

**FILOZOFICKO-ANTROPOLOGICKÉ
PREDPOKLADY VÝCHOVY
V PERSONALISTICKEJ FILOZOFII**



**DUŠAN HRUŠKA – RADOVAN ŠOLTÉS – PAVOL DANCÁK
(eds.)**

Prešov 2011

FILOZOFICKO-ANTROPOLOGICKÉ PREDPOKLADY VÝCHOVY V PERSONALISTICKEJ FILOZOFII

VEDECKÍ GARANTI KONFERENCIE:

Mons. prof. PhDr. ThDr. Stanislav STOLÁRIK, PhD.
prof. ThDr. Jozef JARAB, PhD.
prof. ATH dr hab. Wiesław WÓJCIK
prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.
PhDr. PaedDr. Jozef JURINA, PhD.

VEDECKÍ REDAKTORI – EDITORI:

prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.
PhDr. Dušan HRUŠKA, PhD.
ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

RECENZENTI:

Mons. prof. PhDr. ThDr. Stanislav STOLÁRIK, PhD.
prof. PhDr. Paweł CZARNECKI, PhD.
dr hab. Krzysztof ŚLEZIŃSKI

KONFERENČNÝ VÝBOR:

PhDr. Dušan HRUŠKA, PhD.
ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.
dr Marek REMBIERZ
Mgr. Ivana VAJDOVÁ
Mgr. Tomáš PEŠEK

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

© Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta.
Katedra filozofie a religionistiky.

ISBN 978-80-555-0350-9

FILOZOFICKO-ANTROPOLOGICKÉ PREDPOKLADY VÝCHOVY V PERSONALISTICKEJ FILOZOFII

Personalistická filozofia vniesla do dejín ľudského myslenia nový pohľad na človeka. Veľký dôraz sa položil na fenomén medziľudských vzťahov, ktoré podľa personalistov tvoria základné východisko pri plnohodnotnom sebapoznaní a rozvoji ľudskej osoby. Vzťah Ja – Ty však neostáva len v antropologickej rovine, ale sa necháva preniknúť transcendentnou dimenziou, ktorá sa prejavuje v etickom kontexte. Skúsenosť s bezpodmienečným Božím prijatím človeka sa stáva vzorom pre prehľbovanie vzájomnej úcty a lásky v medziľudských vzťahoch.

Aktuálne výzvy globalizovaného sveta sú spojené s problémami človeka a s jeho výchovou k hodnotám. Potreba výchovy a vzdelávania patrí k podstate človeka (*Homo educandus et educabilis*) a je podmienená konkrétnymi kultúrnymi, historickými a životnými situáciami. Cieľom konferencie je predstaviť originálny filozofický a antropologický kontext výchovy v reflexii personalistickej filozofie ako kritický príspevok k simplicitnému odmietaniu hraníc a limitov.

*Medzinárodná vedecká konferencia je súčasťou projektu
WDCC/USA/35 3/09 .*

Vedúci riešiteľ projektu: Prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.

OBSAH

<i>Amantius AKIMJAK</i> FILOZOFLA KULTÚRY PODĽA LUBLINSKEJ FILOZOFICKEJ ŠKOLY	6
<i>Wiesław WÓJCIK</i> PERSONALISTYCZNA PEDAGOGIKA RODZINY JANA PAWŁA II.	15
<i>Jozef JURINA</i> PROBLÉM NORMATÍVNOSTI V ETIKE A SÚČASNÝ RELATIVIZMUS	25
<i>Peter FOTTA</i> SPOR O HRANICE ŠKOLSKÉJ VÝCHOVY Historicko-filozofická analýza	34
<i>Milan FULA</i> AKTUÁLNOŠŤ UNIDUÁLNEJ ANTROPOLÓGIE PRE EDUKÁCIU	47
<i>Anna FIDELUS</i> MIEJSCE PERSONALIZMU W PROCESIE RESOCJALIZACJI WIEŹNIÓW	60
<i>Daniel DEMOČKO</i> NÁČRT PERSONALISTICKEJ KONCEPCIE MANŽELSTVA A SEXUALITY U DIETRICHA VON HILDEBRANDA A KAROLA WOJTYŁU - ZÁKLAD MODERNEJ VÝCHOVY K MANŽELSTVU A PRAVDIVÝM VZŤAHOV	72
<i>Pavol DANCÁK</i> SLOBODA AKO NÁDEJ VO FILOZOFII ROMANA GUARDINIHO	81

<i>Andrej SLODIČKA</i> ROMANO GUARDINI AKO PEDAGÓG STOROČIA V REFLEXII LADISLAVA HANUSA	90
<i>Justyna TRUSKOLASKA</i> THE PHILOSOPHICAL IDEA OF THE PERSON AND HIS DEVELOPMENT IN ETHICAL PERSONALISM AS THE BASIS OF UPBRINGING	105
<i>Tomáš GERBERY</i> PERSONALISTICKÉ KONOTÁCIE V DIELE FRIEDRICH A NIETZSCHEHO	111
<i>Mirosława GAWĘCKA</i> APLIKACJA PERSONALIZMU JAKO „IMMANENCJI OSOBY” DO PRAKTYKI PRACY SOCJALNEJ ZORIENTOWANEJ NA WSPIERANIE CZŁOWIEKA W SYTUACJI KRYZYSU JEGO TOŻSAMOŚCI.....	119
<i>Magdalena ŁUKA</i> ROZWÓJ OSOBY A WSPÓLNOTA.....	132
<i>Dušan HRUŠKA</i> ČLOVEK VO SVETE BEZ ESENCIÍ.....	142
<i>Radovan ŠOLTÉS</i> PROBLÉM MOCI V INTERPERSONÁLNÝCH VZŤAHOCH	152
<i>Aleksy KOWALSKI</i> ASPEKT SOCJALNY UBOSTWA I BOGACTWA W KOŚCIELE STAROŻYTNYM	165

FILOZOFIA KULTÚRY PODĽA LUBLINSKEJ FILOZOFICKEJ ŠKOLY

Amantius AKIMJAK

Úvod

Každý národ, a dokonca i skupina, má svoju kultúru, svoje hodnoty, prostredníctvom ktorých komunikuje, ale taktiež z nich a pre ne žije. Kultúra sa nám podľa Marka Rupnika javí ako „organické tkanivo hodnôt a významov, vďaka ktorým sa tieto hodnoty komunikujú, budujú a uskutočňujú”.¹ Otázkou kultúry sa zaoberajú rozličné vedné odbory; a to z pohľadu sociologického, pedagogického, psychologického, historického, atď.

Náš slovenský národ sa stal členom rodiny národov Európskej únie. Vstúpil do nej spolu so svojou kultúrou, ktorá chce byť hodnotou obohacujúcou iné kultúry. To môžu zrealizovať iba ľudia, ktorí sa zamýšľajú nad životom a dokážu taktiež iných povzbudiť k tomu, aby sa nehanbili za svoju skutočnú kultúru, ba práve naopak, aby ju propagovali.

Problém kultúry

Koncepciu filozofie kultúry je potrebné chápať v kontexte jej vnímania Lublinskou filozofickou školou, ktorá vznikla a rozvíja sa na Filozofickej fakulte Katolíckej univerzity Jána Pavla II. v Lubline. Čelným predstaviteľom tejto školy je páter profesor Mieczysław Albert Krąpiec, ktorý sa narodil v roku 1921 roku v Berezowici Malej pod Zbaražem. Gymnázium navštevoval v Tarnopole. V roku 1939 vstúpil do Rehole dominikánov. Študoval filozofiu na Dominikánskom kolégiu v Krakove a na Katolíckej univerzite v Lubline. V roku 1946 získal doktorát z filozofie na Angelicu. Od roku 1968 bol profesorom KUL (Katolíckí Uniwersytet Lubelski – Katolícka univerzita v Lubline), v období, ktoré bolo pre Poľsko ťažkým, bol rektorom tejto vysokej školy (1970-1983). Je tvorcom a majstrom Lublinskej filozofickej školy, autorom mnohých významných diel z oblasti filozofie (metafyziky), ktorej predmet, cieľ a metóda sú chápané vo vzťahu k najlepším tradíciám klasickej filozofie (Aristotela a Tomáša Akvinského). Bol členom Poľskej akadémie vied (PAN), PAU, Európskej akadémie vied a Pápežskej akadémie sv. Tomáša. Boli mu udelené čestné doktoráty na University of Toronto, na Univerzite v Leuvene a na

¹ M. I. RUPNIK, *Otázka kultúry*, In: J. Špidlík, *Spiritualita, formácia a kultúra*, Refugium Velehrad - Roma, Velehrad 1995, s.145.

Pedagogickom inštitúte v Tarnopole.² Vo svojej práci nadviazal na diela lublinských filozofov, ku ktorým patria Idzi Radziszewski, Jacek Woroniecki, Antoni Szymański a Józef Iwanicki. Spomínaní autori okolo seba sústredili veľkú skupinu žiakov, spomedzi ktorých treba spomenúť arcibiskupa Stanisława Wielgusa, Adama Rodzińskiego, Stanisława Kowalczyka, L. Dyczewského, A. Dzinbu, W. Granata, R. Ingardena a iných.

Svoje konštatovania o filozofii kultúr chcem podoprieť dielami pátra Mieczysława Alberta Krapca. Z nich vyberám najmä tie, ktoré sa týkajú kultúry. Sú to diela: U podstaw zrozumienia kultury,³ Kultura i intencjonalność,⁴ Człowiek w kulturze,⁵ Człowiek – kultura – uniwersytet⁶, U podstaw cywilizacji życia i cywilizacji śmierci,⁷ Zrozumienie człowieka⁸ a iné. Využijem taktiež diela autorov, ktorí s pátrom Mieczysławom Albertom Krapcom spolupracovali, písali o ňom a o jeho filozofii. Sú to: Henryk Kiereś,⁹ Andrzej Maryniarczyk,¹⁰ Stanisław Janeczek,¹¹ Włodzimierz Dlubacz¹², Bogdan Czuprin¹³ a iní.

Okrem toho – pre porovnanie – chcem taktiež spomenúť tých autorov, ktorí o filozofii kultúry písali na Slovensku. Sú to okrem iných Ladislav Hanus,¹⁴ Pavol Janáč,¹⁵ Břetislav Kafka¹⁶ a v zahraničí N. Capaldi,¹⁷ A. David¹⁸ a ďalší.

² Por.: M. KURDZIALEK, *Ojciec Mieczysław Albert Krapiec - rektor KUL w latach 1970-1983*, „Przegląd Uniwersytecki” 7 (1995) nr. 3 (35) s.10-12.

³ M. A. KRAPIEC, *U podstaw rozumienia kultury*, „Dziela XV”, Lublin 1991.

⁴ M. A. KRAPIEC, *Kultura i intencjonalność*, w: Tamże, *Ja - człowiek*, „Dziela IX”, Lublin 1991, s.235-260.

⁵ M. A. KRAPIEC, *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1996.

⁶ M. A. KRAPIEC, *Człowiek - kultura - uniwersytet*, Wybór i opracowanie A. Wawrzyniak, Lublin 1982.

⁷ M. A. KRAPIEC, *U podstaw cywilizacji życia i cywilizacji śmierci*, w: UŻTKE, Lublin 1994, s.52-55.

⁸ M. A. KRAPIEC, *Zrozumieć człowieka*, w: Tenże, *Człowiek - kultura - uniwersytet*, Wybór i opracowanie A. Wawrzyniak, Lublin 1982, s.288-299.

⁹ H. KIEREŚ, *Służyć kulturze*, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 1998; Tenże, *Sztuka wobec natury*, „Gutenberg - Print”, Warszawa 1997; Tenże, *Spór o sztukę*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.

¹⁰ A. MARYNIARCZYK, *Rozmowy o metafizyce z M. A. Krapcem*, Lublin 1997.

¹¹ S. JANECEK, *Filozofia na KUL-u, nurty, osoby, idee*, Lublin 1998.

¹² W. DŁUBACZ, *O kulturę filozofii*, Polihymnia, Lublin 1994; Tenże, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992.

¹³ B. CZUPRIN, *Z perspektywy filozoficznego rozumienia kultury*, w: R. Jaworski - A. Koseski, Kościół i kultura, Płock - Pultusk 1996, s.122-124.

¹⁴ L. HANUS, *Rozprava o kultúrnosti*, Spišská Kapitula 1991; Tenże, *Človek a kultura*, Bratislava 1997; Tenże, *Kostol ako symbol*, Bratislava 1995.

¹⁵ P. JANÁČ, *Človek a kultura*, v: tenže, *Cesta k člověkovu - antropologie*, Spišská Kapitula 1996, s.47-57.

¹⁶ B. KAFKA, *Kultura rozumu a vůle*, Ars Stigmy, Bratislava 1992.

Vo svojom príspevku chcem odpovedať na nasledovné otázky: Čím je podľa koncepcie Lublinskej filozofickej školy kultúra a čím je civilizácia a aký je medzi nimi rozdiel? Aké oblasti kultúry Lublinská filozofická škola spomína? V akom vzťahu sú umenie a kultúra s pravdou, mravnosťou a náboženstvom?

Vo svojom príspevku som nútený obmedziť sa len na tie diela, ktoré tu uvádzam. Hoci z Lublinskej filozofickej školy pochádza omnoho viac prác, dostal som sa iba k niektorým.

V prvej časti priblížim charakter Lublinskej filozofickej školy. Následne sa budem zaoberať koncepciou filozofie v tejto škole a najmä jej predmetom, metódou a cieľom. Potom sa pokúsím odpovedať na otázku, čo to je kultúra a aké sú jej ciele. Ďalej spomeniem zdroje kultúry a jej štruktúru a potom nasledujú súčasť kultúry: veda, morálka, náboženstvo a umenie. Na záver chcem hovoriť o jednote kultúry.

