každá rozumná duša je nešťastná pre vlastné hriechy alebo blažená pre svoje dobré skutky....každému sa zlom stáva jeho vlastná vina“¹⁴**

2.3 Učenie o predestinácii

U Augustína sa stretávame s učením o predestinácii- o predurčenosti. Ľudské skutky na tomto svete nemajú vplyv na ľudskú spásu, sú výlučne prejavom božej milosti. Boh dá milosť len tomu, komu chce. Adamovým hriechom padlo celé ľudstvo a nemôže si pomôcť. Dedičný hriech je už u novorodeniat a preto tie, ktoré nie sú pokrstené idú do pekla. Človek dospieva ku slobode len v závislosti od boha – spasením – teda opäť až po smrti.. Boh po Adamovom páde predurčil, kto bude zatratený a kto spasený. Všetci ľudia sú zaťažení dedičným hriechom, len Adam sa narodil slobodný

¹² Augustínus, A.: O pravom náboženstve, s. 117.

¹³ Augustínus, A.: O pravom náboženstve, s. 126.

¹⁴ Tamtiež, s. 129.

a bez hriechu, preto hrešia a zomrú, lebo smrť je trestom za hriech. Boh vo svojej milosrdnosti vykupuje ľudí, nie však všetkých., ale podľa predurčenia niektorých vyvolí, iných zavrhnú. Prostredníctvom svojho Syna Ježiša Krista sa Boh stal človekom. To je udalosť, ktorou sa začal proces oddelenia vyvolených od zatratených a Posledným súdom sa tento proces uzavrie. Omilostení vytvoria Boží svet a pozemský svet je určený na zánik. Cirkev ešte nie je Božím svetom, je jeho nedokonalým obrazom, pripravuje ho podľa Božej vôle, zhromažďuje tých, ktorí sú určení na spásu, mimo nej spásy niet. Zdroj viery nie je v Biblii, ale v cirkvi a týmito argumentmi zdôvodnil nevyhnutnosť jej existencie.

2.4 Poznanie o duši

Človek podľa Augustína pozostáva z tela a nadradenej duše. Telo človeka láka k pozemskému svetu a hriechu, je preto smrteľné. Duša je schopná iniciovať smerovanie človeka k Bohu, preto je nesmrteľná. Musí byť nesmrteľná aj z dôvodu odpłaty pri poslednom súde. Duša človeka má síce počiatok, tým je zrod človeka. Ale participuje na božej pravde a večnom rozume Boha. Preto je nesmrteľnou, nehmotnou, mysliacou substanciou. V ľudskej duši rozlišuje tri zložky: pamäť, rozum a vôľu. Táto trojica je obrazom Božskej Trojice, čo mu potvrdzuje, že človek je odrazom Boha. Duša je nezávislá. Nie je vlastnosťou a ani druhom tela. Je nemateriálna. Duša je nositeľom rozumu a vôle. Je nezničiteľná a nesmrteľná. Nesmrteľná je preto, lebo má účasť na večných pravdách. Duša je teda viac ako telo. Poznanie o duši je isté a pevné. No poznanie o tele je pochybné. Nie telo, ale duša poznáva pravého a večného Boha. Treba sa viac starať o dušu ako o telo. Boh stvoril telo i dušu. Telo je však pominuteľné, podlieha pozemským zmenám a premenlivostiam. Duša je však večná, lebo si uvedomuje večné pravdy a tým má účasť na večnosti. Bola stvorená v čase. Po smrti tela duša neumiera, ale žije. Má sa snažiť o to, aby dosiahla ten blažený a večný život, ktorý spočíva v nekonečnom nazeraní na Boha. Duša sa neživí ničím iným ako chápaním a poznávaním vecí. Je zrejmé, že duše vzdelaných sú v istom zmysle väčšie a plnšie ako duše nevzdelaných. Právom hovoríme, že duše nevzdelaných a nekultúrnych sú akoby prázdne a hladné. Aj ich duše sú plné, lenže nerestí a zloby. Je to akási duchovná neplodnosť a hlad.

„*Duša má slobodnú vôľu, Boh totiž pokladá svojich služobníkov za lepších, ak mu slúžia dobrovoľne.*“¹⁵ Základným pojmom jeho etiky je láska, ktorú stotožňuje s vôľou. Boh má radšej ľudí, ktorí ho milujú slobodne a preto im priznáva slobodnú vôľu. Konečným cieľom ľudského snaženia je blaženosť. Človek nachádza orientačné body svojho konania v láske smerujúcej k Bohu. „Miluj a konaj, čo chceš.“ Láska k Bohu je najvyššou cnosťou a zárukou dobrého konania. Rozhodnutie milovať Boha a konať dobro prináleží samému človeku, ktorému Augustinus priznáva slobodnú vôľu. Niekedy sa však ukazuje, že človek nad lásku k Bohu nadradí sebalásku, egoizmus, čo ho privedie k tomu, že koná zlo. Zlo teda existuje vďaka zneužitiu človekom veľkého božieho daru- slobody. Ľudský duch (duša) pozostáva z: rozumu/myslenia (aby som veril v Boha), pamäte a vôle, ktorá sa rovná láske k Bohu (vôľa nadradená rozumu); vôľu nám Boh dal, aby sme ho milovali dobrovoľne.

2.5 Poznanie založené na pochybovaní a myslení

Augustínova filozofia je založená na pochybovaní a myslení¹⁶, o jedinom nesmie človek pochybovať - o sebe samom a sv. láske k Bohu. Pôvodný hriech obmedzil rozum, a preto človek na ceste za pravdou a spásou potrebuje pomoc zjavenia. Viera podľa Augustína, vždy predchádza rozumu a ten ju len spevňuje. Poznanie má dva zdroje. Prvým je priamy kontakt človeka s vonkajším svetom, ale tento zdroj poskytuje len povrchové poznanie a pravdepodobné pravdy. Druhým je poznanie vnútorného sveta, prostredníctvom viery, zjavením, sprostredkované cirkvou. Iba vnútorné poznanie je pravé. Len viera poskytuje skutočné pravdy. Iba na tomto základe je možné skutočné poznanie. Základom poznania je duša a jej osvetlenie cez ilumináciu Boha. Jej poznanie nezávisí od konečného sveta. Duša sama o sebe ešte nie je svetlom, žiari len vďaka svojej účasti na božom svetle, na svetle Božieho rozumu. Boh je garantom poznania. On je večná najvyššia pravda. Pravdy od neho dostávame cez ilumináciu. Cez vieru: „Verím, aby som chápal.“ Nielen zmysly sa môžu myliť, ale i rozum môže pochybiť. Rozum ako negarant pravdivého poznania. Je to Boh, ktorý nám umožnil vlastnú

¹⁵ Augustínus, A.: O pravom náboženstve, s. 122.

¹⁶ DRÍŽA, J. - DRAGÚŇ, E.: Dejiny filozofie. 2004, s. 118.

existenciu. Boha chápe ako najvyššie súcno, ako stvoriteľa všetkého jestvujúceho. Boh je tvorcom sveta a svet je výtvorom boha. Boh usporiadal svet a dal ho do pohybu, stvoril ho z ničoho. Tento svet teda nie je výsledkom slepej náhody, ale je jedinečný a neopakovateľný. To sú základné premisy u Augustína, o ktorých nemôžeme nikdy pochybovať. Augustín chápe Boha neobmedzene, neexistuje nič, čo by predchádzalo jeho vôli, preto je svet stvorený z ničoho (ex nihilo). Tento Bohom stvorený svet má určitú hierarchiu: neoduševnené telesá, ktoré jednoducho existujú, potom rastliny, ktoré existujú a žijú, ďalej živočíchy, ktoré existujú, žijú a zmyslovo vnímajú. Hierarchiu završuje človek, ktorý má navyše aj dušu. „*Kedže nikto nepochybuje o tom, že aj nerozumné bytosti žijú a cítia, nie to je najcennejšie na ľudskom duchu, čím vníma veci zmyslové, ale to, čím je schopný o zmyslových veciach usudzovať.*“¹⁷ Zvieratá majú lepšie vyvinuté zmysly, ale usudzovať o zmyslových veciach je špecifické pre bytosti, ktoré nielen vnímajú, ale aj rozumovo usudzujú. Tri druhy poznávania, ktoré prislúchajú len človeku. **Duchovné, zmyslové a rozumové.** Zmysly neklamú, len oznamujú duchu svoje dojmy, reagujú len na podnety zvonka. Nedostávame zlé informácie od zmyslov, len zle usudzujeme. Na chápanie najvyššej krásy sme vybavení rozumom, nie očami. Chceme rozumieť telesným veciam a vidieť duchovné a to nejde. To najdôležitejšie v poznávaní, je vrátiť sa späť do svojho vnútra, tam je pravda. „*Teda nauč sa poznávať, čo ti najviac vyhovuje, nerychádzaj zo seba, ale sa vráť do seba. Pravda prebýva vo vnútornom človeku. Ak zistíš, že tvoja prirodzenosť je premenlivá, prekročí sám seba, no uvedom si, že tým prekračuješ rozumnú dušu. Teda smeruj tam, kde sa zapaľuje samo svetlo rozumu.*“¹⁸ Máme pochybovať, lebo každý kto pochybuje, je si o predmete svojho poznania istý a smeruje k pravde. „*Kto chápe, že pochybuje, správne chápe a je o predmete svojho poznania istý, má teda istotu o pravde. Teda každý, kto pochybuje o pravde, má v sebe čosi pravdivé, o čom nemusí pochybovať, lebo nič pravdivé nie je pravdivé bez pravdy. Teda o pravde by nemal pochybovať ten, kto môže pochybovať o čomkoľvek.*“¹⁹ Každý človek usiluje o poznanie. Základom poznania je u Augustína vnútorná sebaistota vedomia²⁰. Môžem sa mýliť o veciach

¹⁷ Augustínus, A.: O pravom náboženstve, s. 133.

¹⁸ Augustínus, A.: O pravom náboženstve, s. 141.

¹⁹ Augustínus, A.: O pravom náboženstve, s. 142.

²⁰ DŘÍZA, J. - DRAGŮN, E.: Dejiny filozofie. 2004, s. 118.

vonkajšieho sveta, môžem pochybovať o ich poznaní, ale tým, že pochybujem, uvedomujem si sám seba ako pochybujúcu bytosť. „ Ak sa totiž mýlim, potom som.“ Z toho vyplýva nasledujúce pravidlo poznania. Každý kto si uvedomuje, že pochybuje, uvedomuje si niečo pravdivé a zároveň nadobúda istotu toho, čo si uvedomuje. Jediná istota v každej pochybnosti je to, že vieme, že jestvujeme. Až keď človek nadobúda pochybnosti o sebe samom začína podľa neho filozofické myslenie.(zakladateľ metodické skepsy). Už 1200 rokov pred Descartom objavil „ Cogito ergo sum.“ (Myslím, teda som.). Po obrátení sa na kresťanstvo hľadá dôkazy istoty bytia. Nachádza ich vo vnútri človeka – v myšlení sa. Jeho tézou je: Si fallor, sum – Pokiaľ sa mýlim, som. Ak sa mýlime, tak potom sme. Pretože kto nie je, nemôže sa prirodzene ani mýliť. Aj keby som sa klamal, musel by som byť, aby som sa mohol klamať a teda sa bezpochyby neklamem vo vedomí, že som.

Preto aj celkové poznanie je len poznanie Boha pomocou sebapoznania, t.j. poznávanie vlastnej duše, z čoho vyplýva aj jeho teória „ver, aby si rozumel“ teda bez viery niet poznania²¹.“ . Podľa Augustína: „ Nevychádzaj von, vráť sa späť do svojho vnútra! V ľudskom vnútri prebýva pravdy.“ Človek dospeje k pravde iba pri pohľade do vlastného vnútra, do seba samého. Pravdu nemožno nájsť mimo človeka. Vďaka tomuto obratu do vnútra človeka urobil Augustín zásadný obrat v dejinách filozofie. Človeka nehodnotí ako grécki filozofi (ako súčasť kozmu), ani ako Sokrates (ako konajúceho v spoločnosti). Augustínovi ide o človeka v jeho podstate, ktorú vidí keď sa pozrie do svojho vnútra. Len vo svojom vnútri človek nachádza nevyhnutné a isté pravdy, ktoré platia nadčasovo a individuálne. Napr. princípy logiky a matematiky a pod. Na tie nám nemohla dať podnet žiadna zmyslová skúsenosť, pretože je premenlivá, subjektívna. Tým ukazuje cestu k Bohu. Ak tieto pravdy máme a nepochádzajú zo zmyslov, musia pohádzať od Boha. Tieto pravdy sú nezávislé od vonkajšieho sveta, od zmyslovej skúsenosti. Pravdy sú nám dané vďaka tomu, že vyžarujú (iluminujú) od Boha.

²¹ DŘÍZA, J. - DRAGÚŇ, E.: Dejiny filozofie. 2004, s. 120.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- AURELIUS, Augustínus: O blaženom živote. In: Atologia z diel filozofov, Patristika a scholastika, Bratislava, 1975.
- AURELIUS, Augustínus: O pravom náboženstve. In: Atologia z diel filozofov, Patristika a scholastika, Bratislava, 1975.
- AURELIUS, Augustínus: Proti Akademikom. In: Atologia z diel filozofov, Patristika a scholastika, Bratislava, 1975.
- AURELIUS, Augustínus: Vyznania. Bratislava : LÚČ, 1997.
- BONAVENTURA, Sv.: Jak přivést umění zpět k theologii Váš učitel je jeden, Kristus. Praha : OIKOYMENH, 2003.
- BONAVENTURA, Sv.: Putování mysli do Boha. Praha : KRYSTAL OP, 1997.
- BONAVENTURA, Sv.: Breviloquium. Praha : Vyšehrad, 2004.
- DŘÍZA, Jan. – DRAGÚŇ, Emil.: Dejiny filozofie I. Nitra : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2004.

IBN TUFAYL AND THE RELIGIOUS HUMANISM IN THE ARAB WORLD

Lilla BALÁZS

Abstract: *A few decades before European humanistic thought started to flourish, the Arab world had already known this intellectual movement. However the Islamic philosophy did not contain the term “humanism” at those ages. In the 12th century the prevailing way of thinking in the Arab world can be seen as a substratum (what do you mean by this?) of the European humanistic philosophy.*

Islamic thought applied the Aristotelian and Plutonian philosophy in his own cultural and religious context. The present study seeks to shed light on a small part of this enthralling philosophy, while presenting the life and work of the 12th century Islamic philosopher, Ibn Tufayl. The study reveals part of the Medieval Islamic educational philosophy by analysing Ibn Tufayl’s work, Hayy ibn Yaqzan.

“In the middle ages there was not a swimming board on the Mediterranean Sea, which would not be Muslim.” This sentence from a medieval author can be understood symbolically: Islam surrounded and influenced the basin of Mediterranean Sea and with a flexible scholarship policy and eager seek after knowledge incorporated the area’s folks’ scholarly achievements. And a short time after it transmitted these achievements on a higher level to Europe, North Africa and the Middle-East.¹

During the 11th and 12th century serious intellectual activity developed in the western Muslim countries, in Andalusia and North Africa. Years later this intellectual activity had an extraordinary significance in European philosophical history and it influenced the mystical stream in Islamic world as well.

In the western Muslim world professional philosophy started with Ibn Bajja’s work. Avempace - as the Latin literature refers to him - worded a philosophical protest against worldliness and worked

¹ KÉRI, K. *Nevelésügy a középkori iszlámban*. Pécs: Molnár Nyomda és Kiadó Kft., 2002. 161. p.

out his program: abandonment from the world.² Avempace was the one, who established peripatetic philosophy in Spain.³

Natural science had greater and greater affect on philosophy. Arab philosophy, which was based on Aristotle's philosophy and natural sciences, exceeded the scientific level of Christian Europe at that time. And what is more, it saved and transmitted the acquisitions of classical Greek philosophy.

The 11th century's chief ideologist was Al-Ghazálí (Algazal). He diverged from philosophy and queried the correctness of intellect's and senses' perceptions. He defined this life as a dream and he determined one's aim to fuse with divinity. Knowledge and studies were worthless for him in contrast of enthusiastic belief. He denied causality's principle and the existence of natural law.