Lublinská filozofická škola (Lubelska szkoła filozoficzna)

Lublinská filozofická škola na KULe zohrala významnú úlohu v tom, že vytvorila a ďalej rozvíjala originálnu formu existenciálneho tomizmu, najmä v oblasti ontológie a filozofickej antropológie. Najvýznamnejším predstaviteľom tejto filozofie bol páter M. A. Krapiec a jeho žiaci Marzaniarczyk, B. Czupryn a ďalší. Pre filozofiu na KULe mali veľký význam výskumy v oblasti metodológie filozofie a vzťahov logiky ku filozofii. Túto oblasť rozvíjal S. Kamiński, J. Kalinowski, J. Iwanicki, A. B. Stępień, S. Majdański, J. Herbut, S. Kiczuk, A. Bronk, N. Zegleń a v súčasnosti v tomto diele pokračujú M. Lechniak, P. Garbacz, B. Czernecka a ďalší.

Ďalšou dôležitou etapou na filozofii KULu bolo vytvorenie mediavistickej školy pod vedením S. Swiezawskiego a jej ďalší rozvoj prostredníctvom M. Kurdzialka a M. Gogacza. V súčasnosti túto oblasť najviac rozvíjajú najmä K. Wójcik, S. Wielgus, I. E. Zieliński, M. Ciszewski, J. Judycka, A. Kijewska, S. Janeczek, W. Bajor a ďalší. Filozofickí mediavisti na KULe uskutočnili taktiež výskum v oblasti indickej a čínskej filozofie. Výskum viedol F. Tokarz a neskôr v ňom pokračoval L. Cyboran a v súčasnosti v ňom pokračuje M. S. Zieba i P. Sajdek.

Antropologický a etický výskum na KULe inicioval ešte Karol Wojtyła, ktorý sformuloval istú verziu personalizmu. Táto vízia personalizmu predstavuje spojenie ontológie v chápaní existenciálneho tomizmu a filozofie subjektu v chápaní klasickej fenomenológie. Filozofia náboženstva a metodológia náboženských vied budovaná S. Z. Zdybickou a jej žiakmi,

¹⁷ N. CAPALDI, *Human Knowledge*, New York 1969.

¹⁸ A. DAVID, *La Cybernetique et l'humain*, Paris 1965.

napr. W. Dłubaczom zo strany metafyziky a zo strany semiotiky a metodológie vied A. Bronkom, J. Herbutom, A. Lekkou - Kowalik. Fenomenológia na filozofii KULu je podobne ako v Krakove skúmaná najmä prostredníctvom filozofie R. Ingardena prostredníctvom A. B. Stepieňa, S. Judyckeho, J. Wojtysiaka a ďalších. V ostatných rokoch bola na KULe budovaná filozofia komunity, spoločnosti, politiky a práva. (H. Kiereś, A. Kość a ďalší).

Filozofia kultúry podľa Lublinskej filozofickej školy

Podľa Lublinskej filozofickej školy je nevyhnutným kontextom ľudského života kultúra utvorená samotným človekom. On totiž nie je schopný žiť tak ako zvieratá v prírodnom prostredí, ktoré našiel, lebo dynamická podstata ľudskej existencie vrátane potreby zdokonaľovania sa človeka, si vyžaduje špecifickú akúsi kultúrnu kolísku, v ktorej sa človek môže realizovať ako človek a teda biologicky prežiť a duchovne sa rozvíjať¹⁹. A tak v jeho koncepcii filozofie predmet, cieľ a metóda sú chápané vo vzťahu k najlepším tradíciám klasickej filozofie, najmä k Aristotelovi a k Tomášovi Akvinskému. Na otázku, čo je to kultúra, odpovedá, že najľahšie ju môžeme vysvetliť na základe chápania prírody. Skutočnosť, v ktorej žije človek, sa delí na sféru prírody a sféru kultúry. Príroda je to, čo jestvuje samo zo seba bez intervencie človeka. Kultúra je ale tým, čo bolo prírode dané človekom. Podľa pátra Mieczysława Alberta Krapca je kultúra racionalizáciou prírody. Kultúra je teda doplnením prírody pre dobro človeka a zušľachtenie samého človeka. Racionalizácia prírody môže byť realizovaná človekom v dvoch rozmeroch: v teórii a v praxi. Teória je chápanie, poznanie príčin. Pochopenie je najdôležitejším ľudským poznávacím aktom. Prax je konanie a práve ono definuje štyri oblasti kultúry: mravnosť, umenie, vedu a náboženstvo. Konanie je obrazom poznatkov o svete. Lublinská filozofická škola hovorí aj o príčinách omylov v kultúre. Sú nimi: mytológia, utópia – svet bez zla a ideológia, t. j. budovanie ideálnej spoločnosti. Kultúra v zmysle vedomia sa podľa neho zrodila vtedy, keď Gréci objavili filozofiu. O civilizácii zas hovorí, že jestvujú dve koncepcie civilizácie: francúzska a nemecká. Francúzska civilizácia je symbolom občianskeho života. Nemecká civilizácia je úrovňou materiálneho života. Podľa pátra Krapca je bližšia pravde francúzska koncepcia, keďže civilizácia sa nespája s úrovňou materiálneho života. A tak môžeme povedať, že civilizácia je metódou zriadenia spoločenského života. Lublinská filozofická škola hovorí, že jestvuje pravda umenia a vysvetľuje vzťah umenia k pravde, morálke a náboženstvu. Každý kultúrny fakt je obrazom nášho poznania sveta a vyjadrením našej vôle zdokonaľovať svet.

¹⁹ M. A. KRĄPIEC, *Człowiek w kulturze*, cit. d., s.245.

Ak je naše poznanie pravdivé, tak naše konanie a jeho výtvary budú svet zdokonaľovať a budú pravdivé. Ak je poznanie falošné, naše skutky rozmnožujú zlo vo svete. Vzťah umenia k morálke vysvetľuje tým, že hovorí o morálke ako vyššej sfére a preto každý ľudský čin a výtvor podliehajú morálnemu hodnoteniu. Umenie má teda realizovať čiastkové ciele nevyhnutné pre dosiahnutie konečného cieľa. Aj umenie je vo svojej podstate podriadené najdôležitejšiemu kultúrotvornému vzťahu, ktorým je náboženský vzťah. Človek sa pýta, kým je Boh²⁰ a nachádza odpoveď: Najvyššie Dobro, Pravda, Krása. Umenie sa snaží toto človeku priblížiť a vysvetliť. Umenie vzniká na pôde istého náboženstva a musí dodržiavať jeho zásady. Vždy platí princíp *restitudo*. Umenie taktiež napodobňuje prírodu. Toto napodobňovanie je spôsobom, akým umenie pôsobí. V prírode má všetko svoj cieľ, preto napodobňovať prírodu znamená konať cielene. Tam, kde je chyba, omyl, umenie sa stáva bezcieľným a zväčšuje zlo vo svete. Je to teda anti-umenie. Umenie má tiež pomáhať prírode tam, kde jej niečo chýba, ale nemôže zasahovať do prírodných zákonitostí.

Jednota kultúry

Kultúra človeka sa neutvára iba na základe jeho súkromnej aktivity. Na tvorbe kultúry jednotlivca sa zúčastňuje aj ľudské spoločstvo. Práve vďaka bohatstvu vedeckých poznatkov, ktoré človek v procese vzdelávania a učenia sa prijíma, podobne taktiež na základe vplyvu morálne čistého prostredia, ktoré človeka formuje, vplyvom náboženského spoločstva, v ktorom prežíva a rozvíja svoju vieru alebo vplyvom umeleckých diel a technických výtvarných, sa človek postupne stáva viac kultúrnym a jeho život zaznamenáva kultúrny rozmer.²¹ Kultúru nemožno chápať iba z pohľadu konkrétnej ľudskej osoby, ale týka sa taktiež spoločnosti. Kultúrnym nie je iba človek – jednotlivec, ale aj „človek“ – spoločstvo. *Medzi kultúrou jednotlivca a kultúrou spoločnosti platí princíp spätnej väzby*. Osoba (jednotlivec) nie je iba pasívnym užívateľom – konzumentom kultúry spoločnosti. Každý človek by mal byť spolutvorcom sveta kultúry, v ktorom žije.²²

Z tohto dôvodu budeme hovoriť o jednote kultúry a to na základe vysvetlenia pojmov kultúra a civilizácia a spojení medzi nimi. „Široko chápaná kultúra obsahuje v sebe všetko to, čo je vo svete prírody prítomné ako prirodzené a čo podlieha spracovávaníu pod vedením rozumu.“²³

²⁰ Por.: A. KOWALSKI, *Personalizm w Stromatach Klemensa Aleksandryjskiego*. In: P. Dancák, D. Hruška, M. Rembierz, R. Šoltés, (eds.) *Personalizmus a súčasnosť I*, PU GTF, Prešov 2010, s. 183 – 194.

²¹ Por.: KRAPIEC, M. A.: *Człowiek w kulturze*. Cit. d., s. 262-267.

²² Por.: JANÁČ, P.: *Človek a kultúra*. Cit. d., s. 45.

²³ KRAPIEC, M. A.: *Kultura i intencjonalność*. Cit. d., s. 236.

Tvorba kultúry nie je témou len pre „vyvolených“, ktorý majú výnimočné schopnosti a umelecké vlohy či vedecké vzdelanie. Dobro kultúry, jeho prijímanie ako i jeho tvorba sú témou pre každého človeka, pre ľudí jednoduchých i menej vzdelaných. Hoci nepoznajú teóriu kultúry a nedokážu ju filozoficky, esteticky či sociologicky zdôvodniť a pochopiť ju, aj tak môžu byť kultúrotvorní a sami žiť kultúrne a iných kultúrne obohacovať. Kultúra sama v sebe nie je rezervovaná iba pre elitu, ale pre človeka, teda pre všetkých.

Svet kultúry neutvárajú iba umelecké diela alebo geniálne diela vedy a techniky, ale taktiež jednoduché a každodenné hodnoty vytvorené človekom, v ktorých človek zanechal pečať svojho ducha, čiže intelektu a schopností. Takto sa súčasťou kultúry stáva nielen múzeum výtvarného umenia, ale aj jednoduché obydlie človeka zariadené čisto a hygienicky. Kultúrnosť človeka sa neprejavuje len v tvorbe materiálnych hodnôt a diel, v ktorých človek zanecháva pečať mysle a ktoré sú mu znova ponúkané pre duchovné obohatenie a poznanie.²⁴ Kultúra je tvorená taktiež nemateriálnymi činnosťami, ktoré sú vykonávané pod vplyvom ducha a z ktorých duch žiari, napr. kultúrou je aj spev človeka, jeho modlitba, jeho mravné správanie, prejavy lásky k blížnemu, atď. Všetko, v čom človek zanecháva krásu ducha a z čistého táto pečať duchovnosti žiari, je súčasťou sveta kultúry a je tvorivým činiteľom.²⁵

Kultúra je produktom aktivity ľudského ducha. Keď človek zanecháva vo svojich dielach pečať mysle, prostredníctvom ktorej chce komunikovať s inými, zušľachťovať seba a svet a prispôbovať ho svojej duchovnosti, vtedy žije kultúrne a tvorí kultúru. Človek práve preto, že je materiálno-duchovnou bytosťou, že má duchovnú dušu a duchovnú schopnosť rozumu spoznávať, je *kultúrnou bytosťou*.²⁶ Je povelaný žiť vo svete zušľachtenom kultúrou a do utvárania kultúry. Celý proces kultúry, v ktorom duch alebo idea zahŕňa hmotu a podriaďuje si ju, je signálom a znamením budúceho definitívneho podriadenia sa hmoty duchu, ako je to vyjadrené v kresťanskom náboženstve a v nádeji na vzkriesenie tela a obnovu celého vesmíru.²⁷

Kultúra má zásadný význam pre život človeka. Nespôsobuje iba to, že ľudský život je znesiteľnejším a v každom zmysle ho „humanizuje“ – robí ľudskejším, zjednodušuje dve základné formy ľudského spolunažívania – komunikovanie a spoluprácu, ale predovšetkým zušľachťuje samotného

²⁴ Por.: KRAPIEC, M. A.: *Kultura i intencjonalność*. Cit. d., s. 235-237.

²⁵ Por.: JANÁČ, P.: *Človek a kultura*. Cit. d., s. 46.

²⁶ Por.: KRAPIEC, M. A.: *Człowiek w kulturze*. Cit. d., s. 7-14.

²⁷ Por.: KRAPIEC, M. A.: *Kultura i intencjonalność*. Cit. d., s. 235-237.

človeka a pomáha mu dosiahnuť dokonalosť. *Človek sa pod vplyvom kultúry stáva čoraz väčším človekom.*²⁸

V tejto diferenciácii kultúry je potrebné zdôrazniť *náboženskú kultúru a kultúru ducha*. Oblasť náboženstva a duchovného života má špecifické požiadavky na kultúru a kultúrnosť človeka. Náboženstvo samo o sebe nie je iba zdrojom kultúry samej v sebe, ale jej realizácia si vyžaduje špecifický druh kultúry, ktorý obsahuje hlavné formy a prejavy náboženského života.²⁹

Civilizácia

Kultúru obyčajne nazývame taktiež civilizáciou a kultúrneho človeka civilizovaným človekom. Civilizácia zaznamenáva pokrok a vývoj. Preto hovoríme, najmä v súvislosti s históriou, o rozličných stupňoch ľudskej civilizácie. V poslednom čase sa pre označenie a hodnotenie civilizácie začali používať termíny: *civilizácia života a civilizácia lásky* – pre označenie pozitívneho vývoja ľudskej spoločnosti.³⁰ Základom civilizácie lásky je kultúra života a kultúra plná lásky. Na druhej strane negatívne javy v ľudskej spoločnosti označujeme výrazmi: „*civilizácia smrti*“ alebo taktiež „*kultúra smrti*“.³¹ Ich charakteristickými znakmi sú násilie v ľudskej spoločnosti, vojny, deštrukcia a zvrátenosť ľudí.³² Svätý Otec Ján Pavol II. o tejto problematike hovoril: „Nemôžeme vybudovať kultúru a zároveň obísť alebo úplne odmietat’ to, čo je „cultus“ – úcta, uctievanie. Nekultúrny človek a nekultúrny národ sú človekom a národom bez úcty k sebe, k blížnemu, k svetu, k Bohu. Nekultúrny život je životom bez hĺbky, bez ducha, životom predurčovaným iba potrebou a spotrebou, životom plytkým“.³³

Vo filozofii kultúry Lublinskej filozofickej školy rozlišujeme dve koncepcie civilizácie. Jedna je francúzska, druhá nemecká.³⁴ Francúzsko prezentuje civilizáciu ako symbol občianskeho života a nemecko hovorí o civilizácii ako o úrovni materiálneho života človeka. Podľa tejto školy je bližšia pravde francúzska koncepcia, ktorá nie je spojená s úrovňou alebo stupňom materiálneho života človeka. Môžeme teda povedať, že civilizácia je metódou spôsobu spoločenského života. Ďalej sa tu odvolávame na učenie profesora Feliksa Koneczneho, ktorý hovorí o rozličných druhoch civilizácie. Rozdeľuje ich do dvoch skupín. Prvú skupinu tvoria staroveké

²⁸ Por.: JANÁČ, P.: *Človek a kultúra*. Cit. d., s. 47-48.

²⁹ Por.: KRAPIEC, M. A.: *U podstaw rozumienia kultury*. Cit. d., s. 217-227.

³⁰ KRAPIEC, M. A.: *Człowiek w kulturze*. Cit. d., s. 231-240.

³¹ Por.: KRAPIEC, M. A.: *Człowiek w perspektywie śmierci*. In: O Bogu i o człowieku, Problemy filozoficzne, pod red. B. Bejze. Warszawa, 1968, s. 124.

³² Por.: KRAPIEC, M. A.: *U podstaw cywilizacji życia i cywilizacji śmierci*. Cit. d., s. 52-55.

³³ JÁN PAVOL II., *Przemówienie do osobistości kultury*, Zamek praski 21.4.1990, Praga, 1990, s. 2.

³⁴ Por.: KRAPIEC, M. A.: *U podstaw rozumienia kultury*. Cit. d., s. 8.

civilizácie a druhú novoveké civilizácie. Medzi starovekými sa nachádzajú turské typy (Čína, Mongolsko), židovské, babylonské a barmské (India). K novovekým civilizáciám patria latinská, byzantská a arabská.³⁵ O latinskej civilizácii Sv. Otec Ján Pavol II. píše v liste umelcom: „Umenie, s ktorým sa vo svojich počiatkoch stretlo kresťanstvo, bolo zrelým plodom klasického sveta, vyjadrovalo jeho estetické pravidlá a zároveň odovzdávalo hodnoty... Schopnosť rozlišovať však neumožňovala toto dedičstvo automaticky prijímať“³⁶ To znamená, že jednotlivé civilizácie majú k sebe navzájom prechovávať úctu, môžu prijímať jedna od druhej niektoré hodnoty, ale nemali by to robiť automaticky.

Záver

Lublinská filozofická škola hovorí taktiež o spoločnej kultúre Európy. Hovorí o jej rozpade, ale taktiež o novej nádeji. „Ak sa v Poľsku a v slovanských národoch zachovala vo veľkej miere kresťanská kultúra v jej historickej syntéze: náboženstva a morálky, racionality a slobody, ak takto ponímaná kultúra predstavuje korene Európy a bola najpoprednejším darom tej istej Európy, tak je potrebné, aby si Európa dnes nanovo tento dar uvedomila, v dobe ohrozenia človeka, a vrátila sa k prameňom „európskosti“ s jej bohatou historickou skúsenosťou, ktorú má vedľa mnohých iných národov poľský národ“. ³⁷ To isté môžeme povedať aj o slovenskom národe. Predovšetkým zdravé rodiny, ktoré si cenia skutočné hodnoty vedia pravú kultúru tvoriť, o kultúrne pamiatky sa starať a ďalším pokoleniam ich zachované odovzdávať.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- CAPALDI, N.: *Human Knowledge*, New York 1969.
- CZUPRIN, B.: *Z perspektyny filozoficznego rozumienia kultury*, w: R. Jaworski - A. Koseski, Kościół i kultura, Plock - Pultusk 1996.
- DAVID, A.: *La Cybernetique et l'humain*, Paris 1965.
- DLUBACZ, W.: *O kulturę filozofii*, Polihymnia, Lublin 1994.
- HANUS, L.: *Rozprawa o kulturowości*, Spišská Kapitula 1991; Tenže, *Človek a kultúra*, Bratislava 1997.
- JÁN PAVOL II., *Przemówienie do osobistości kultury*, Zamek praski 21.4.1990, Praga, 1990.
- JÁN PAVOL II., *List pápeža Jána Pavla II. umelcom zo dňa 4. 4. 1999*, Vatikán 1999, slov. preklad, v: Pápežské listy a Vatikánske dokumenty, KBS, Bratislava 1999.
- JANÁČ, P.: *Človek a kultúra*, v: tenže, Cesta k človekovi - antropológia, Spišská Kapitula 1996.

³⁵ Por.: Tamtiež, s. 9-10.

³⁶ JÁN PAVOL II., *List pápeža Jána Pavla II. umelcom zo dňa 4. 4. 1999*, Vatikán 1999, slov. preklad, v: Pápežské listy a Vatikánske dokumenty, KBS, Bratislava 1999, č. 18, čl.7.

³⁷ M. A. KRĄPIEC, *Człowiek w kulturze*, cit. d., s.192

- JANECZEK, S.: *Filozofia na KUL-u, nurty, osoby, idee*, Lublin 1998.
- KAFKA, B.: *Kultúra rozumu a rôle*, Ars Stigmy, Bratislava 1992.
- KIEREŚ, H.: *Służyć kulturze*, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 1998.
- KOWALSKI, A.: *Personalizm w Stromatach Klemensa Aleksandryjskiego*. In: DANCÁK, P. a kol.: *Personalizmus a súčasnosť I*. Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov 2010.
- KRAPIEC, M. A.: *Człowiek w perspektywie śmierci*. In: *O Bogu i o człowieku*, Problemy filozoficzne, pod red. B. Bejze. Warszawa, 1968.
- KRAPIEC, M. A.: *U podstaw rozumienia kultury*, „Dziela XV”, Lublin 1991.
- KRAPIEC, M. A.: *Kultura i intencjonalność*, w: Tamże, *Ja - człowiek*, „Dziela IX”, Lublin 1991.
- KRAPIEC, M. A.: *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1996.
- KRAPIEC, M. A.: *Człowiek - kultura - uniwersytet*, Wybór i opracowanie A. Wawrzyniak, Lublin 1982.
- KRAPIEC, M. A.: *U podstaw cywilizacji życia i cywilizacji śmierci*, w: UŹTKE, Lublin 1994.
- KRAPIEC, M. A.: *Zrozumieć człowieka*, w. Tenże, *Człowiek - kultura - uniwersytet*, Wybór i opracowanie A. Wawrzyniak, Lublin 1982.
- KURDZIAŁEK, M.: *Ojciec Mieczysław Albert Krapiec - rektor KUL w latach 1970-1983*, „Przegląd Uniwersytecki” 7 (1995) nr. 3 (35).
- MARYNIARCZYK, A.: *Rozmowy o metafizyce z M. A. Krapcem*, Lublin 1997.
- RUPNIK, M. I.: *Otázka kultúry*, In: J. Špidlík, *Spiritualita, formácia a kultúra*, Refugium Velehrad - Roma, Velehrad 1995.

PERSONALISTYCZNA PEDAGOGIKA RODZINY JANA PAWŁA II.

Wiesław WÓJCIK

1. Grecka idea paidei

Chrześcijaństwo od samego początku wchodzi w kulturę poprzez, z jednej strony, przewycięzanie pogaństwa, a z drugiej absorbowanie pewnych jego treści. Szczególne znaczenie dla chrześcijaństwa ma grecka filozofia pogańska, która, po pewnym okresie kontestacji, została uznana za najpełniejsze, po Piśmie Świętym, objawienie prawdy oraz niezbędny element apologetyki i uzasadniania prawd wiary. Kategorie filozoficzne i koncepcje myślicieli starożytnej Grecji stały się kluczowym elementem nauczania Kościoła. Wystarczy wymienić takie pojęcia jak logos, osoba, natura, kosmos, substancja, daimonion, cnota; a ponadto teorię czterech cnót, złotego środka, prawa naturalnego czy eudajmonizmu.

Również grecka idea paidei stała się częścią chrześcijańskiej koncepcji wychowania. W idei tej na pierwszy plan wysuwa się uczenie cnót i kształtowanie sprawności moralnych. Cały proces kształcenia praktycznie temu służy – poprzez nauczanie muzyczne, gimnastyczne, wiedzę matematyczną, dialektyczną, literacką i retoryczną. Paideia oznaczała pewien osobisty nabytek, który, uzyskany w bezpośrednim kontakcie z wychowawcą, stał się zbiorem wartości, dającym sprawność moralną, życiową i możliwość w pełni ludzkiej egzystencji. Według Jaegera, kultura grecka ukazywała ponadczasowy i uniwersalny ideał człowieka i w wychowaniu widziała nie tylko kształtowanie umiejętności zawodowych i życiowych, lecz przede wszystkim doskonalenie moralne człowieka. Wszyscy mieli być poddani wychowaniu (nauczanie powszechne i publiczne), które z każdej „ludzkiej istoty” (niezależnie od pochodzenia, płci i społecznego statusu) mogło uczynić człowieka wolnego i dobrego. To dzięki nawiązywaniu w późniejszych okresach dziejów do greckiego ideału paidei miała miejsce stymulacja rozwoju kultury.

2. Chrześcijaństwo a wychowanie

Jak wspomniałem, kultura starożytnej Grecji ukazywała wartości moralne oraz inne wartości duchowe jako niezbywalne w procesie wychowania w dążeniu do osiągnięcia pełni człowieczeństwa. Nieustannym zagrożeniem procesu wychowania była (i jest) pokusa barbarzyństwa. Barbarzyństwo jest obecne w każdym człowieku, występuje jako antykultura i antycywilizacja. Jest chorobą na władzę lub pragnieniem ucieczki od życia

na własny rachunek i poddania się władzy (jest życiem w systemie łańcuchów). Wychowanie jest ciągłym procesem wychodzenia z mentalności barbarzyńcy. Jak zauważa Tischner, w tym procesie odkrywam, że drugi „nie jest moim władcą, ani moim poddanym, lecz jest tym, kto pyta i mówi. We mnie rodzi się także zdolność do mowy”¹. I właśnie wtedy pojawia się właściwe rozumienie ludzkiej godności. Tę godność daje mi nie władza nad innymi, nie możliwość bezkarnego okłamywania i manipulowania, lecz zdolność i prawo do mówienia prawdy oraz przyznanie takiego prawa innym. Staje się przez to szlachetny i wielkoduszny (a więc mający szacunek dla potrzeb i pragnień innych ludzi), a w konsekwencji godny powierzenia mi prawdy i wejścia w relację dialogiczną z drugim człowiekiem.

W chrześcijaństwie grecka cnota wielkoduszności zostaje dopełniona cnotą wspaniałomyślności. Dzięki niej otwieram się nie tylko na potrzeby drugiego człowieka, ale również na jego egzystencję – pozwalam drugiemu być poprzez ofiarowanie mu przestrzeni wolności i miłości. Na tym polega istota cnoty miłosierdzia – odpowiedzią na zło wyrządzone mi przez drugiego może być tylko szybkie spłacenie zaciągniętego przeze mnie (poprzez ten czyn) długu miłości. Jest to paradoks miłości, która odwraca przyczynowo-skutkowy porządek, dający „nieuchronne” zwycięstwo złu. Zło i krzywda rodzi wspaniałomyślność przebaczenia – dar, który pozwala być.

W ten sposób dokonuje się przezwyciężanie mentalności pogańskiej. Zostaje rozerwany zaklęty krąg krzywdy i odwetu. Jest to możliwe jednak poprzez odkrycie istnienia Prawdomównego – jest to ktoś, kto mówi prawdę, na którego słowie można polegać. Skoro prawdomówność okazuje się najważniejszą cechą Boga, to wyznanie prawdy przez drugiego człowieka jest wartością przewyższającą i zakrywającą popełnione zło – prawda otwiera miłość a nie chęć odwetu.

Poza wskazaniem na cnoty wspaniałomyślności, prawdomówności, miłosierdzia, jako centralne składniki wychowania (ich przyjęcie prowadzi do przezwyciężenia nieuchronności fatum), chrześcijaństwo rozerwało błędne koło cykliczności losu człowieka i świata. Dla Greków dzieje świata toczą się w powtarzających się cyklach. Nic, poza tym, co w danym cyklu miało miejsce, już się nie wydarzy. W chrześcijaństwie pojawia się liniowa nieskończoność dziejów. Mamy ciągłą nowość, nieustanny rozwój i pozytywną nieprzewidywalność przyszłości – nic tak naprawdę się nie powtarza, a doczesność przechodzi w eschatologiczną wieczność. Dopiero w takim przypadku realna i pełna staje się wolność człowieka.

Jest jeszcze (co najmniej) jedno chrześcijańskie dopełnienie greckiej idei paidei – jest nim przezwyciężenie manicheizmu. W manicheizmie człowiek

¹ Por. J. Tischner, *Polska jest Ojczyzną*, Éditions du dialogue, Paryż 1985, s. 147.

staje wobec dobra i równoważnego mu zła. Poznaje dobro i zło – i musi między nimi wybierać. W chrześcijaństwie jednak zło nie jest partnerem dobra – Bóg stworzył świat, który jest (w całości) dobry. Możemy poznać więc tylko dobro, zło jest jedynie fałszywą grą, złudą, kuszeniem odciągającym nas od dobra. Zła jednak doświadczamy w swoim działaniu, gdy nie realizujemy dobra, gdy nie uznajemy prawdy dobra. Największą pokusą, wynikającą z mentalności manichejskiej, jest pokusa odrzucenia prawdy, gdy zauważamy, że niemożliwa jest prawda o złu (próba poznania zła wikła nas w sprzeczności). W chrześcijaństwie poruszamy się zawsze w horyzoncie nadziei na ostateczne zwycięstwo dobra (to zwycięstwo opiera się na dostrzeżeniu i poznaniu dobra). I tak w procesie wychowania ma miejsce przezwyciężanie rozpacz, która pojawia się jako konsekwencja manichejskiej wiary w niemożność ostatecznego wyrzucenia zła z obszaru życia, i rodzenie nadziei na ostateczny sukces dobra.