Thanks to the effort of Muslim piety and Al-Ghazali's work Arab philosophy developed only in Morocco and Andalusia. Firstly Ibn Bajja rebuted Al-Ghazali's thoughts: "only thoughtful science can lead one to understand his life and active comprehension." Ibn Tufayl did not oppose Al-Ghazali, he rather accepted religious adoration. At the same time he used Al-Ghazali's thought just to separate it from those sciences which are intellectually comprehensible.⁴

The life and work of Ibn Tufayl

Abu Bakr ibn Tufayl, whom the European scholastics called Abubacer, was born in the first decade of 12th century in Wadi Ash (Guadix), a small town in Spain about sixty kilometres northeast of Granada; he died in Morocco in 1185. At that time, the southern part of Spain was under Arab dominion and Andalusia and Morocco were a part of the ascendant Almohad Caliphate. The prosperous commerce there highly affected intellectual life as well: medicine, chemistry, mathematics and astronomy quickly flourished. There were many scientific achievements from those ages which supplied

² GÉCZI, J. et al. *Bevezetés a művelődéstörténetbe*. Veszprém: Pannon Egyetem BTK., 2007. 146-148. Pp.

³ KÉRI, K. *Nevelésügy a középkori iszlámban*. Pécs: Molnár Nyomda és Kiadó Kft., 2002. 161. p.

⁴ *Arab filozófia, Szöveggyűjtemény I*. Piliscsaba: 1997. <http://mek.oszk.hu/03400/03418/03418.htm>

European science for a long time. Ibn Tufayl was the second most important Muslim philosopher in the West, the first being Ibn Bajja.⁵

With the exception of some fragments of poetry, the only extant work of Ibn Tufayl is his philosophical novel about Hayy Ibn Yaqzan. According Tüske László he took his novel's title from Avicenna and he used a narrative form to expound philosophical issues.⁶ His novel has a popular character: it's aim was to present the contemporary theories of natural science, philosophy and theology. He was inspired by his idol's, Ibn Bajja's work: *"Management of the Solitary"*. Ibn Bajja's work conveys the message of how can a man reach the highest level of cognition in the society despite obstructive conditions? Ibn Tufayl proved more: the man far from society is able to reach the same highest level of cognition with the help of his intellectual ability.

Ibn Tufayl's intention was to manifest that revelation and philosophy get to the same truth if philosophy recede from society. Beside this message a kind of utopia can be discovered as well – of course between the frames of medieval philosophy.

The historian, Al Marrákusi in the 13th century described Ibn Tufayl's novel thus it is about the origin of man and mankind. It is true that Ibn Tufayl after the preface first investigated the birth of Hayy ibn Yaqzan. He collected his arguments to support the idea of autogenesis. Although it seems to be a simple thought, it contains a serious truth: Ibn Tufayl believed in the world's material unity. He accepted Empedocles' theory about the four proto-elements (soil, water, fire and air) and added that they can transform into each other. This theory is expressed in his novel as well.

The novel's title is the protagonist's name: Hayy ibn Yaqzan. The title of the novel can be translated as: The Living son of Vigilant. The Living means the man and Vigilant is Allah, "who never sleeps".⁷ The protagonist's name alludes to writer's theory: the man's soul is a part of divinity, so a part of the soul of universe.

⁵ SHAMS C. INATI. *Ibn Tufayl, Abu Bakr Muhammad (before 1110-85)*. Routledge, 1998.

⁶ KÉRI, K. *Nevelésügy a középkori iszlámban*. Pécs: Molnár Nyomda és Kiadó Kft., 2002. 161. p.

⁷ *Allah! There is no god but He, the Living, the Self-subsisting, Eternal. No slumber can seize Him nor sleep.* Throne Verse, is Qur'an 2:255

The narrative itself is about Hayy ibn Yaqzan, who was cast up on a desert island, fostered by a gazelle, and survives. As the baby becomes a child, he is forced by his observations to question his identity and to find out why he is different from other animals.⁸ Hayy ibn Yaqzan demonstrates all the stages of mankind's evolution: regarding to natural sciences and sociology. He began with foraging lifestyle but later he became a hunter. After he domesticates some animals, he reaches the final state of his evolution and he becomes a craftsman. This is that period's Arabic bourgeois ideal.

The protagonist's intellectual development follows the Arabic conception of time. The theory about the stages of cognition was established by Al-Ghazali, and used by medieval philosophers until Nicolaus Cusanus. The stages include sensual cognition, intellectual cognition, cogitating mind, and finally intuition or empathy. By his own efforts, alone, Hayy ibn Yaqzan progressively discovers the natural and physical sciences, as well as philosophy.

According to scholar, Russel: "In the process Hayy acquires not only a systematic mastery of scientific principles, but also awareness of God, the creator, as the embodiment of perfection and total knowledge. With this awareness comes morality. Hayy thus arrives at the ultimate meaning of a human existence which distinguishes man from animals."⁹

With the arrival of Absal, who comes from neighbouring island and is in search of solitude to contemplate God, Hayy ibn Yaqzan learns more about man, society and religious institutions. Absal finds out that what was taught through revealed religion, Hayy discovered by himself, but in pure and more conceptual form. Hayy desires to bring people on Absal's island to a more rational understanding of the revealed truths of their religion, which seem to him to have been corrupted by anthropomorphic symbolism and distorted by concrete images. His attempt is a complete failure. He concludes that in society man need the Law for the social control of their behaviour and that religion provides this required dogmatic authority. In fact for the majority of men prophetic religion is the only source of Truth and

⁸ RUSSELL, G. A. *The 'Arabick' interest of the natural philosophers in seventeenth-century England*. Netherlands: Leiden. 1994. pp. 228

⁹ Ibid. pp. 228

Morality. He returns together with Absal to their contemplative existence.¹⁰

Ibn Tufayl's philosophy as it is presented in his novel

„Placing the importance of its content and contentions aside, Ibn Tufayl's philosophical novel illustrates the workings of its author's mind and the methodology he employed in attempting to dissect the Muslim West in order to, perhaps, resolve the theological debates that divided the Muslim lands apart.“¹¹ „However, *Hayy Ibn Yaqzan* is much more than just a piece of symbolic expression and is regarded as a philosophical discourse which relies greatly on the use of metaphors prompted by Ibn Tufayl's ability to utilise his imaginative literary form.“¹²

Truth is a focal element of the story. “Ibn Tufayl demonstrates the relativity of the meaning of truth by showing the contrary conceptions of Hayy and Absal. Truth is shown to be found only when one reaches an understanding of the existence of God and his role as creator, the existence of the Universe and the eternity of the world. How one arrives at comprehending those concerns relies on the individual's context and surroundings, as demonstrated by the differing environments in which Hayy and Absal lived. From the interaction of those two characters, one can witness the philosophical dialogue between faith and reason and hence understand the instrumentation of religion and the methodology of its application by different people.”¹³

To understand *Hayy Ibn Yaqzan's* philosophical goal, the reader should construct an outline under which a comprehension of the treatise should be achieved. As a result, an important question arises; whether one should start by examining the issue of the existence of God or by answering the question on the eternity of the world.

¹⁰ RUSSELL, G. A. *The 'Arabick' interest of the natural philosophers in seventeenth-century England*. Netherlands: Leiden. 1994. pp. 230

¹¹ MASSOUH, F. *Is the world eternal? What is God's relationship to the world as a creator in Ibn Tufayl's philosophy?*

http://www.mettransparent.com/old/texts/firas_massouh_ibn_tufayl.htm, 2013-09-25

¹² HAWI, S. S. *Ibn Tufayl: On the Existence of God and His Attributes*. In *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 95., No.1. 1975. pp. 59

¹³ MASSOUH, F. *Ibid.*

Regardless of the nature of the world, eternal or not, its existence as an environment is apparent and obvious because of human reception to matter, unlike God, whose existence is not sensed physically. Humans understand their belonging to their surroundings, understand their own existence and therefore understand the existence of the world. After all, the universe is at least an entity which humans can relatively experience.¹⁴ The next step is to understand Cause and Effect, and that is when humans start to question the eternity of the world and the existence of a creator of this world.