3. Personalizm a idea paidei

Najbardziej znaczącym głosem współczesnych myślicieli chrześcijańskich, mających wpływ na pogłębienie koncepcji wychowawczych, jest personalizm. W swojej istocie przezwycięża on pokusę indywidualizmu i zarazem kolektywizmu. W centrum świata zostaje postawiona osoba, jako podmiot i cel realizowanych wartości, jako źródło każdej wspólnoty. To człowiek jako osoba wchodzi w pełni ludzki kontakt z drugim człowiekiem tzn. uznaje z jednej strony jego podobieństwo do innych ludzi i równocześnie niepowtarzalność (osoba jest zawsze w jakimś stopniu tajemnicą). Celem wychowania jest rozbudzanie człowieczeństwa dziecka, które obecne jest jednak w nim od samego początku. Dziecko nie jest niepełnym człowiekiem, lecz jego człowieczeństwo jest wartością podstawową i niezbywalną od samego początku istnienia. Dlatego, w relacji wychowawca-wychowanek wzajemne człowieczeństwo jest punktem wyjścia. Wtedy ma szansę rodzić się świadomość absolutnego wymiaru osoby ludzkiej (w dialogu i w doświadczaniu bliskości drugiego człowieka, Boga i świata). Z jednej strony wychowanie ma jakby zakończyć się, dojść do stanu samowychowania, jednak z drugiej wychowanie ma trwać permanentnie i być wzajemne (każdy kontakt niesie ze sobą jakieś elementy wychowawcze). Wartości, które wychowanek poznaje w procesie wychowania mają stać się częścią jego osobowości, jednak nie mogą zdominować osoby. Osoba ma zdolność transcendowania siebie i otwierania się na nieskończoność – osoby nie można zredukować nawet do najwyższych wartości takich jak Prawda, Dobro, Piękno i Miłość. To wychowanek mocą swej wolnej woli przyjmuje dar tych wartości i wchodzi na ich drogę. Oczywiście, aby wychowanie było skuteczne wartości te muszą pojawić się w dialogicznym zaangażowaniu (życzliwość, wierność drugiej

osobie, gotowość bycia z drugim i pomocy, wspólne poznawanie: rzeczywistości, siebie) oraz być obecne w wychowującym (autentyzm). Przede wszystkim wychowawca uczy wychowanika bycia sobą oraz umiejętności osobowego spotkania (z Bogiem drugim człowiekiem).

Człowiek jest traktowany jako byt integralny, którego w procesie wychowania trzeba traktować całościowo zarówno w jego relacjach do świata, drugiego człowieka jak i w wymiarze wertykalnym – w dążeniu do Boga. Tak rozumiane wychowanie buduje odpowiedzialność, nie ograniczoną jedynie do samego siebie lub kręgu najbliższych, lecz obejmującą każdego człowieka i wszystkie sprawy świata (oczywiście w granicach realnych możliwości i oddziaływań). Jednak dopiero otwierając się na Boga i drugiego człowieka możemy otworzyć się na świat wartości, gdyż wartością podstawową jest właśnie osoba. Nawet wartości absolutne (jak prawda, dobro i piękno) odsłaniają się w pełni, gdy doświadczamy, że drugi człowiek ich pragnie i potrzebuje, aby żyć (być).

Personalizm przezwycięża również prymitywne rozumienie tolerancji, prowadzące do atomizacji społeczności i niszczenia prawdziwej wspólnoty. Chodzi o takie rozumienie tolerancji, w którym nie wierzymy w możliwość „objęcia”, zrozumienia drugiego człowieka w pewnych jego postawach i działaniach i dlatego (dla uniknięcia konfliktu) zmuszeni jesteśmy do jego tolerowania. Jednak, dla zapewnienia „bezpieczeństwa”, trzeba się od drugiego człowieka oddzielić murem praw, nakazów, zakazów. Personalizm natomiast dopuszcza możliwość doświadczenia drugiego człowieka w całej jego różnorodności i inności. I dlatego, mimo że nie możemy tolerować w drugim człowieku wielu działań, na przykład zła (ani tym bardziej akceptować), to jednak możliwa staje się postawa akceptacji tego człowieka jako integralnej osoby (z tym, co w nim złe i dobre, przyjemne i nieprzyjemne dla mnie oraz korzystne lub nie korzystne).

Poprzez ukazywanie względności poglądów i postaw wielu ludzi (bogactwo różnorodności) z jednoczesnym wskazaniem na możliwość dialogu w każdej sytuacji, personalizm demistyfikuje niektóre z tych wartości, które uznaje się za absolutne (to, co dla jednego wydaje się dobre, słuszne i piękne nie jest takie dla innego – dotyczy to na przykład wartości materialnych), a takiej rangi mieć nie mogą. Jednak ma to prowadzić do odkrycia wartości głębszych, których nie da się już zrelatywizować. Jednymi z najważniejszych stają się bezwzględna akceptacja człowieka jako osoby i godność osoby ludzkiej (niezależnie od tego, kim człowiek jest, co zrobił i jakie zajmuje miejsce w społeczeństwie).

Jest jeszcze kolejna, na którą szczególną uwagę zwracał Jan Paweł II – jest nią akceptacja sfery cielesnej na równi z duchową (pełna integralność bytu ludzkiego), wyrażona w teologicznym i filozoficznym sensie „wcielenia”. Bóg staje się człowiekiem, Słowo staje się ciałem, aby być

obecnym – przyjąć życie, śmierć, konkretne uwarunkowania czasowe, kulturowe, historyczne i inne. Dzięki temu te wszystkie „konteksty” stają się ważne, nabierają waloru absolutności. Każda inicjacja jest rodzajem wcielenia – a więc ukazanie duchowej i nieprzemijającej wartości otwieranych obszarów. W szczególny sposób dotyczy to inicjacji seksualnej, w której osoba odkrywa swoją kobiecość lub męskość i rozpoczyna realizację swojego pełnego człowieczeństwa poprzez bycie kobietą lub mężczyzną.

4. Misja wychowawcza rodziny według Jana Pawła II

W ujęciu Jana Pawła II fundamentem wychowania jest fakt powołania każdego człowieka do życia w prawdzie i miłości. To powołanie jest realizowane poprzez bezinteresowny dar z samego siebie. Na tej płaszczyźnie ma istnieć pełna komunია (współlistnienie i współdziałanie) między wychowawcą i wychowankiem. Żadne inne słowo nie ujmie lepiej procesu wychowania jak słowo „rodzić” – wychowawca rodzi wychowanka w sensie duchowym w jego człowieczeństwie. Tak naprawdę ma miejsce obustronne obdarowywanie się człowieczeństwem, gdy dojrzałe człowieczeństwo wychowawcy odwzajemnione jest nowością i świeżością człowieczeństwa wychowanka. Ten wzajemny dar sprawia, że wychowanie jest procesem wzajemnym – również wychowawcy są wychowywani². W najpełniejszy sposób wychowanie może być realizowane w rodzinie, kiedy dar rodziców-wychowawców wobec ich dzieci jest poprzedzony i nieustannie uzupełniany wzajemnym darem rodziców-małżonków, odpowiednio: kobiecości i męskości, macierzyństwa i ojcostwa.

Tak rozumiane wychowanie jest realizowane poprzez wypełnianie podstawowych zasad, a są one następujące.

1. Ukazywanie nieskończonej godności każdego człowieka.
2. Angażowanie się i uczestniczenie w różnych obszarach życia (służba życiu).
3. Nieustanne odradzanie się (zasada ciągłej nowości) w drodze do świętości.
4. Jednoczenie się z Bogiem oraz innymi ludźmi w twórczej komunii.
5. Odkrywanie w sobie źródła prawdy i bycie jej misjonarzem. Każdy człowiek winien być znakiem Boga i Jego Kościoła, dowodem na istnienie Boga, dowodem miłości Boga do człowieka, a w konsekwencji znakiem i dowodem istnienia prawdy i miłości.
6. Ewangelizację, czyli głoszenie dobrej nowiny (rozbudzanie w sobie i w innych nadziei). Ewangelizację można sprowadzić do następujących form służenia człowiekowi i społeczeństwu:

A. Krzewienie poszanowania dla godności osoby ludzkiej.

² Jan Paweł II, *Listy do rodzin*, w: *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków: Wydawnictwo Znak 1997, s. 291-292.

- B. Otoczenie głębokim szacunkiem prawa człowieka do życia.
 - C. Walka o wolność wyznawania i manifestowania swoich poglądów (w tym przede wszystkim religijnych), również w życiu społecznym i politycznym.
 - D. Uznanie rodziny za pierwszą płaszczyznę społecznego i religijnego zaangażowania.
 - E. Realizowanie miłości bliźniego poprzez uczynki miłosierdzia i solidarność z biednymi. To właśnie miłość połączona z wolnością działania jest duszą wszelkiej działalności charytatywnej. Działalność charytatywna, w której brakuje autentycznej miłości do bliźniego, jest tylko karykaturą pomocy, gdyż nie ma w niej duszy.
 - F. Zaangażowanie polityczne, które dotyczy wszystkich i służy wszystkim.
 - G. Napelnianie kultury i nauki najwyższymi wartościami. Konieczne jest umacnianie, ale i kontestowanie podstawowych kryteriów oceniania, hierarchii dóbr, postaw i nawyków myślowych oraz sposobów postępowania i modeli życiowe, jeśli stoją w sprzeczności z wartościami i utrudniają człowiekowi drogę rozwoju.
7. Poszanowanie suwerenności rodziny wobec innych instytucji. Jeśli ma miejsce nieuznawanie tej suwerenności, niemożliwa jest realizacja praw człowieka i wszelkich praw państwowych. „Naród prawdziwie suwerenny i duchowo mocny jest zawsze złożony z mocnych rodzin: rodzin świadomych swojego powołania i posłannictwa w dziejach. W centrum tych wszystkich spraw i zadań stoi zawsze rodzina. Jakiegokolwiek odsunięcie jej na dalszy plan, wycofanie z przysługującej jej w społeczeństwie pozycji, musi oznaczać niszczenie autentycznej substancji społecznej”³.

5. Pedagogika płciowości i przymierze małżeńskie

Według Jana Pawła II, człowiek nie jest abstrakcyjnym człowiekiem, lecz bytuje zawsze jako mężczyzna i kobieta. Fenomen płciowości jest nierozzerwalnie wpisany w istotę człowieka⁴. „Dzieje »pięknej miłości« to poniekąd to samo, co dzieje zbawienia człowieka”⁵. Są dwa początki tych dziejów: zwiastowanie Maryi, że zostanie Matką Syna Bożego (Matka-Dziewica staje się Matką pięknej Miłości) oraz objawienie się Ewy Adamowi oraz Adama Ewie (w pięknie pełni swojego człowieczeństwa). Natomiast dzieje miłości kierują ku dziejom wolności, bez której niemożliwa jest miłość, a znów dzieje wolności jako swój fundament mają dzieje prawdy.

³ Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska* Christifideles laici, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*. Kraków: Wydawnictwo Św. Stanisława B.M., t. 1, s. 271-300.

⁴ Por. Jan Paweł II, *List apostołski* *Mulieris dignitatem*, w: *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków: Wydawnictwo Znak, 1997, s. 161.

⁵ *List do rodzin*, [w:] *Listy pasterskie...*, s. 313.

Poprzez doświadczenie pięknej miłości możemy więc odkryć swoją wolność i poznawać prawdę o sobie, drugim człowieku i Bogu.

W liście apostołskim *O godności i powołaniu kobiety* (*Mulieris dignitatem*) Jan Paweł II zwraca uwagę na ciągle niewykorzystane (w Kościele i w kulturze) możliwości tkwiące w fenomenie kobiecości. Refleksja nad godnością i powołaniem kobiety stała się okazją do pogłębionej refleksji nad specyfiką kobiecości i męskości. Papież zauważa, że odwołując się do tajemnicy biblijnego początku (Księga Rodzaju), człowiek, jako mężczyzna i kobieta, został stworzony na obraz i podobieństwo Boga i to podobieństwo najpełniej wyraża się, gdy kobieta i mężczyzna stają się małżonkami i rodzicami. W tym fakcie odsłania się też tajemnica bycia przez człowieka osobą. Oboje – mężczyzna i kobieta – zostali stworzeni na obraz Boga osobowego. Są tym samym zdolni do rozpoznawania człowieczeństwa w sobie nawzajem, do budowania wzajemnej jedności, do „dopełnienia” siebie w drugiej osobie i do trwania w nieustannej relacji do drugiego „ja”⁶. Z jednej strony, każde z nich, jako istoty rozumne i wolne, są podobne do Boga, a z drugiej „stworzeni jako »jedność dwojga« we wspólnym człowieczeństwie, są wezwani do życia we wspólnocie miłości i do odzwierciedlania w ten sposób w świecie tej komunii miłości, jaka jest w Bogu, komunii, poprzez którą trzy Osoby Boskie miłują się w wewnętrznej tajemnicy jednego życia Bożego”⁷. Ta interpersonalna komunია mężczyzny i kobiety jest obrazem Boskiej komunii jaka ma miejsce w Trójcy Świętej. To „drugie” podobieństwo dociera więc do istoty Boga, jest fundamentem wszelkiego życia wspólnotowego i całego etosu ludzkiego. To w tym podobieństwie odsłania się sens miłości, która jest bytowaniem „wzajemnie jedno dla drugiego”⁸. W słynnym liście do Efezjan (Ef 5, 21-33) św. Paweł nazywa to podobieństwo wielką tajemnicą. Również sam związek małżeński (będąc najbardziej podstawową i wzorcową wspólnotą Kościoła) staje się oblubienicą Chrystusa. Mamy więc podwójną relację miłości Chrystusa i Kościoła. W tych relacjach splata się w sposób nierozzerwalny wymiar duchowy i cielesny człowieka. Nie można ich rozdzielać ani sobie przeciwstawiać i dlatego małżeństwo jako takie, w swojej istocie, również w wymiarze cielesnym, jest drogą do świętości. Sakrament małżeństwa ukazuje więc nieskończoną wartość ludzkiej cielesności. Ciało człowieka jest słabe i kruche, poprzez nie łatwo naruszyć godność człowieka, jednak to poprzez nie właśnie mają miejsce najważniejsze wydarzenia w dziejach zbawienia (wcielenie, zmartwychwstanie).

W tych analogiach mieści się też najmocniejszy argument za nierozzerwalnością małżeństwa: jak nie można oddzielić wymiaru duchowego

⁶ Ibidem, s. 172.

⁷ Ibidem, s. 172.

⁸ Ibidem, s. 173.

od cielesnego, boskości Chrystusa od Jego człowieczeństwa oraz Chrystusa-Oblubieńca od Kościoła-Oblubienicy, tak również nierozzerwalny jest związek kobiety i mężczyzny w małżeństwie (małżeństwo, to „jedno ciało”, o którym mówi Księga Rodzaju, staje się przecież Oblubienicą Chrystusa – Kościołem).

Z podobieństwem człowieka do Boga wiąże się jednak w dramatyczny sposób nie-podobieństwo człowieka do Stwórcy. Chodzi o grzech, poprzez który człowiek przeciwstawia się Bogu i pragnie się zrealizować poza Bogiem. Grzech odsłania zarazem najgłębszą prawdę o radykalnej sile wolności – wolna wola może wybrać dobro i Boga, ale także zło i rozbić pierwotną jedność. To rozbitcie dokonuje się w czterech obszarach: rozbitcie jedności z Bogiem, własnego „ja”, wzajemnego odniesienia mężczyzny i kobiety oraz stosunku do przyrody (całego świata zewnętrznego)⁹.

W istotę pojęcia męskości wpisane jest zdobywanie i posiadanie. Może to prowadzić do wielu negatywnych konsekwencji na przykład do przedmiotowego traktowania kobiet (efekt rozbitcia pierwotnej jedności). Jednak, kiedy do tych cech „dołączy” miłość oblubieńcza kobiety i mężczyzny, realizująca się we wzajemnym oddaniu, te typowe męskie cechy uzyskują pozytywną wartość. Tak w wymiarze seksualnym jak i każdym innym pełne „zdobycie” kobiety staje się możliwe tylko wówczas, gdy mężczyzna całkowicie oddaje samego siebie tej właśnie kobiecie (całkowicie, a więc tylko jej). Natomiast w istotę kobiecości wchodzi pragnienie bycia podziwianą i adorowaną (przede wszystkim w wymiarze cielesności, piękna fizycznego) przez mężczyznę. To pragnienie może prowadzić do upokarzającego uzależnienia wartości własnej osoby u kobiety od „spojrzenia” drugiego człowieka – mężczyzny. I znów jak poprzednio wzajemna miłość oblubieńcza sprawia, że to poddanie się woli i spojrzeniu mężczyzny nie uprzedmiotawia kobiety, lecz podnosi ją – staje się ona szczególnie i jedyną wybranką godną podziwu.

Dla poparcia tych argumentów Jan Paweł II przytacza mocny argument teologiczno-antropologiczny: ta wskazana droga jest możliwa, gdyż to jedynie człowieka (spośród innych stworzeń) Bóg pragnie dla niego samego. Dlatego człowiek jest osobą, czyli może dążyć do samospełnienia (samoodnalezienia) jedynie „poprzez bezinteresowny dar z samego siebie”¹⁰. W najpełniejszy sposób ten uzdrawiający dar z samego siebie jest możliwy w małżeństwie. To odzyskiwanie utraconej jedności jest pierwotne i niezbędne przy podejmowaniu prób łączenia kolejnych obszarów pęknięć: człowieka wobec Boga, wobec świata i własnego „ja”.

⁹ Ibidem, s. 179.

¹⁰ Ibidem, s. 174.

6. Dziecko jako dar i zobowiązanie

Małżonkowie są wzajemnie bezinteresownym darem dla siebie. Natomiast dziecko, który przychodzi na świat w małżeństwie, jest darem Boga dla małżonków i zarazem ich darem dla siebie nawzajem. Jest to dar wymagający, przynoszący trud i nowe obowiązki. Jednak przyjęcie dziecka jako daru i dobra wspólnego, chroni przed traktowaniem dziecka jako zagrożenia, które „przychodzi zająć miejsce, którego i tak coraz mniej na świecie”.¹¹ Przyjęcie dziecka uczy, że każdy człowiek jest dobrem wspólnym ludzkiej społeczności i chwałą Boga (*Gloria Dei vivens homo*). Człowiek jest na przykład dobrem wspólnym narodu (jako rodak), lecz w najbardziej niepowtarzalny i konkretny sposób jest dobrem wspólnym rodziny. Nie można inaczej nauczyć się troski o dobro wspólne jak tylko w rodzinie i poprzez rodzinę. „Rodzina jest bowiem – bardziej niż jakakolwiek inna społeczność – środowiskiem, w którym człowiek może bytować »dla niego samego« poprzez bezinteresowny dar z siebie. Pod tym względem pozostaje ona społecznością niezastąpioną i niezastępowalną: jest »sanktuarium życia«”¹². Przyjmując nowe życie jako dar, człowiek oddaje chwałę Bogu, wyraża wdzięczność współmałżonkowi, podkreśla wartość człowieczeństwa i uznaje wartość samego siebie. To wspólne dobro zakorzenione jest w innym dobru wspólnym, bez którego małżeństwo istnieć nie może, a jest nim: wierność, miłość i uczciwość – postawy i wartości, których przestrzeganie małżonkowie ślubują sobie wzajemnie.

7. Rodzina wobec zagrożeń i jej misja cywilizacyjna

Jan Paweł II podkreśla, że epoka współczesna jest „czasem wielkiego kryzysu, a jest to na pierwszym miejscu »kryzys prawdy«. Kryzys prawdy – to znaczy naprzód kryzys pojęć”¹³. Wskazuje na takie pojęcia jak: miłość, wolność, osoba, prawa osoby, komunია osób, dar bezinteresowny, które utraciły swoje pierwotne znaczenia. Te pojęcia w sposób szczególnie odnoszą się do małżeństwa i rodziny i bez przywrócenia im właściwego sensu nie można mówić o popieraniu praw i godności rodziny. Nie możliwe jest też wówczas uzdrowienie społeczeństwa i cywilizacji, gdyż rodzina jest najbardziej podstawowym, pierwszym i wzorcowym znakiem społecznej natury człowieka. Ta natura realizuje się poprzez wzajemne oddawanie się sobie (i przyjmowanie).

„Rodzina jest społecznością osób, dla których właściwym sposobem bytowania – wspólnego bytowania – jest »komunia«: *communio personarum*”¹⁴. I

¹¹ Ibidem, s. 271.

¹² Ibidem, s. 270.

¹³ Ibidem, s. 279.

¹⁴ Jan Paweł II, *List do rodzin*, [w:] *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 256.

tę prawdę o człowieku należy rozjaśnić, pokazać, przypomnieć, aby każdy człowiek mógł odnaleźć siebie, jako mąż, żona, ojciec, matka, syn czy córka. Największym zagrożeniem jest nazywanie prawem do wolności, prawem wyboru możliwość pozbycia się (zabicie) własnego dziecka w drodze tzw. aborcji. Negowane jest przy tym samo prawo do nazywania zabójstwa zabójstwem, aby nie urazić czyichś uczuć, „wrażliwości” – tym samym dziecku, znajdującemu się w łonie matki, odbiera się nie tylko prawo bycia człowiekiem, osobą, lecz nawet istotą żywą. Podobnie pojęcie „bezpieczny seks” jest *de facto* zaprzeczeniem bezpieczeństwa i seksu (płciowości), nie ma nic wspólnego z piękną miłością. Przed czym bowiem uprawiający „bezpieczny seks” się zabezpieczają? Przed drugim człowiekiem – kobietą przed mężczyzną, mężczyzna przed kobietą, a w końcu oboje przed dzieckiem, które może być skutkiem ich współżycia. W tej „trosce” o własne bezpieczeństwo tracą wolność, spontaniczność, prawdę o sobie i miłość. Nie może być miłości bowiem tam, gdzie drugi jest tym, kogo się lękam, traktuję jako zagrożenie, kogo nie pragnę dla niego samego, a jedynie jako przedmiot zaspokojenia własnych potrzeb, pożądań. W konsekwencji taka postawa prowadzi do zniewolenia – człowiek staje się niewolnikiem własnych słabości. Nie otwiera się też na prawdę o drugim człowieku, o drugiej płci – postawa „bezpiecznego seksu” sprowadza różnice między płciami do „koniecznego” minimum (w szczególności nie liczy się z odmiennością seksualną drugiej osoby, z tym, że nie zawsze gotowa jest ona do współżycia). Natomiast różnice dostrzegane i szanowane dają możliwość pracy nad sobą, wymagają poświęcenia i przewycięzania egoizmu. „Osoba objawia się przez wolność w prawdzie. Nie można rozumieć wolności jako swobody czynienia czegokolwiek. Wolność oznacza nie tylko dar z siebie, ale oznacza też wewnętrzną dyscyplinę daru. W pojęciu daru wpisana jest nie tylko dowolna inicjatywa podmiotu, ale też wymiar powinności”¹⁵.

Na fundamencie pięknej miłości realizowanej w rodzinie możliwa jest dopiero cywilizacja miłości, w której urzeczywistnia się pokój serca, pokój między ludźmi i między narodami. Jednak tę miłość łatwo można zranić, poprzez postawę egoizmu, „wolnej miłości” i dążenie do utylitarystycznego szczęścia. „Miłość małżeńska i rodzinna posiada wszakże również zdolność leczenia tych ran (...) Zdolność ta związana jest z Bożą łaską: z łaską przebaczenia i pojednania, które daje duchową moc rozpoczynania wciąż na nowo”¹⁶. A bez rodziny, wybierającej drogę „miłości miłosiernej” oraz „bezinteresownego daru”, niemożliwa jest cywilizacja miłości (dlatego rodzina jest drogą Kościoła).

¹⁵ Ibidem, s. 283.

¹⁶ Ibidem, s. 285.

BIBLIOGRAPHY

- JAN PAWEŁ II, *Adbortacja apostolska* Christifideles laici, w: *Adbortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*. Kraków: Wydawnictwo Św. Stanisława BM, 1996.
- JAN PAWEŁ II, *Adbortacja apostolska Familiaris consortio*. Częstochowa: Kuria Diecezjalna, 1982.
- JAN PAWEŁ II, List apostolski *Mulieris dignitatem*, w: *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła I*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1997.
- JAN PAWEŁ II, *List do rodzin*, w: *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*. Kraków: Znak, 1987.
- JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Sakrament*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 1999.
- TISCHNER J., *Polska jest Ojczyzną*, Paryż : Éditions du dialogue, 1985.
- WOJTYŁA K., *Osoba a miłość*. Lublin: Daimonion, 1991.

PROBLÉM NORMATÍVNOSTI V ETIKE A SÚČASNÝ RELATIVIZMUS

Jozef JURINA

1 Úvod

Filozofia hodnôt je dnes mnoho diskutovaná v intelektuálnych kruhoch. Súčasný svet plurality, relativity a indiferentizmu produkuje etické teórie, ktoré zaujímajú rozličné postoje pri riešení morálnych konfliktov. V našej prednáške chceme analyzovať relativistické etické teórie a a teórie absolutistické a poukázať na dôležitosť normatívnosti etiky v súčasnom zložitom dynamickom období, ktorému hovoríme postmodernizmus. Jasná interpretácia axiosféry umožňuje vidieť spojenie človek – hodnoty – kultúra ako spoločnú tému filozofickej antropológie, axiológie a filozofie kultúry.¹

Na začiatku si vysvetlíme stručnú genézu postmoderného myslenia a jeho základnú charakteristiku. Neskôr analyzujeme relativistické etické teórie a porovnáme ich s koncepciami absolutistickými. Na záver predložíme pozitívne a negatívne konzekvencie oboch pohľadov a pokúsime o isté stratégie a riešenia.

2 Genéza a terminologický aspekt postmoderného myslenia

Aká je terminologická a ideová genéza postmoderného javu?

Postmoderné myslenie sa nezrodilo revolúciou alebo kritickým odmietnutím všetkého, čo bolo predtým. Postmoderný jav nastúpil spolu s nevyhnutným vývojom modernej spoločnosti, teda postmoderný program nebol dopredu stanovený, ale bolo to akési tiché vymanenie sa zo všetkých spôsobov modernej spoločenskej a kultúrnej direktívy. Genézu postmoderného filozofického myslenia môžeme rozdeliť na tri základné obdobia.

V *prvom období* sa výraz postmodernizmus používal len príležitostne, ale už spĺňal istú fenomenologickú i metodologickú funkciu (1870 - *John Watkins Chapman*, 1917 - *Rudolf Pannwitz*, 1934 - *Frederic de Onís*, 1947 - *Arnold Toynbee*).²

¹ Porov. SISÁKOVÁ, O.: *Filozofia hodnôt medzi modernou a postmodernou*. Prešov 2001, s. 8-9.

² Porov. WELSCH, W.: *Naše postmoderní moderna*. Prel. I. Ozarčuk a M. Petříček. Praha : Zvon, České katolické nakladatelství, 1994, s. 22.