The protagonist's intellect and intuition combine in order to recognise that his self and the Universal Self are one and the same.¹⁵ Actually the fusion of Hayy's physical and mystical experiences led him to experience God within his mind and soul. Finally Hayy establishes that God does exist and that it is not whether he exists or not that is important, but how he came to that conclusion via a series of experiences. At this point Hayy starts to question the eternity of the world based on his assumptions that God exists.¹⁶

*"... He is the Cause of all things... If He did not exist, they would not exist. If He were not eternal, they could not have been eternal."*¹⁷

Here, Ibn Tufayl clarifies his disagreement with al-Ghazali by stating that the world's existence and eternity are proportional to God's existence and eternity, however stressing that regardless of that proportionality, the world itself is an effect whereas God is the cause because everything has a cause. Ibn Tufayl emphasises that only God does not have a cause, and from that he deduces that God is bound by neither a physical body nor time.¹⁸

According to protagonist's thought process, the universe is created by God but nevertheless is eternal like God. If the world is eternal in time then it is not bound by it and therefore not bound by space either. Ibn Tufayl here presents two conflicting arguments

¹⁴ HAWI, S. S. *Ibn Tufayl: On the Existence of God and His Attributes*. In Journal of the American Oriental Society. Vol. 95., No.1. 1975. pp. 63

¹⁵ HAWI, S. S. *Islamic Naturalism and Mysticism*. Netherlands: Leiden., 1974. pp. 233

¹⁶ Ibid. pg. 227

¹⁷ Arab filozófia, Szöveggyűjtemény I. Piliscsaba:1997. <http://mek.oszk.hu/03400/03418/03418.htm>

¹⁸ GOODMAN, L. E. *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan*. California, Los Angeles: Gee Tee Bee., 1996. pp 82-83

about the world, one that stated that the world is eternal while the other maintained that it is an effect which is subject to change and is corruptible.¹⁹

Hayy practiced meditation in order to see the Necessarily Existent by means of isolating himself from his sensory perceptions and trying to abolish his dependency on his bodily organs.²⁰ Finally he comprehends that what brought him his awareness of God were not his sense organs but rather his true self, which, like God, was non-corporeal.²¹

„It is important to make a connection between three things that are presented by Ibn Tufayl: a) God, who is immaterial, non-contingent and self-caused, b) The world, which is eternal but created by God, and itself a cause which is responsible for the containment of non-eternal physical bodies, c) True self, by which one can apprehend the Necessarily Existent, is possessed by a physical being and caused to develop by that physical being's bodily senses. Apprehending the Necessarily Existent means to apprehend the world as well as God, since the world as Ibn Tufayl stated was necessarily created by God.“²²

Ibn Tufayl's novel is based on the adoption of pantheism as a doctrine. Therefore it supports the totality of God and that in existence there is nothing just God.

The novel's effect

Ibn Tufayl believed that soul exists forever and so does the material. That is one of the most important parts of Ibn Tufayl's philosophical theory. At this period the mystical precept about fading into divinity was acceptable. He explained religion just with enthusiasm, so without logical arguments.

No wonder that in the 15th century the Italian renaissance philosophers, for example Pico della Mirandola and Cusanus, taught the mystical empathy with the same aim and outcome.

¹⁹ HAWI, S. S. *Ibn Tufayl: On the Existence of God and His Attributes*. pp. 60

²⁰ GOODMAN, L. E. *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan*. pp 117

²¹ HAWI, S. S. *Ibn Tufayl: On the Existence of God and His Attributes*. pp. 92

²² MASSOUH, F. *Is the world eternal? What is God's relationship to the world as a creator in Ibn Tufayl's philosophy?* http://www.mettransparent.com/old/texts/firas_massouh_ibn_tufayl.htm, 2013-09-25

Ibn Tufayl separated theology from any other sciences and in this way he gave opportunity for real scientific investigation. This separation of theology and natural sciences is featured in his work as well. He did it because Muslim piety persecuted philosophy at that time. Finally Ibn Rusd, Ibn Tufayl's follower explained his master's theory: not just the method of cognition is different in sciences and theology but also the truth they are searching for. This comprehension built up a protection for sciences and philosophy from religious persecution.

Ibn Tufayl's novel was very popular in his age and it remained in several manuscripts. Even though the novel is a philosophical treatise it does not contain rhymes, quibbles and flowers of rhetoric which were typical for academic studies at those ages.

In the 17th century, during the bourgeoisie the story of Hayy ibn Yaqzan was rediscovered. Firstly in England, in 1671 professor Edward Pococke translated Ibn Tufayl's work into Latin. The title of the Latin publication is very meaningful: "Philosophus autodidactus". Soon several English translations followed the Latin one, the most well-known was published in 1711 by Ockley, under the title: *The Improvement of Human Reason*.

The novel also had a profound effect on literature. Ibn Tufayl's philosophical theory was honoured as an intellectual tradition. Daniel Defoe knew well the novel's plot and used it for his novel, Robinson Crusoe. Jean Jacques Rousseau's "Emile" confirmed that nature and the natural mind is able to raise a perfect personality.

In certain respects Ibn Tufayl's novel can be understood as a prototype of educational novels that feature returning to nature. The author shows in detail how experience via the senses starts a process of natural development which gradually transforms the vacuous mind of the infant into the subtle complexity of a mature intellect.

The novel conveys the message of man's excellence, how human reason, unaided by society and its conventions or by religion, can achieve scientific knowledge, preparing the way to the mystical or highest form of human knowledge.

BIBLIOGRAPHY

- Arab filozófia, Szöveggyűjtemény I. Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 1997. <http://mek.oszk.hu/03400/03418/03418.htm>
- GÉCZI, J. et al. Bevezetés a művelődéstörténetbe. Veszprém: Pannon Egyetem BTK., 2007. 391 pp. <http://mek.oszk.hu/07400/07453>
- GOODMAN, L. E. *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan*. California, Los Angeles: Gee Tee Bee., 1996. 264 pp. ISBN 10: 0917232291
- HAWI, S. S. *Ibn Tufayl: On the Existence of God and His Attributes*. In *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 95. No.1. 1975.
- HAWI, Sami S. *Islamic Naturalism and Mysticism*. Netherlands: Leiden., 1974. ISBN 90 04 03812 4.
- HOURLANI, G. F. "The Principal Subject of Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan". In *Journal of Near Eastern Studies*. The University of Chicago Press., 1956.
- KÉRI, K. Nevelésügy a középkori iszlámban. Pécs: Molnár Nyomda és Kiadó Kft., 2002. 207 pp. ISBN 963 641 922 1
- MASSOUH, F. *Is the world eternal? What is God's relationship to the world as a creator in Ibn Tufayl's philosophy?* http://www.mettransparent.com/old/texts/firas_massouh_ibn_tufayl.htm, 2013-09-25
- RUSSELL, G. A. *The 'Arabick' interest of the natural philosophers in seventeenth-century England*. Netherlands: Leiden. 1994. 320 pp. ISBN 9004098887 9789004098886.
- SHAMS, C. INATI. *Ibn Tufayl, Abu Bakr Muhammad (before 1110-85)*. Routledge, 1998. <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H030.htm> , 2013-09-25

REALISM OF PERSONALIST VISION OF MARRIAGE: LEGAL-CANONICAL COGITATIONS

Andrzej PASTWA

Abstract: *Annotation: Among undeniable achievements of Karol Wojtyła-Pope John Paul II – a tireless advocate of personalism in his Love and Responsibility work, or in his memorable Wednesday Catechesis, entitled: Man and Woman He created Them – is elaboration of a coherent, (“integrated”), personal-institutional optics about viewing the issue of marriage. And which is not without a significance, is that its consistent affirmation, decides that the perception of the marital “unity of the two” is placed within the integral truth about a human person.*

I. „Here is man in all his truth...”¹

The annual, interdisciplinary, canonist *Giornate Canonistiche Interdisciplinari* conferences held at the Papal Lateran University since 2006, are proof of unprecedented cooperation between the Faculty of Canon Law and the Faculty of Philosophy of a given institution of higher learning. The chief originator and organizer of *Giornate Canonistiche*, a respected expert in the field of Canon Law Theology, Paolo Gherri², came to recognize the thesis of the then Dean of the Faculty of Philosophy prof. Antonio Livi: „There is no other metaphysics than personalism”³, as a leading idea and joining element of the first two conferences⁴. In this Étienne Gilson’s follower’s

¹ IOANNES PAULUS II, *Litterae encyclicae “Redemptor hominis”* [4 III 1979], [further: RH], n. 14.

² See P. GHERRI, *Lezioni di Teologia del Diritto canonico*, Roma 2004; see also E. MOLANO, *La teología del derecho canónico, nueva disciplina*, *Ius canonicum* 46 (2006), pp. 485-519. It is worth noticing that the original input of the Italian canonist into the development of the mentioned branch, arises on the basis of sharp criticism of the “Munich School” assumptions (with its founder Klaus Mörsdorf and some prominent representatives, such as Eugenio Corecco, Antonio Maria Ruco Varela, Remigiusz Sobański and Gianfranco Ghirlanda).

³ A. LIVI, *Metafisica del Diritto e costruzione dei rapporti giuridici*, *Apollinaris* 79 (2006), p. 131.

⁴ *Categorialità e trascendentalità del Diritto. Atti della Giornata Canonistica*

opinion, in modern times, after the Second Vatican Council, nobody can question the axiom, that any thought about Man-a subject to Law becomes ingrained in the hermeneutical “horizon” of values and meaning of a human person (its axiological significance), transcendence and full autonomy in relation to any other creation being part of our reality. The above-mentioned, important epistemological, methodological assumption, defines an adequate perspective of legal thinking in the metaphysical/personalist dimension. The legal relation – as Antonio Livi states it – must always be perceived as a sub-category of interpersonal relation within a much wider range of ethical relation⁵. The “ethical relation” indeed becomes a “legal situation” only after the appearance of certain conditions and factors, “legitimizing” the protection of a certain person⁶.

Following these assumptions and following the example of Paolo Gherri, we must clearly specify the necessary initial premise for further analyses: the Law, and in our case the Canon Marriage Law, constitutes the par excellence anthropological reality (*il Diritto è un’esperienza autenticamente antropologia*)⁷. And if so, then the emphasis in our thinking about the titular institution of marriage, in its proper personalist conveyance, must be on the right perception of the phenomenon of the human person. For, it does not suffice to construct a discourse merely around the term of *persona humana*, as it is known that even today certain anthropological concepts aspiring to be called Christian (and formed within the field of Catholic theology), have in no way been affected by the spirit of the Council

Interdisciplinare, ed. P. GHERRI, Roma 2007; *Diritto canonico, Antropologia e Personalismo. Atti della Giornata Canonistica Interdisciplinare*, ed. IDEM, Roma 2008.

⁵ See V. DE PAOLIS, *Fondamento etico del diritto*, in: *Matrimonium et ius*, J.E. VILLA AVILA, C. GNAZI, Città del Vaticano 2006, pp. 1-30.

⁶ *Il rapporto giuridico è una sottospecie del rapporto interpersonale. [...] Su questo rapporto di base, che è il rapporto etico, [...] s’innestano conseguentemente rapporti più specialistici, quelli che appunto chiamiamo «giuridici». [...] L’intenzione del Legislatore, la sua «voluntas», la sua «intention», non basta difatti perché tutti sappiano che chi ha cura della comunità per il bene comune ha stabilito quelle norme. Che cosa si intenda per bene comune è certo dipendente dalle circostanze. [...] Ma che un bene comune esista a fondamento del Diritto, questa è affermazione di senso comune: da ciò dipende allo stesso modo il compito della Metafisica, di riconoscere un tale fondamento e di svolgere un’adeguata critica del Diritto affinché la costruzione di cui esso consta rimanga sempre coerente al fondamento suddetto – A. LIVI, *Metafisica del Diritto...*, pp. 132-133.*

⁷ P. GHERRI, *Diritto canonico, Antropologia e Personalismo*, in: *Diritto canonico...*, p. 641-642.

aggiornamento. It is this phenomenon that John Paul II, a great teacher of personalism⁸, referred to in his address to the Roman Rota in 1995: “It is not enough, then, to appeal to the human person and the person’s dignity without first endeavoring to form an adequate anthropological vision, which, on the basis of reliable scientific findings, remains anchored in the fundamental, principles of the perennial philosophy and is illumined by the vivid light of Christian Revelation”⁹. A serious error found in concepts which we are free to call reductionist ones, is an evident lack of realism which signifies ignoring the existential dimension of a person in his/her substantiality and uniqueness. Yes, it is frequently under the pretext of faithfulness to the traditional (thomistic) doctrine, that the still today incomplete, which, practically means, false image of personae humanae, together with the amputated, constitutive historical-cultural dimension of each personal esse and agere, is smuggled. Was Pope Wojtyła, who focused then on designing his own positive, “humanistic” pontificate in his Redemptor hominis encyclical („a man is the way for the Church”¹⁰), not inspired by, among others, the idea of erasing this error? Are not distinctive, his memorable words: not inspired by, among others, the idea of erasing this error? Are not distinctive, his memorable words: “Accordingly, what is in question here is man in all his truth, in his full magnitude. We are not dealing with the «abstract» man, but the real, «concrete», «historical» man. We are dealing with «each» man, for each one is included in the mystery of the Redemption and with each one Christ has united himself for ever through this mystery”¹¹.

After a quarter of century, out of the mouth of the same Pope, a luminary of humanism, towards the end of his pontificate, came a

⁸ See A. PASTWA, “Przymierze miłości małżeńskiej”. Jana Pawła II idea małżeństwa kanonicznego, Katowice 2009.

⁹ Non è sufficiente richiamarsi alla persona umana e alla sua dignità, senza essersi prima sforzati di elaborare un’adeguata visione antropologica, che, partendo da acquisizioni scientifiche certe, resti ancorata ai principi basilari della filosofia perenne e si lasci insieme illuminare dalla vivissima luce della Rivelazione cristiana – IOANNES PAULUS II, *Allocutio ad Romanae Rotae indices* [10 II 1995], AAS 87 (1995), p. 1014, n. 3 (the quoted English version – http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1995/february/documents/hf_jp-ii_spe_19950210_roman-rotae_en.html)

¹⁰ RH, n. 14.

¹¹ RH, n. 13.

statement tying together the whole, rich de matrimonio magisterium, especially the one whose addressees were canonists and church tribunal judges: “an authentically juridical consideration of marriage requires a metaphysical vision of the human person and of the conjugal relationship. Without this ontological foundation the institution of marriage becomes merely an extrinsic superstructure, the result of the law and of social conditioning, which limits the freedom of the person to fulfil himself or herself”¹².

II. Marriage “in a vision of authentic personalism...”¹³

Among undeniable achievements of Karol Wojtyła-Pope John Paul II – a tireless advocate of personalism in his *Love and Responsibility* work¹⁴, or in his memorable Wednesday Catechesis, entitled: *Man and Woman He created Them*¹⁵ – is elaboration of a coherent, (“integrated”), personal-institutional optics about viewing the issue of marriage. And which is not without a significance, is that its consistent affirmation, decides that the perception of the marital “unity of the two” is placed within the integral truth about a human person.

Yes, indeed, John Paul II’s return to the “roots” of humanity in applying a proper *in extenso* anthropology in scholarly and pastoral thinking about this unique *communio personarum*, helps stay away from hazardous obstacles of “harmful formalism” as well as “pragmatic minimalism”¹⁶, but which is of the highest importance, simultaneously allows us to discover the true objective-deontological value of marital love. It is here, in my opinion¹⁷, that Karol Wojtyła-

¹² *Una considerazione autenticamente giuridica del matrimonio richiede una visione metafisica della persona umana e della relazionalità coniugale. Senza questo fondamento ontologico, l'istituzione matrimoniale diventa mera sovrastruttura estrinseca, frutto della legge e del condizionamento sociale, limitante la persona nella sua libera realizzazione* – IDEM, *Allocutio ad Rotam Romanam habita* [29 I 2004], AAS 96 (2004), p. 352, n. 7 (the English version – http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2004/january/documents/hf_jp-ii_spe_20040129_roman-rot_en.html)

¹³ IDEM, *Allocutio ad Romanae Rotae praelatos auditores* [27 I 1997], AAS 89 (1997), p. 488, n. 4.

¹⁴ K. WOJTYŁA, *Love and Responsibility*, transl. H.T. WILLETTS, New York 1981.

¹⁵ JOHN PAUL II, *Man and Woman He created Them. A Theology of the Body* 1,2-4, transl. M. WALDSTEIN, Boston 2006.

¹⁶ IDEM, *Allocutio ad Romanae Rotae praelatos auditores* [27 I 1997], p. 489, n. 5.

¹⁷ See A. PASTWA, *Prawne znaczenie miłości małżeńskiej*, Katowice 1999.

John Paul II's thinking about marriage reaches its climax: a selfless and well-wishing – a benevolent one (*amor benevolentiae*), constitutes the subject of obligation in marriage.