Porov tiež PANNWITZ, R.: *Die Krisis der europäischen Kultur*. Nürnberg, 1917, s. 64. In: HUBÍK, S.: *Postmoderní kultura. Úvod do problematiky*. Praha : Torst, 1995, s. 4.: „...športovo zocelený, národne uvedomeľý, vojensky vychovaný, nábožensky prebudovaný postmoderný človek,

V *druhom období* sa výraz postmodernizmus stal pojmom a získal vysoký stupeň všeobecnosti so značným heuristickým dosahom a stabilizoval sa v rôznych oblastiach: v umení, v literatúre, v architektúre, vo filozofii dejín, v teológii, a pod.³

V *treťom období* sa postmodernizmus stáva sebavedomým diskurzom (1971 - Ihab Hassan, 1979 - J. F. Lyotard).⁴

2 Základná filozofická charakteristika postmoderného myslenia

Základná filozofická charakteristika postmoderného myslenia spočíva na ontologických, etických a estetických princípoch, ktoré by sme mohli charakterizovať termínom – *anti*:

1. *antihistorizmus* – postmodernizmus odmieta pridržať sa metanaratívnych systémov, univerzálnych pravidiel a vznešených ideálov, ktoré platili v modernom európskom myslení. Tieto všeobecné systémy a pravidlá treba nahradiť pluralitou mienok, subjektivitou pohľadov a relativizmom v postojocho.

2. *antiesencionalizmus* (antifundamentalizmus) – postmodernizmus odmieta jestvovanie nezrušiteľných pravidiel a stálych noriem ontologických, morálnych, estetických i náboženských, ktoré tvoria tzv. „blud centrizmu“ a ktoré viedli k totalite a zmechanizovaniu spoločenského života. Antiesencionalizmus sa naplno prejavil v postmoderných nekrologizmoch,

ktorý je opancierovaný mákejší, ktorý lavíruje medzi barbarom a dekadentom, zrodený v pôrodnom víre dekadentnej revolúcie európskeho nihilizmu.“

Porov. tiež De ONÍZ, F.: Antologia de la poesía española e hispanoamericana. Podľa JENCKS, Ch.: What is Post-modernism? 3. vyd., New York : St. Martin's Press, 1989, s. 8. In: GRENZ J. Stanley: *Úvod do postmodernizmu*. Prel. A. Koželuhová. Praha : Návrat domov, 1997, s. 24.

Porov. tiež TOYNBEE, A.: A Study of History. Podľa CONNOR, S.: Postmodernist Culture. Oxford : Basil Blackwell 1989, s. 69. In: GRENZ J. Stanley: *Úvod do postmodernizmu*, s. 24.

³ Porov. FIEDLER, L.: *Cross the Border-Close the Gap*. In: *Playboy*, 12/1969, s. 151.: „*Takmer všetci čitatelia a spisovatelia si fakticky od roku 1955 uvedomujú skutočnosť, že prežívame smrteľný zápas literárnej moderny a pôrodné bolesti postmoderny.*“

Por. tiež nemecký preklad: FIEDLER, L.: *Überquert die Grenze-schliesst den Graben!* Herstein : März-Mammut, März-Texte, vyd. Jörg Schröder, 1984, s. 673-697.

Porov. tiež HUDNUT, J.: The Post-Modern House. Architecture and the Spirit of Man. Cambridge, 1949. In: HUBIK, S.: *Postmoderní kultura. Úvod do problematiky*, s. 5-6.

⁴ Porov. HAASAN, I.: Romanticism, Modernism, Postmodernism. Toronto : ed. Harry R. Garvin, Bucknell University Press, 1980, s. 117-126. In: GRENZ J. Stanley: *Úvod do postmodernizmu*, s. 25.

Porov. tiež JELÍNEK, O.: *Postmodernismus a exaktní vědy*. (on-line) 200-01-28. Dostupný z [www: http://www.fi.muni.cz/sisyfos/zpravodaj/sis11_03.htm](http://www.fi.muni.cz/sisyfos/zpravodaj/sis11_03.htm)

Por. tiež SARELO Z., SAC: *Postmodernizm dla chrześcijanstwa*. Poznań, 1995, s. 5.

ktoré predstavujú všeobecne hlásané heslá éry kultúry smrti – smrti človeka, vedy, morálky, či umenia.

3. *antidistiinkcionizmus* (antibinarizmus, antidualizmus, antiopozicionizmus) – postmodernizmus vytláča zo svojho pojmového aparátu protiklady, ktoré sú považované za moderné mýty: podmet - predmet, duch - telo, rozum - skúsenosť, poznanie - konanie, pravda - klamstvo, dobro - zlo, krása - škaredosť. Tieto protiklady treba negovať, pretože vedú k intolerancii. Radšej treba dať priestor dvojiciam termínov: pravda - porozumenie, pravda - rétorika, pravda – komunikácia. V týchto intenciách treba hľadať pravdu, netreba si protirečiť a hádať sa, stačí sa jednoducho dohodnúť.⁵

3 Problém normatívnosti a morálny hodnotový relativizmus

Problém normatívnosti a morálny hodnotový relativizmus v súčasnom postmodernom myslení plne pochopíme len vo vzťahu k obdobiu moderny.

V modernej dobe sa udržiavala istá úroveň normativity trvaním na autenticite, individualite a platnosti, ale zároveň sa otváral priestor spontánnosti a tvorbe, pluralite a diferencii, komplementarite a hre opozít. V postmodernom období došlo k významovému posunu od moderny, nastúpila transformácia, v ktorej sa jasne prejavili isté radikálne reštruktúrované akcenty. Estetika krásna, normatívna etika a vedecká objektivita sa v postmodernom postoji stala nekompatibilná, nastúpil stav, ktorý možno nazvať novou axiologickou identitou. Nová axiologická identita znamenala príchod antagonizmov, oponujúcich tvrdení, podľa ktorých existujú hodnoty na jednej strane absolútne, objektívne, univerzálne, na druhej strane podmienené, subjektívne, relatívne.

Problém normatívnosti respektíve relatívnosti v súčasnom hodnotovom systéme, v oblasti etiky spočíva v odpovedi na otázky: Sú hodnoty, princípy a pravidlá univerzálne platné alebo majú len obmedzenú platnosť, ktorú determinuje lokálny význam daný určitou kultúrnou, sociálnou a morálnou tradíciou? Ktorý prístup k morálnym teóriám je správny, prístup relativistov alebo absolutistov?

Absolutisti tvrdia, že existujú základné morálne požiadavky, normy a princípy, ktoré sú aplikované na všetky morálne subjekty. Preto existuje jeden pravdivý morálny zákon, ktorý je aplikovaný na každého, kto je schopný ho pochopiť a každý by ho mal nasledovať a konať podľa neho.

Podľa absolutistov (Nikol Hartman) sú hodnoty chápané ako ideálne bytia, hodnoty sú entitami, ktoré majú svoje samostatné, na človeku

⁵ Porov. KIEREŠ, H.: *Personalizmus czy socjalizm? U podstaw życia społecznego*. Radom 2001, s. 30-31.

nezávislé bytie a vďaka tomu sú stále (večné) a nezničiteľné. Majú absolútnu platnosť a určitú aprioritu vzhľadom k hodnoteniu.

Relativisti tvrdia, že nejestvujú univerzálne morálne požiadavky, ale rozliční ľudia sú subjektom rozličných morálnych požiadaviek, ktoré závisia na praxi, konvenciách, zvykoch, hodnotách a princípoch, ktoré oni akceptujú.

Podľa R.T. Garnera a B. Rosena môžeme hovoriť o dvoch základných formách relativizmu: o kultúrnom a etickom relativizme.

Kultúrny relativizmus znamená, že jedinci v rozličných kultúrach robia rozličné morálne hodnotenia určitého konania alebo činu, čiže istý čin v určitej kultúre je považovaný za správny, ale v inej kultúre je ten istý čin považovaný za nesprávny.

Etický relativizmus sa dotýka správnosti rozličných hodnotení, čiže spochybňuje hranicu medzi dobrom a zlom, tvrdí, že o tejto hranici rozhoduje samotný jedinec. Potom vyplýva, že hodnotenie urobené v rámci určitej kultúry členom tejto kultúry sú vždy urobené správne.⁶

V súčasnosti poznáme aj iné relativistické prístupy: deskriptívny, epistemologický a normatívny (David B. Wong) faktálny, normatívny, metaetický (Paul Warren Tylor), ale o týchto prístupoch nie je možné hovoriť pre časové obmedzenie prednášky.⁷ Skôr sa zamerajme na dve základné zložky relativistickej pozície (N. Rescher):

1. pluralita východísk,
2. rovnocennosť východísk.

Pluralita východísk znamená, že morálne sudy sa vždy relativizujú voči potenciálne variabilnému základu: norme, miere, kritériu. Pluralita poznávacích pozícií vychádza zo skutočnosti, že poznávajúce subjekty sú rôzne situované, čo má za následok rôznosť ich poznávacích perspektív, a teda aj rôznosť ich kritérií poznania, hodnotiaci perspektíva sa mení od skupiny k skupine.

Rovnocennosť východísk znamená, že ktorékoľvek a každé východisko normatívneho ocenenia – každá norma hodnotenia – je vnútorne rovnako dobrá (platná, vhodná) ako ktorákoľvek iná. Nikto sa nemôže nachádzať v privilegovanej poznávacej pozícii.

Relativizmus vychádza z faktu, že všetky všeobecne akceptované hodnoty prechádzajú vývojom v priebehu rozličných historických období ľudstva, že hodnoty odrážajú charakter doby, v ktorej sa ľudstvo nachádzalo, teda strácajú možnosť stať sa nejakým absolútne platným kritériom pre posudzovanie mravných hodnôt. Porovnanie mravných hodnôt v rozličných obdobiach historického vývoja ľudského spoločenstva

⁶ Porov. GLUCHMAN, V.: Etický a morálny hodnotový absolutizmus a relativizmus. In: GLUCHMAN, V., DOKULIL, M.: Teoretické otázky etiky. Prešov 2000, s. 103.

⁷ Porov. tamže, s. 104-107.

je potom viac - menej relatívnym posúdením týchto hodnôt z určitého hľadiska, ktoré je ovplyvnené poznaním, skúsenosťou a záujmami hodnotiaceho subjektu.

Podľa relativistov treba morálku chápať ako vnútorne dynamicky vyvíjajúci sa spoločenský fenomén, ktorý funguje značne nezávisle na etickej teórii. Mravný vývoj ľudstva nie je priamočiary proces, pretože je charakteristický zložitým a neustálym konfliktom dobra a zla na jednej strane a na druhej strane úsilím o riešenie tohto konfliktu. Ľudstvo nemôžeme chápať ako jeden mravný subjekt a príslušníci ľudského rodu sa nachádzajú na rozličných stupňoch mravného poznania a mravnej vyspelosti. Už len z toho dôvodu strácajú pokusy o sformovanie univerzálnej etickej teórie nádej na úspech.

4 Stratégie a riešenia

Konzekvencie relativistických etických teórií a normativizmu sú tieto:

Relativizmus odmieta existenciu základov hodnôt, kultúry a mystiky našej Európy. Pre spoločnosť sú hodnoty nevyhnutné, ak by spoločnosť nevyrastala na hodnotách, nikdy by nemohla napredovať. Načo sa stať lepším? Načo na sebe pracovať? Ak je všetko relatívne, napredovanie, konanie dobra či zošľacht'ovanie človeka nemá význam. Spoločnosť môže napredovať, len keď má spoločný cieľ, ktorý relativizmus neponúka. Ak sa spoločnosť sama rozhoduje o tom, čo je dobré a čo zlé, ak neprijíma nijaké normy „zhora“, nijakú etiku „zvonka“, nijakú závislosť od noriem, vtedy sa spoločnosť dostáva do štádia, keď seba stavia na prestol najvyššej morálnej autority a vynáša v mene neistej „väčšiny“ zákony, ktoré sa protivia nedotknuteľným právam ľudskej osoby.

Relativizmus sa prejavuje dekonštrukciou všetkých hodnôt a inštitúcií, koreňov a autorít. Hodnotová orientácia postmoderného človeka sa obracia k intelektuálnosti a má štandard racionality. Podstatu súčasného ducha symbolizuje vypočítavý človek, ktorý si organizuje život podľa princípov racionalizácie, čo vedie v konečnom dôsledku k odčarovaniu sveta, zbavuje ho kúzla, prejavuje sa nedostatkom citu, zdržanlivosťou, pokory, estetizujúcich prístupov, skrátka axiologickosti. Dôsledkom je pluralita hodnotových systémov. Vo svete, z ktorého „vytrácajú bohovia“ sa dostavuje psychická nemožnosť znovu získania pôvodného pokoja, dôvery v tradičné kultúrne inštitúcie, v legitimitu života, založenú na jej hodnote alebo viere, atď.

Racionalizácia spôsobuje legitimizáciu iracionálnych aspektov života, intelektuálnej exkluzívnosti pesimizmu, štýlového eklekticismu, oslava slobody génia, samoty, beznádeje. Stráca sa axiologická platnosť kultúry, morality, normativity, personality, hodnoty estetizácie života, hodnoty nevypovedateľného. Človek má tendenciu vyvažovať to, čo je objektívne, kauzálne, účelové a predikabilné niečím, čo je relatívne, nepodmienené,

jedinečné, originálne. Dochádza k rozvoju individuálnosti, rozširovaním slobody jednotlivca a rozvojom subjektívnej kultúry. Jednotlivec využije skupinu, aby provokoval jej vnímavosť voči rozdielnostiam, aby si ju získal na svoju stranu čudáctvom, vrtochom, ktorý spočíva v jeho odlišnej forme, upútava pozornosť a cez vedomie a obdiv iných si uchová svoje vedomie a sebaúctu. Dezorientácia hodnotenia a neschopnosť vyjadrovať axiologickú skúsenosť znamená nepokoj, nervovú podráždenosť, neurasténiu – v axiologickej sfére to znamená neschopnosť robiť jednoznačné hodnotové voľby, pretože otras znamená oslabenie zmyslu pre proporcie a mieru.