Pope Benedict XVI offered support for this thesis in his Rota addresses of 2007 and 2011, when referring to the above-mentioned John Paul II's cycles of catecheses "on human love in the divine design", he twice uttered the same words addressing lawyers and employees of the church judiciary system: "With regard to the subjective and libertarian relativization of the sexual experience, the Church's tradition clearly affirms the natural juridical character of marriage, that is, the fact that it belongs by nature to the context of justice in interpersonal relations. In this perspective, the law is truly interwoven with life and love as one of the intrinsic obligations of its existence"¹⁸. In the first of these addresses, the Pope specified that a true legal anthropology of marriage can only be constructed around the – fully, personally perceived – dual unity of the human couple: "Every marriage is [...] the result of the free consent of the man and the woman, but in practice their freedom expresses the natural capacity inherent in their masculinity and femininity. [...] And the essential juridical character of marriage is inherent precisely in this bond which represents for the man and for the woman a requirement of justice and love from which, for their good and for the good of all, they may not withdraw without contradicting what God himself has wrought within them"¹⁹.

It is not surprising that in the quoted enunciation, Pope Ratzinger, with such a solicitude refutes "to the subjective and libertarian relativization of the sexual experience the subjectivist and individualist relativism of the sexual experience". For, visible with the naked eye is the threat for the truth about marriage posed by the aggressive presence of, let us call them – anti-personalist²⁰ thoughts

¹⁸ BENEDICTUS XVI, *Allocutio ad Tribunal Rotae Romanae in inauguratione Anni Iudicialis* [27.01.2007], AAS 99 (2007), p. 90 (the English version – http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2013/january/documents/hf_benxvi_spe_20130126_rota-romana_en.html); IDEM, *Allocutio ad sodales Tribunalis Rotae Romanae* [22 I 2011], AAS 103 (2011), p. 109.

¹⁹ IDEM, *Allocutio ad Tribunal Rotae Romanae in inauguratione Anni Iudicialis* [27.01.2007] p. 89.

²⁰ See „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich”. *Afirmacja osoby ludzkiej odpowiedzią nauk teologicznych na ideologiczną uszurpację genderyzmu*, ed. A. PASTWA, Katowice 2012.

within the sphere of social-cultural ideas. Without hesitation, questioned is the possibility of marital personal gift-giving and questioned is what is connected with it, namely the formation of the genuine reciprocity in *matrimonio*²¹. Meanwhile, the Council *Gaudium et spes* constitution (1965), followed by the Code of Canon Law (1983) and Code of Canons of the Eastern Churches (1990), define marriage as a partnership (*consortium*) of the whole of life, in which a man and a woman mutually give and accept each other²². It is not coincidentally that John Paul II in his deep, personalist teaching, with such a consistence emphasized that the foundation upon which a new “marital covenant of love”²³ arises, cannot be anything else, but the authentic gift of a person²⁴. It is true that a man and woman (husband and wife) as any personal subject, remain free-autonomically decide about themselves (as *personae sui iuris*). This, still, means that their essential quality is the non-transferability of their individual beings (*alteri incommunicabilis*).

And indeed, „in the natural order it makes no sense to speak of a person giving himself or herself to another, especially if this is meant in the physical sense. That which is personal is on a plane where there can be no giving of the self, and no appropriation in the physical sense. The person as such cannot be someone else’s property, as though it were a thing”²⁵. Paradoxically what is impossible in the order of nature (in the physical sense) becomes possible in the order of love (in the moral sense). Yes, this “structural” inalienability and untransferability of persons-spouses in their “self-possessing” and “self-mastery”, does not signify their confinement in themselves, but on the contrary, expresses their ontical openness and readiness for the marital “gift of themselves”²⁶. It is the betrothed love that, in a

²¹ Cf. K. WOJTYŁA, *Love and Responsibility*, pp. 84-88; C. CAFFARRA, *Matrimonio e visione dell'uomo*, Quaderni Studio Rotale 2 (1987), p. 40.

²² VATICAN COUNCIL II, *Pastoral Constitution on the Church “Gaudium et Spes”* [further: GS], n. 48; CIC, can. 1055 § 1, can. 1057 § 2; CCEO, can. 776 § 1, can. 817 § 1.

²³ JOHN PAUL II, *Apostolic Exhortation “Familiaris Consortio”* [22 XI 1981] [further: FC], n. 11.

²⁴ IDEM *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae Tribunalis Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos coram admissos* [28 I 1982], AAS 74 (1982), pp. 451-452, n. 6.

²⁵ K. WOJTYŁA, *Love and Responsibility*, p. 96.

²⁶ IDEM, *O znaczeniu miłości oblubieńczej (Na marginesie dyskusji)*, *Roczniki Filozoficzne* 22 (1974) no. 2, p. 166.

way, “forcibly detaches” the spouses from their natural inviolability and inalienability. „It makes the person want to do just that – surrender himself/herself to another, to the one he/she loves. The person no longer wishes to be its own exclusive property, but instead to become the property of that other. [...] What might be called the law of *ekstasis* seems to operate here: the lover «goes outside» the self to find a fuller existence in another. In no other form of love does this law operate so conspicuously as it does in betrothed love”²⁷. Thus, contrary to what the subjective anti-personalism claims, a man and woman are capable of forming their love-bound reciprocity (communion-bound “we”)²⁸, whereas the marriage unity (*totius vitae consortium*) featuring “wholeness”, finds its ultimate foundation in a mutual-total and definite-personal gift of the loving each other persons.

And it is here, that reveals its power and potential, the phenomenon of love as goodwill²⁹, which in the anthropological, theological and legal sense, constitutes the true and let us add this: durable foundation of the interpersonal marriage reality. Contrary to the so-called “free relationships”, built upon shaky feelings and inconstant psychophysical attractiveness, and because of these, deprived of the foundation of internal consistency-marriage finds its basis in true love, i.e. in a kind of love that affirms the person³⁰, as far

²⁷ K. WOJTYŁA, *Love and Responsibility*, pp. 125-126.

²⁸ Cf. *ibid.*, p. 85.

²⁹ “Goodwill is the same as selflessness in love: not «I long for you as a good» but «I long for your good», «I long for that which is good for you». [...] Such love does more than any other to perfect the person who experiences it, brings both the subject and the object of that love the greatest fulfilment” – *ibid.*, pp. 83-84.

³⁰ *Jeśli u podstaw dynamicznej struktury osoby leży fundamentalne «prawo daru» – człowiek, stając się darem dla innych, najpełniej staje się sobą – to jest czymś oczywistym, że o autentyczności każdej osobowej więzi z «drugim» (aż po więź oblubieńczą małżonków) decyduje miłość. Tu myśl antropologiczna K. Wojtyły znajduje swe naturalne dopełnienie w refleksji etycznej. Emblematycznym tego wyrazem pozostaje często przezeń powoływana – będąca zarazem swoistym mottem dzieła Miłość i odpowiedzialność – treść normy personalistycznej: «osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość». [...] Afirmacja drugiej osoby «dla niej samej» może się dokonywać tylko dzięki miłości życiwej (amor benevolentiae). Miłość w tym znaczeniu, tj. należna osobie miłość w sensie właściwym, zarówno jako postawa (bene-volentia), jak i wypływający z niej czyn (bene-ficentia), realizuje prawdziwe dobro «drugiego». Charakterystyczne jest tu nie tyle pragnienie drugiej osoby jako możliwej odpowiedzi na własną ontyczną niepełność, ile pragnienie, by spełniło się – rozpoznane «sercem» w przeżyciu miłującego –*

as the mutual gift of the spouses themselves, that they give to each other³¹. Such love and only such love, reveals its immanence in the “partnership of the whole of life”. „A love that is due” (John Paul II’s term), constitutes within this communion a commitment that is not only moral but rigorously juridical³².

We can already see, looming out, an answer to the question why John Paul II emphasized that the authentic love, creating relations, at the ontical and existential-dynamic level, between spouses and between parents and children, relations that in their essence remain relations of justice, is a legally relevant reality³³. Consequently, the act of marital covenant between a man and woman (*consensus matrimonialis*), being in its essence an act of marital love covenant³⁴ – or in other words an act of oath in which they offer to each other, exclusive, indissoluble and fruitful love³⁵ – constitutes a legal love bond³⁶.

It is difficult not to notice that within such a designed anthropological-ethical horizon, we can see the very core of the marital personalist concept being revealed: it is a human person, “carrying” its ontical attribute: *bonum personae*³⁷ – simultaneously as an object and subject of marital consent. Only the hereby perspective, allows us to properly and realistically³⁸ identify the crucial contents of a marriage covenant in the love-bound undertaking by the whole

wewnętrzne piękno osoby (verum). W efekcie druga osoba będzie kochana, i to już nie ze względu na posiadane przymioty, które przecież może utracić, lecz z racji tajemnicy, jaką jest sama w sobie – z racji jej powołania do pełni dobra (bonum), powołania do pełni istnienia – A. PASTWA, “Przymierze miłości małżeńskiej”...., pp. 37-38.

³¹ Cf. *ibid.*, pp. 39-41.

³² IOANNES PAULUS II, *Allocutio ad Romanae Rotae praelatos auditores* [21 I 1999], AAS 91 (1999), p. 625, n. 5.

³³ IDEM, *Allocutio ad Romanae Rotae praelatos auditores* [27 I 1997], p. 487, n. 3.

³⁴ See A. PASTWA, „Przymierze miłości małżeńskiej”...., pp. 111-201.

³⁵ IOANNES PAULUS II, *Allocutio ad Romanae Rotae praelatos auditores* [21 I 1999], pp. 624-625, n. 4.

³⁶ IDEM, *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae Tribunalis Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos coram admissos* [28 I 1982], p. 450, n. 3.

³⁷ *Matrimonium [...] non potest habere alium finem quam bonum personarum* – U. NAVARRETE, *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II. Momentum iuridicum amoris coniugalitatis*, Roma 1994², p. 130.

³⁸ Cf. BENEDYKT XVI, *Allocutio ad sodales Tribunalis Romanae Rotae* [29 I 2009], AAS 101 (2009), p. 127.

person³⁹ and in the specified in this way-potentially overall dynamics⁴⁰ of a marital interpersonal relation.

III. “It is characterized by a sound realism...”⁴¹

“In a vision of authentic personalism, the Church’s teaching implies the affirmation that marriage can be established as *an indissoluble bond* between the persons of the spouses, a bond essentially ordered to the good of the spouses themselves and of their children”⁴². The hereby important statement made by John Paul II in 1997, not only constitutes the core of one of the most important post-council addresses made by Popes to the Roman Rota, but it also enriches the introduction to the *Dignitas connubii* instruction of 2005, regulating the work of diocesan and inter-diocesan tribunals, with a special procedure applied for cases of nullity of marriage⁴³. No wonder the quoted statement as well as the whole address attracted excessively numerous commentators⁴⁴. Indeed, they could not have

³⁹ Cf. G. DELÉPINE, „*Communio vitae et amoris coniugal*is”. *Le courant personnaliste du mariage dans l’évolution jurisprudentielle et doctrinale de la Rote 1969-1980*, *Revue de droit canonique* 33 (1983), p. 52.

⁴⁰ Cf. P.A. BONNET, *Nel segno dell’uomo: diritto e scienza nell’economia del matrimonio canonico*, *Quaderni Studio Rotale* 5 (1990), pp. 11-16.

⁴¹ IOANNES PAULUS II, *Allocutio ad Romanae Rotae praelatos auditores* [27 I 1997], p. 488, n. 4.

⁴² *In una prospettiva di autentico personalismo, l’insegnamento della Chiesa implica l’affermazione della possibilità della costituzione del matrimonio quale vincolo indissolubile tra le persone dei coniugi, essenzialmente indirizzato al bene dei coniugi stessi e dei figli* – *ibid* (the English version

– http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1997/documents/hf_jpii_spe_19970127_rota-romana_en.html).

⁴³ PONTIFICAL COUNCIL FOR LEGISLATIVE TEXTS, *Instruction to be observed by diocesan and interdiocesan tribunals in handling causes of the nullity of marriage “Dignitas connubii”* – http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/intrptxt/documents/rc_pc_intrptxt_doc_20050125_dignitas-connubii_en.html; cf. A. PASTWA, „*Przymierze miłości małżeńskiej*”..., p. 262.

⁴⁴ J. CARRERAS, *Commento al discorso di Giovanni Paolo II al Tribunale della Rota Romana in occasione dell’apertura dell’anno giudiziario*, *Ius Ecclesiae* 9 (1997), pp. 774-782; W. GÓRALSKI, *Wzrost prawny małżeństwa i jego wymiar osobowy. Przemówienie papieża Jana Pawła II do Roty Rzymskiej 27 I 1997 r.*, *Ius Matrimoniale* 2 (1997), pp. 95-100; I. GRAMUNT, *Reflections on Marriage as a Juridical and Interpersonal Relationship*, *Monitor ecclesiasticus* 125 (2000), pp. 601-624; H. HEINEMANN, *Die Ansprache Papst Johannes Pauls II. vom 27. Januar 1997 vor der Römischen Rota*, *De processibus matrimonialibus* [further: DPM] 4 (1997), pp. 237-239; U. NAVARRETE, *Commentarium ad allocutionem*

missed the fact that the Pope purposefully “sealed” the original thought about “juridical consequences of the personalist aspects of marriage”⁴⁵ with a *par excellence* realistic vision⁴⁶.

What does, then, this realism of the personalist vision of the canonical marriage manifest itself in? Does it not contradict the idealism attributed, certainly erroneously, to the phenomenon of the authentic human love? In a commentary to the quoted Rota address, a renowned Polish canonist, Wojciech Góralski remarks that: “This vision features sound realism in terms of freedom of a human person, placed between limitations and determinants of the human nature burdened with sin and between help from the ever-sufficient Divine Grace. From this perspective, within typical Christian anthropology, we can find the awareness of the need for sacrifice, acceptance of penitence and the awareness of the need for struggling as indispensable elements of the reality so that we could remain faithful to our duties”⁴⁷. The same author states that it would be a mistake to promote an idealized (unrealistic) model of interpersonal relations of the spouses, in which a common difficulty in the spouses’ way towards a full mutual integration would justify their inability to begin their marital duties. After all, for declaring the inability of the fiancées to express a true act of marital consent (contracting a marriage covenant), we should not require what exceeds the abilities of most people. For, the point is not to apply a sort of pragmatic minimalism, but a realistic vision of a human person with his/her dynamics of development, i.e. put into effect thanks to its own “ontical stock” (abilities, talents, supernatural gifts, etc.), calling a future spouse to

Ioannis Pauli II ad praelatos et officiales Rotae Romanae, die 27 ianuarii 1997 habitam, Periodica de re canonica 86 (1997), pp. 368-385;

⁴⁵ IOANNES PAULUS II, *Allocutio ad Romanae Rotae praelatos auditores* [27 I 1997], p. 486, n. 2.

⁴⁶ “The personalist aspect of Christian marriage implies *an integral vision of man* [...] **It is characterized by a sound realism** in its conception of personal freedom, placed between the limits and influences of a human nature burdened by sin and the always sufficient help of divine grace. This view proper to Christian anthropology also includes an awareness of the need for sacrifice, for the acceptance of suffering and the struggle as indispensable realities for being faithful to one’s duties [underl. – A.P.]” – p. 488, n. 4; cf. BENEDYKT XVI, *Allocutio ad sodales Tribunalis Romanae Rotae* [29 I 2009], p. 127-128.

⁴⁷ W. GÓRALSKI, *Walor prawny małżeństwa...*, p. 98.

making his/her own autonomic, responsible choices: through his/her own efforts and with the aid of Grace⁴⁸.

Realism of the personalist *matrimonium canonicum* idea is not only narrowed down to enhancing the appreciation of marital love. It suffices to say that emphasizing the dignity of a human person and showing the role of the ethical-structural *amor/caritas* principle as chief guidelines of the contemporary non-abstract comprehension⁴⁹ of the “nature” of the marriage institution⁵⁰, always refers to a particular man-woman marital covenant, perceived through the prism of the “encounter” of two freedoms, which means updating the *matrimonium facit partium consensus, qui nulla humana potestate suppleri valet* principle⁵¹. Pedro-Juan Viladrich, a renowned expert touches the heart of the matter when he names the “domain of freedom”, connected with the constitutive moment of marriage contracting as a domain for acts of one’s own and inviolable personal auto-determination of the subject. In the individual dimension, essential is an act of power of a person, capable of initiating in himself/herself, his/her own biographical self-realization; in the dimension of a community, essential is their mutual act of a man and woman, of constituting, in accordance with their own sexual complimentary characters, their marital co-identity for the here and now⁵².