Zástancovia relativizmu poukazujú na skutočnosť, že ľudstvo urobilo v priebehu svojho vývoja podstatný pokrok pri realizácii humánnosti, teda v procese uskutočňovania úsilia o zachovanie života, práv človeka a ochrany ľudskej dôstojnosti. Preto relativistické stanoviská nemusia nevyhnutne znamenať nihilizmus alebo skepticizmus, pretože to môže byť plne zdôvodnená a opodstatnená forma vyjadrenia určitého stupňa mravného poznania a mravnej vyspelosti jednotlivca. Ale zdá sa, že opak je pravdou. Deti sa v súčasnosti pokladajú za obmedzenie, nie za nádej pre budúcnosť, opúšťajú sa od zodpovednosti chrániť hodnotu ľudskej dôstojnosti, embryo sa pokladá za zhluk buniek v tele matky. Pozornosť sa upriamuje na vonkajšie prejavy hodnôt, ale primárny obsah sa stráca. Právo na život ako „prvé a prednostné ľudské právo“ relativizuje umelé skončenie tehotenstva, ktoré má „v zákonníkoch väčšiny európskych štátov už desaťročia pevné miesto“. Rovnako sa relativizuje deklarované právo na manželstvo, ktoré je v deklarácii definované ako právo pre všetky ženy a mužov, zavádzaním „manželstva“ partnerov rovnakého pohlavia. Ďalším príkladom je v mnohých európskych štátoch zákonne pripravovaná „homosexuálna adopcia“, hoci v deklarácii sa rodina jasne uvádza ako základná a prirodzená bunka spoločnosti.

Otázka znie: Na základe čoho, akým kritériom sme schopní posúdiť mravné hodnoty súčasnosti a porovnať ich s mravnými hodnotami v minulosti? Má niektorá autonómna filozoficky založená etická koncepcia absolútne platnú hodnotu, ktorá by mohla slúžiť ako objektívne kritérium pre posudzovanie mravných hodnôt minulosti a súčasnosti?

Relativizmus odpovedá, že o pravde rozhoduje väčšina alebo tolerantný dialóg. Musíme však podotknúť, že pravda nie je produkt väčšiny, ani hlasovania, ani tolerantnej dohody, pravda je nad ňou a dáva jej svetlo. Podobne platí, že nie prax vytvára pravdu, ale pravda umožňuje správnu prax. Preto musí pri stanovení pravdy byť dôvera v rozum, ktorý je schopný poznať pravdu. Potvrdzuje to J. Maritain, ktorý považuje univerzálne morálne zásady za prameň poznania, ktoré dávajú ľudskému konaniu svetlo. Preto univerzálna pravda o dobre a zle je pochopiteľná pre rozum a môže sa

stat' rozumnou zásadou. Hodnoty vyvodzujú svoju nedotknuteľnosť z toho, že sú pravdivé a zodpovedajú pravdivým požiadavkám ľudského bytia.

Podobne W. Dilthey hovorí, že spoločnosť, kultúra a dejiny sú sformované ľuďmi, sú objektíváciami ľudského ducha, výrazom motívov a cieľov i vonkajších normatívnych obmedzení, ktoré sami poznáme.⁸

Človek je bytosť, vnímavá na diferencie, preto sa pri neustálom striedaní dojmov musí vyvinúť taký spôsob reflexie, ktorý dokáže zachytiť, vyrovnať a interpretovať striedajúce sa javy. (G. Simmel)

W. Windelband tvrdí, že hodnotenie má platnosť, keď hodnota, na pozadí ktorej sa súdi, má platnosť objektívnej hodnoty. To, že „normy fakticky platia“, že sú uznávané a používajú sa ako základ skutočného hodnotenia je danosť empirického života, výsledok vývoja empirického vedomia, t.j. výsledok „selekčných procesov“, ktoré duševnému životu dávajú nové, jemnejšie výberové schopnosti. Na základe týchto prirodzených procesov môže praktický rozum postulovať normu ako „uskutočnenie tých zákonitostí, ktorých účelom je všeobecná platnosť“.⁹

Normatívne vedomie (axiologický subjekt) ako transcendentálny predpoklad je výsledkom slobodného myslenia, ktoré neprotirečí súvislostiam empirického života, ale presahuje ho v jeho prírodnej nevyhnutnosti svojou všeobecnou platnosťou, ktorú ako normu, resp. maximum uplatňuje slobodné individuálne vedomie vo svojej činnosti. Touto cestou, ak mu ide o pravdu, uplatňuje „logické zákonitosti“, ktorých hodnota je vo všeobecne uznannej platnosti. Tým istým spôsobom ako platné hodnoty aplikuje slobodné individuálne vedomie aj „mravný zákon“, alebo „estetické pravidlo“ v konkrétnom hodnotiacom výroku. Ten má platnosť, keď hodnota, o ktorej vypovedá, má všeobecnú platnosť. Zdôvodnenie všeobecnej platnosti hodnôt sa takto stáva rozhodujúcou podmienkou platnosti teoretických, prakticko-etických a estetických súdov.¹⁰

„Fakt, že existujú hodnoty, ktoré nesmú byť nikým manipulované, je skutočnou a pravou zárukou našej slobody a veľkosti človeka.“

⁸ Porov. DILTHEY, W.: *Úvod do duchovných vied*. In: Pozitivismus, voluntarizmus, novokantovstvo. Antológia z diel filozofov. Bratislava : Vydavateľstvo politickej literatúry, 1967, s. 580.

⁹ Porov. WINDELBAND, W.: *Dejiny a prírodné vedy*. In: Pozitivismus, voluntarizmus, novokantovstvo. Antológia z diel filozofov. Bratislava : Vydavateľstvo politickej literatúry, 1967, s. 509-510.

¹⁰ Porov. SISÁKOVÁ, O.: *Filozofia hodnôt medzi modernou a postmodernou*, s. 44.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- DILTHEY, W.: *Úvod do duchovných vied*. In: Pozitivismus, voluntarizmus, novokantovstvo. Antológia z diel filozofov. Bratislava : Vydavateľstvo politickej literatúry, 1967.
- FIEDLER, L.: *Überquert die Grenze-schliesst den Graben!* Herstein : März-Mammut, März-Texte, vyd. Jörg Schröder, 1984.
- GLUCHMAN, V., DOKULIL, M.: *Teoretické otázky etiky*. Prešov : Prešovská univerzita, 2000.
- GRENZ J. Stanley: *Úvod do postmodernizmu*. Prel. A. Koželuhová. Praha : Návrat domov, 1997.
- HAASAN, I.: *Romanticism, Modernism, Postmodernism*. Toronto : ed. Harry R. Garvin, Bucknell University Press, 1980.
- HUBÍK, S.: *Postmoderní kultura. Úvod do problematiky*. Praha : Torst, 1995.
- JELÍNEK, O.: *Postmodernismus a exaktní vědy*. (on-line) 200-01-28. Dostupný z www: http://www.fi.muni.cz/sisyfos/zpravodaj/sis11_03.htm
- JENCKS, Ch.: *What is Post-modernism?* 3. vyd., New York : St. Martin's Press, 1989.
- KIEREŠ, H.: *Personalizm czy socjalizm? U podstaw zycia społecznego*. Radom 2001.
- SISÁKOVÁ, O.: *Filozofia hodnôt medzi modernou a postmodernou*. Prešov 2001.
- WELSCH, W.: *Naše postmoderní moderna*. Prel. I. Ozarčuk a M. Petříček. Praha : Zvon, České katolické nakladatelství, 1994.
- WINDELBAND, W.: *Dejiny a prírodné vedy*. In: Pozitivismus, voluntarizmus, novokantovstvo. Antológia z diel filozofov. Bratislava : Vydavateľstvo politickej literatúry, 1967.

SPOR O HRANICE ŠKOLSKEJ VÝCHOVY

Historicko-filozofická analýza

Peter FOTTA

V 19. storočí školské reformy vzdelávania výrazne ovplyvňovali idey osvietenstva. Niektoré z nich pretransformované vystupujú pod tzv. znalostnou Európou v súčasných integračných procesoch európskeho školstva. Nepochybné kladným momentom osvietenstva bolo sprístupnenie vzdelávania čo najširšiemu okruhu ľudí cez spôsob školského vyučovania zabezpečovaného štátom. Rozhodujúcim činiteľom je však cieľ vzdelávania, na ktorý mal podľa osvietenstva dať odpoveď rozum. Hoci niektorí odmietali nároky rozumu na všeobecnú záväznosť, predsa prevládala viera v rozum v mene ktorého sa uskutočňovala racionálna rekonštrukcia štátu, spoločnosti, hospodárstva, zákona, morálky a výchovy. Každá výchova má ale svoj antropologicko-civilizačný aspekt, ktorý vychádza z istého modelu človeka. Podobne aj osvietenstvo má pred sebou obraz moderného vzdelaného človeka, ktorý by mal byť výrazom naplnenia ideí slobody, rovnosti, tolerancie a v istom zmysle produktom ideológie. Ukážeme, že pre výchovu a vzdelávanie je kľúčové disponovať realistickým obrazom človeka. Z porozumenia toho, čo je človek, môžeme odpovedať na hranice školskej výchovy, stanovovať mieru ingerencie výchovy do ľudského života, ktorý nie je len daný, ale aj zadaný k sebavýchove.

1. Vplyv ideológie na školskú výchovu

Pod vplyvom Francúzskej revolúcie osvietenskej idey vyznačili cestu hľadania mechanizmov riadenia spoločnosti. Jedným z nástrojov politiky štátu sa stali aj školy a edukatívne strediská na výchovu a vzdelávanie. Stalo sa, že idey začali predchádzať skutočnosť.¹ Prvenstvo ideí pred reálnou skutočnosťou je podstatou **ideológie** s ambíciou vplývať na spoločenský a politický život. Stalo sa že, ciele výchovy človeka už nevyznačovala

¹ Skutočnosť chápaná ako obsah vedomého prežívania (subjektívne prežitky, poznávanie a emocionálne) sa nazvali idey. Idey boli uznané za základ chápania skutočnosti tak vo francúzskej ako aj v anglickej a nemeckej filozofii (Ch. Wolf, I. Kant, G.W.F. Hegel, E. Husserl a ďalší fenomenologizujúci existencialisti). Pozri M. A. Krapiec, *Specyfika realistycznej metafizyki, w: Zadania współczesnej metafizyki* 6. Lublin 2004, s. 20-21.

antropologická štruktúra, ale ideové ciele štátnej politiky. Jednoducho, výchova začala závisieť od politických ideológií.²

1.1 Školstvo v službe ideologickej premeny spoločnosti

Význam ideológie v školstve sa vzráhal od osvietenstva. Jej teoretické základy môžeme vidieť v pokarteziánskom prúde na vyjadrenie dojmov. A. L. C. Destutt de Tracy, ideológiou označil „filozofiu ideí“, keď pod ideami rozumel vedu o najzákladnejších dojmoch – ideách, z ktorých sa skladá ľudské poznanie. Poznanie tak vzťahoval na zmyslové dojmy s vedomím, že „žiadna modifikácia nášho pocitu nie je obrazom ničoho, čo sa deje mimo nás“.³ Nadviazal na É. B. Condillaca, J. A. N. de Condorceta a na ich krajnú verziu francúzskeho senzualizmu. Dôležité je zdôrazniť, že Condillac sa usiloval dať metafyzike nový zmysel, t.j. senzualistické základy metafyziky, ktorým sa umocňuje subjektívne východisko, keďže metafyzika sa má stať vedením o vnútorných a vonkajších skúsenostiach ľudského podmetu. Oblasť zmyslových dojmov je tou oblasťou, v ktorej sa formuje samotný rozum a tým aj formovanie vedenia, lebo „ako na nás pôsobia vonkajšie predmety, idey získame skrze zmysly; a podľa toho, ako uvažujeme o činnosti, vyvolané v našej duši dojmy, [...] je isté, že ak skúsujeme nejaké dojmy, nič nie je jasnejšie a zreteľnejšie, než náš vnem“.⁴ Duša je pre Condillaca závislá na zmysloch a celá váha poznania pravdy je založená na skladaní a rozkladaní našich ideí a tak získaním nových ideí. Preto metafyzika ako aj aritmetika si vyžaduje dobre určené idey, čím sa celá váha poznania presúva na problém metódy, lebo od istého pravidla je možné správne uvažovať.⁵ V zhode s karteziánskou terminológiou boli dojmy pomenované ako idey a umiestňovali sa do poľa ľudského vedomia. V duchu osvietenskej idey rovnosti Condorcet spájal a propagoval

² Ideológia sa považuje za niečo „viacej alebo menej ucelený súbor ideí, ktorý sa stáva základom určitého organizovaného politického postupu“. A. Heywood, *Politologie*, preložil Z. Masopust, Praha 2004, s. 450.

³ A. L. C. Destutt de Tracy, *Elements d'idéologie*, t. 3, §1, w: M. Grygorowicz, *Tematyka sensualistycznego uzasadnienia tożsamości podmiotu ludzkiego i jego odniesień do relaności w twórczości Condillaca*. Łódź 1993, s.131.

⁴ E. B. de Condillac, *Esej o pôvodu ľudského poznání*. Praha 1974, s. 39. Počiatkom ľudského vedenia je pre Condillaca iba zmyslové poznanie. V problematike poznania nadviazal na Lockov empirizmus, prijímajúc karteziánsku „geometrickú“ metódu dedukcie, aby ukázal, že z jednoduchých ideí, získaných cez zmyslové poznanie prichádza sa k viacej abstraktným a zložitým vedeckým ideám. Kým Locke svoju analýzu sústredil na psychologické formy, Condillac ju rozšíril na všetky psychologické fakty a celú rozumovú aktivitu. Por. F. Compton, *Historia Filozofii*, t. 6. Warszawa 2005, s. 30-36; 153-155.

⁵ Por. E. B. de Condillac, *Esej o pôvodu ľudského poznání*, s. 218. Jediným zdrojom súboru činností, na základe ktorých človek ako podmet opisuje svoju totožnosť, je citlivosť na zmyslové podnety. Z nej podľa Condillaca, pochádzajú všetky naše idey: naše príjemnosti a schopnosti.

historickosť ľudskosti ako dejiny ustavičného a neohraničeného zdokonaľovania ľudského rozumu. K tomu mal slúžiť program reforiem vyučovania bez rozdielu pohlavia. Podľa neho zdokonaľovanie človeka sa viaže na ideu **pokroku**. Pokrok takto vyjadruje niečo, čo je v človeku imanentné a v kontakte s vonkajšou realitou má charakter samočinne rozvíjajúceho prirodzeného systému.