Such a perception of the marital *communio personarum* bears all the features of the adequate anthropology that was promoted in the Papal *magisterium*. We can see it clearly in the original description of the marital consent (*matrimonium in fieri*) and description of the marriage itself (*matrimonium in facto esse*) by the authorship of the quoted Spanish canonist. He initially states that the joining of two marital wills is the spouses’ “own act”. Then he adds: *Decir que es un «acto*

⁴⁸ Ibid., pp. 98-99.

⁴⁹ Specified “in the beginning”, through God the Creator’s design, the contents of a marriage covenant act are being assimilated within the current socio-cultural context – J.M. SERRANO RUIZ, *L’ispirazione conciliare nei principi generali del matrimonio canonico*, in: *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*, Bologna 1991², p. 42.

⁵⁰ A. PASTWA, *Il matrimonio: comprensione personalistica e istituzionale*, Ius Ecclesiae 25 (2013) pp. 211-231.

⁵¹ CIC, can. 1057; CCEO, can. 817.

⁵² P.-J. VILADRICH, *Comentario al c. 1095*, in: *Comentario exegetico al Código de Derecho canónico*, ed. Á. MARZO, J. MIRAS, R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, vol. III/2, Pamplona 2002³, pp. 1216–1217.

propio» significa subrayar que se trata del «acto de señorío o soberanía» con el que la persona humana, en sí y por sí, dispone sobre sí misma. En el consentimiento matrimonial hay un acto de donación recíproco de sí mismos, como varón y mujer conyugables, por parte de ambos contrayentes. La soberanía sobre este acto propio se extiende, abarcándolos, desde el inicio del proceso de formación de la voluntad matrimonial en cada contrayente particular, hasta el momento de la manifestación conjunta y unánime del consentimiento en el mismo acto de contraer. [...] Ninguna otra potestad y voluntad puede suplir la exclusiva soberanía de la voluntad de los contrayentes ni a lo largo del proceso de su formación, ni en el momento de su manifestación»⁵³.

Seeing such a refined, meticulous about details, presentation, of the dynamic *fiery* profile of the marriage union, the more realistic seems the image of the marriage as such. It is here in the first place, that the socio-cultural dimension of the *consortium totius vitae*⁵⁴ looms – a communion constructed around a common life project, the objective contents of which are an integrated pursuit of the spouses' good as well as desire for procreation and education of offspring. In Pedro-Juan Viladrich's opinion, marriage is a biographical co-identity, based on binary, sexual structure of two people. This co-identity of the spouses, if it is truly desired in its full extent, is exclusive between them (unity) and existing for their lifetime, as it contains their whole co-biography which is irrepeatably unique (indissolubility)⁵⁵.

⁵³ P-J. VILADRICH, *Comentario al c. 1103...*, p. 1409. Legally effective marital consent is based on the assumption that the sine qua non condition of consensual capability of the newlyweds has been met: *La capacidad consensual es aquel grado de posesión de sí y de los propios actos proporcionado para dotar al acto de contraer matrimonio de aquella libre voluntariedad racional que requiere la donación y aceptación recíprocas de sí, en cuanto varón o mujer, dirigida a constituir un consorcio de toda la vida ordenado al bien conyugal y a la procreación y educación de los hijos* – IDEM, *Comentario al c. 1095...*, p. 1220.

⁵⁴ CIC, can. 1055 § 1; CCEO, can. 776 § 1.

⁵⁵ P-J. VILADRICH, *Comentario al c. 1095...*, p. 1216. This realistic picture of the marital *communio personarum* is also exhibited by the, based on the same philosophical assumptions, description of the right for contracting marriage (*ius connubii*): *El matrimonio es una realidad natural primaria, a la que inclina la propia naturaleza humana en su condición de varón o mujer; y, por ser natural, la capacidad de fundar y vivir el matrimonio ha de estar al alcance de cualquier persona humana, simplemente por serlo. De ahí que casarse sea objeto de un derecho natural, de uno de los llamados derechos humanos o fundamentales propios de toda persona humana: el «ius connubii».* No tendría sentido alguno suponer que pueda existir una clase de personas humanas que, sin padecer ninguna circunstancia anómala que lo explicase, tuvieran por estado normal la carencia del ejercicio del «ius connubii», esto es, fueran «normalmente» incapaces de fundar el matrimonio – *ibid.*, pp. 1252-1253.

* * *

Let us use, for the summary of these remarks, the words of Pope Benedict XVI's address to the Roman Rota in the year 2011, whose inspiring *splendor veritatis* illuminates the pastorally important domain of the canonical preparation for marriage⁵⁶: „It should never be forgotten, however, that the immediate objective of this preparation is to promote the free celebration of a true marriage, that is, the constitution of a bond of justice and love between the spouses, characterized by unity and indissolubility, ordained for the good of the spouses and for the procreation and upbringing of their offspring, and which among baptized people constitutes one of the sacraments of the New Covenant. This preparation does not address an extrinsic ideological message to the couple, nor, still less, does it impose a cultural model; rather, the engaged couple are put in a position to discover the truth of a natural inclination and a capacity for committing themselves which they bear inscribed in their relational entity as man-woman”⁵⁷.

⁵⁶ *Miłość i odpowiedzialność – wyznaczniki kanonicznego przygotowania do małżeństwa*, ed. A. PASTWA, M. GWÓŹDŹ, Katowice 2013, p. 11.

⁵⁷ BENEDICTUS XVI, *Allocutio ad sodales Tribunalis Rotae Romanae* [22 I 2011], pp. 110-111.

ADRESÁR PRISPIEVATEĽOV

Mons. prof. ICDr. Cyril VASIL SJ, PhD.

Kongregácia pre východné cirkvi, Vatikán

Mons. SEODr. Milan LACH SJ, PhD.

Gréckokatolícka archieparchia Prešov

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

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

prof. PhDr. Zlatica PLAŠIENKOVÁ, PhD.

Univerzita Komenského v Bratislave

Filozofická fakulta

ks. prof. dr hab. Andrzej PASTWA

Uniwerytet Śląski w Katowicach

prof. PhDr. Ján ŠLOSIAR, CSc.

Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici

Fakulta humanitných vied

prof. dr hab. Krzysztof WIECZOREK

Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego

Dr. h. c. PhDr. Teodor MÜNZ, CSc.

Na úvrati 37, 821 04 Bratislava

doc. PhDr. Milovan JEŠIČ, PhD.

Univerzita P. J. Šafárika v Košiciach

Filozofická fakulta

doc. Mgr. Kamil KARDIS, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

doc. PaedDr. ThDr. Róbert SARKA, PhD.

Katolícka univerzita v Ružomberku

Pedagogická fakulta

dr inż. Alina Maria BASAK

Wyższa Szkoła Handlowa w Radomiu

dr Dorota BIS

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wydział Nauk Społecznych – Instytut Pedagogiki

ks. dr Stanisław CADER

Akademia Techniczno-Humanistyczna Bielsko-Biala

PhDr. Dušan HRUŠKA, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

dr Barbara KIEREŚ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

Instytut Pedagogiki

Ing. Jaroslava KMECOVÁ, PhD.

Ústav sociálnych vied a zdravotníctva bl. P. P. Gojdiča v Prešove,

Vysokej školy zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety v Bratislave

dr Piotr MAGIER

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

JCDr. PaedDr. Jozef MARČIN, PhD.

Právnický inštitút Katolíckej univerzity v Ružomberku

PhDr. Katarína MAYEROVÁ, PhD.

Univerzita P. J. Šafárika v Košiciach

Filozofická fakulta

dr Bożena SIDOR-PIEKARSKA

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

Instytut Pedagogiki

ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

ThDr. Peter VANSÁČ, PhD.

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

Ústav sociálnych vied a zdravotníctva bl. P. P. Gojdiča v Prešove

PaedDr. Adriana JURIŠOVÁ

Katolícka univerzita Ružomberok

Pedagogická fakulta

PaedDr. Denisa ZEROLA

Katolícka univerzita Ružomberok

Pedagogická fakulta

Mgr. Lilla BALÁZS

Univerzita J. Selyeho v Komárne

Reformovaná teologická fakulta

mgr Anna GĘBALSKA-BEREKETS

Instytut Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Mgr. Attila PALCSÓ

Univerzita J. Sebeho v Komárne

Reformovaná teologická fakulta

mgr Justyna SYTA-KIERASIŃSKA

Międzynarodowe Gimnazjum i Liceum Meridian