Pre Destuta de Tracyho a iných osvietenecov ideológia vyznačila rámec vedeckosti poznania v zmysle toho, že vedecké je to, čo môže byť prevedené na jednoduché, empirické dojmy. Keďže ani metafyzika, ani teológia nespĺňala tieto podmienky vedeckého poznania, ideológia začala slúžiť v boji proti metafyzike a kresťanstvu. Nie div, že od Francúzskej revolúcie ideológia v mene vedy útočila na zjavené pravdy katolíckej viery, pričom *Veľká francúzska encyklopédia* mala plniť toto ideologické poslanie. V duchu senzualizmu filozofia začala slúžiť „pokrokovým“ politickým cieľom. Plná entuziazmu poetickej obrazotvornosti sformulovala sa do systematického vedeckého sebauvedomenia plná dialektického konfliktu ako vývoja „jedného všeobecného ducha [...] o sebe“,⁶ v ktorom ide o premenu spoločnosti cez **spoločenskú mienku**, ako to vidíme u K. Marxa, F. Engelsa a ich nasledovníkov. „Produkcia ideí, predstáv, vedomia sa najprv bezprostredne prelína s materiálnou činnosťou a s materiálnym stykom ľudí... podmienení určitým vývojom svojich výrobných síl.“⁷ Spoločný jazyk sa mal stať nástrojom tvorby spoločenskej mienky ako „najdôležitejšieho revolučného činiteľa revolúcie“.⁸ Encyklopédia sa stala symbolom tejto osvietenskej úlohy, ktorú jej prisudzovali jej tvorcovia – encyklopedisti. Vo svojskej vízii sveta manifestovala optimistickú premenu civilizácie cestou programu vzdelávania a stanovovania zákonov v politickom boji. Zdá sa, že postmodernistický postoj odmieta slovník osvietenského racionalizmu, ktorý „sa stal prekážkou demokratických spoločností“,⁹ no predsa je s ním zajedno v prvenstve ideológie pred filozofiou, v prvenstve pokroku sociálnych záležitostí pred samou ľudskou osobou.

Technologizáciu vedy a vzdelávania najlepšie vidieť v ich podrobení spoločenskému prospechu a užitku. Synonymom pokroku sa stali duchovné vedy, ich modely vymedzovali proces výchovy a vzdelávania, duchovná kultúra podriaďovala sa hmotnej kultúre, pravda užitočnosti. Odlíšnosť súčasnej vedeckej mentality ilustruje známy výrok F. Bacona, pre ktorého „pravda a užitočnosť je jedno a to isté“.¹⁰ Poznanie prírody malo byť

⁶ G. W. F. Hegel, *Filozofia dejín*. Bratislava 1957, s. 84.

⁷ K. Marx, F. Engels, *Nemecká ideológia*. Bratislava 1961, s. 22-23.

⁸ A. Soboul, *Francúzska revolúcia 1789 – 1799*. Bratislava 1948, s. 283.

⁹ R. Rorty, *Nahodilosť, ironie, solidarita*. Praha 1996, s. 49.

¹⁰ F. Bacon, *Nové organon*. Praha 1990, I, § 124.

podrobené práve tomuto cieľu. V tomto smere idey mali byť hybným motívom spoločenských premien. Podobne dnes je každý objav v odborných vedách s jej aplikáciou považovaný za akýsi „krok“ k naplneniu vízie novej spoločnosti. Z tohto pohľadu slovo „pokrok“ má ideologické zafarbenie a v istom zmysle sa s ideológiou stotožňuje.¹¹ Nie je bez zaujímavosti vidieť v školstve rastúci dôraz na technické vedy a ich možné účelové využitie na úkor humanitných vied. Oproti prírodným (tzv. reálnym) vedám stoja humanitné (t.j. nereálne?), spoločenské vedy, ktoré neustále hľadajú antropologické východiská, idey svojho vlastného výskumu.

Základná línia všetkých smerov ideológií bude z filozofického hľadiska koncepcne zastrešovaná myšlienkovými prúdmi, ktoré patria do filozofie podmetu (vedomia). Absencia, či podceňovanie klasickej metafyziky bytia Aristotela a Tomáša Akvinského na súčasných vysokých školách len dokumentuje stav filozofie, ktorá nie je v stave čeliť ideologickým a politickým vplyvom na akademickej pôde a obhájiť svoje slobody. Z perspektívy prežívajúcej osvieteneckej ideologickej tradície v chápaní spoločenských zmien nevyhnutne sa mení funkcia vzdelávania, kde antropologická pravda o človeku naráža na znásilňujúci edukatívny imperatív: ideám sa treba naučiť, alebo ich prijať.

1.2 Inštitucionalizácia ideológie a jej edukačná funkcia

Osvietenská ideológia vstupovala do školstva akoby samovoľne, v logike prijímanej potreby vplývať na spoločenskú mienku a tým utvárať vhodné podmienky pre uskutočnenie spoločenských premien. Program sa zakladal na negatívnom (ideologickom) postoji voči minulosti, keď jednoducho metafyziku a teológiu vyhlásili nielen za nevedecké, ale aj za prekážku vo vybudovaní nového spoločenského poriadku, ktorý zaistí šťastie ľudskosti (*l'humanité*). Zásadu ideologizácie výchovy možno vidieť v názore Condillaca, že nestačí len idey tvoriť, ale „cez istý poriadok a podľa istej metódy“ je potrebné, aby „oči boli povinné naučiť sa vidieť“.¹² Od obdobia Francúzskej revolúcie rástlo všeobecné presvedčenie, že je potrebné všemožne „pôsobiť na ducha občanov“, že základy novej spoločnosti budú solidné iba vtedy, keď človek a občan budú vychovávaní tými princípmi

¹¹ Hoci vedecký systém nie je nám daný v našom rozume v celku, ktorý treba iba odhaliť, predsa „je predurčením ľudského rodu, ľudským projektom, konečným cieľom osvietených ľudí, ktorí realizujeme cez odpoveď na výzvu nášho svedomia k odhodneniu zužujúcich spôsobov myslenia po ceste rastúcej tolerance voči všetkým rozdielom, ktoré existujú v oblasti ľudskosti. Dnes to je to, čo my na americkom Západe, všeobecne rozumieme „pokrok“. P. A. Redpath, *11. apríl 2001 i „duch“ Averroesa, w: Przejście cywilizacji Zachodu*. Lublin 2003, s. 50.

¹² E. B. de Condillac, *Traktat o wrażeniach, w: M. Grygorowicz, Tematyka sensualistycznego uzasadnienia tożsamości podmiotu ludzkiego i jego odniesień do rzeczywistości w twórczości Condillaca*, s. 108.

nového poriadku.¹³ Takzvané vedecké výtvary revolúcie boli početné: „Po roku 1793 nezostalo nič z intelektuálnych inštitúcií starého režimu. Konvent zrušil bez výnimky všetky akadémie a univerzity, verný duchu racionalistickému a encyklopedickému zriadil Národný ústav [...]. Ústav ma dokázať a ilustrovať jednotu a solidaritu vied“.¹⁴ Pre vtedajšieho zákonodarcu Daunoua solidarita vied znamenala ich podrobovanie »vzájomnej reakcii pokroku a užitočnosti«. Hlavným cieľom vied je užitočnosť, tá ich stmeľuje, pričom pravdivosť poznania je druhoradá.

Filozofia-ideológia prezentovala svoju vedeckosť v zastúpení odborných vied a stala sa politickým programom „pozitívnej výchovy“ založenej na ideách takých filozofov kým boli, C. f. Chasboeuf de Volney, P. J. G. Cabanis, F. J. Gall, D. J. Grat. Traja z tohto kruhu Condillac, de Tracy, de Cabanis založili Inštitút univerzálnej morálky (*l'Institut de morale universelle*) aby propagovali svoje princípy morálky s cieľom zmieriť vedu so zjaveným náboženstvom.¹⁵

Cabanis sa usiloval vybudovať morálku zbavenú vzťahu na nemateriálnu dušu a politiku zbavenú vplyvu Cirkvi (antiklerikalizmus) a uzavretú pred Bohom (sekularizmus). Proces zdokonalenia ľudí sa mal realizovať prostredníctvom vedy zapojenej do diela veľkej spoločenskej reformy. Pre Cabanisa práve zmyslovosť dovoľuje rozumieť celému človeku, čo mu dovolilo skúmať vzťahy medzi medicínou a morálkou. Cabanis považuje mozgový systém za „špeciálny orgán myslenia a vôle, ktorý má veľmi veľký vplyv na celé zdravie“, a tým zdôvodňuje „prečo Inštitút umiestnil fyziológov do sekcie analýzy ideí“.¹⁶ Proces zdokonalenia majú zabezpečiť štátne inštitúcie formujúc polytechnického a ekonomického človeka. Neskôr zakladatelia Inštitútu využili svoj politický vplyv cez obnovenú Polytechnickú asociáciu, aby na edukačnej báze ideológia sa stala jedným zo základných predmetov školského vyučovania.¹⁷ Štát by mal podľa

¹³ „Stredné školy boli jedným z najvýznamnejších výtvarov revolučnej epochy. Revolúcia zrušila školy vysoké, univerzity, ktoré už nezodpovedali vedeckému a umeleckému pokroku“. A. Soboul, *Francúzska revolúcia 1789 – 1799*, s. 284.

¹⁴ Tamtiež, s. 286.

¹⁵ Por. F. Vatin, *August Comte, sciences d'application et formation du peuple*, in: *Revue philosophique*, 132 (2007), N° 4, 421–435. Inštitút univerzálnej morálky bol založený v r. 1832 vďaka promotórom z Polytechnickej asociácie (*l'Association polytechnique*) a zo Slobodnej asociácie (*l'Association libre*). Tá posledná bola založená Viktorom de Lechevalierom pre „vzdelanie“ ľudu silne angažovaných v opozícii proti režimu, čo nebolo nič iné než ideologicko-morálne formovanie spojené s formovaním technickým. Tamže, s. 430.

¹⁶ P. J. G. Cabanis, *Rapports du physique et du morale de l'homme*, t. 1. Paris 1815, CII; XXXV. Cabanis popieral existenciu duše a akýchkoľvek nemateriálnych činností v človeku. Príkláňal sa ku krajnému materializmu, ale jeho jednorodý a dynamický materializmus sa vyznačoval skôr naturálnemu vitalizmu než evolucionizmu.

¹⁷ Por. F. Vatin, *August Comte, sciences d'application et formation du peuple*, s. 431.

Cabanisa regulovať spoločenský život rozpoznávajúc psycho-fyziologické mechanizmy, ktoré sú základom správania sa nás. Uznávalo sa, že spoločnosť zbavená zjaveného náboženstva potrebuje symboly, procesie, taký substitút náboženstva, ktorý je nevyhnutný na vyplnenie všeobecne pociťovanej potreby spoločných zhromaždení.

Ideológia bola systematicky implantovaná do spoločenského myslenia vo forme viery v technický pokrok a nový, lepší poriadok spoločnosti, ktorým má tiež slúžiť vzdelanie. Napríklad zo súčasnej príručky *Ako funguje Európska únia dnes* sa dozvedáme: „Európska únia (EU) je rodinou demokratických európskych krajín, ktoré sa spolu snažia zlepšiť život svojich občanov a vybudovať lepší svet“.¹⁸ Takisto *Magna Charta Universitatum*, podpísaná rektormi európskych univerzít, odкрýva presvedčenie jej signatárov o lepšej budúcnosti ľudstva, ktorá „do veľkej miery závisí od kultúrneho, vedeckého a technického rozvoja“. Utilitarizáciu vzdelania nájdeme v kladení dôrazu, aby vzdelávanie bolo neoddeliteľné od „výskumnej aktivity, pretože len tak môže výučba sledovať vývoj potrieb i požiadaviek spoločnosti“. Technologizáciu a tým instrumentalizáciu univerzity vidieť zase v rozhodnom zdôrazňovaní výmeny informácií, dokumentácie a iných iniciatív ako „základné nástroje trvalého pokroku poznania“. Celkový charakter Charty je mentálne bližší heslám francúzskej revolúcie „slobody, rovnosti, bratstva (tolerancie)“, než svojím stredovekým koreňom univerzálnosti poznania pravdy a jej zdieľania. V Charte nenájdeme zmienku o poznaní pravdy pre pravdu, identifikujúci znak kultúrnej tradície, z ktorej vyrastali európske univerzity. V duchu osvietených encyklopedistov, môžeme čítať v *Boloňskom procese* o tom, čo sa rozumie pod „znalostnou Európou (*Europe of Knowledge*): „upevňovanie a obohacovanie európskeho občianstva“, ktorá poskytuje potrebnú „kompetenciu“. Konštatuje, že význam vzdelania a školskej spolupráce je pre „posilnenie stabilných, mierových a demokratických spoločenstiev“ už všeobecne uznávaný. Napokon všade uvádzaná potreba „celoživotného vzdelávania“ budí dojem, že za určujúcou myšlienkou zjednocovacieho procesu vystupuje skôr dobro spoločnosti než dobro rozvoja ľudskej osoby.

Rozdiel medzi výchovou (*educatio*) a náukou (*doctrina*) má svoj historický vývin,¹⁹ ale po osvietenскеj dobre sa tento rozdiel prehĺbil. Starogrécke *paideia* bolo odsúdené na toto rozdvojenie a školská výchova sa začala spájať s náukou, vzdelávaním, pričom neskôr došlo k presvedčeniu, že „náuka vychováva.“ Z historicko-kultúrneho hľadiska utilitárna koncepcia vzdelávania získavala spoločenský status, v ktorom koncepcia človeka je

¹⁸ Úrad pre vydávanie úradných publikácií Európskych spoločenstiev: *Ako funguje Európska únia dnes*. Luxemburg 2006, s. 3.

¹⁹ Pozri J. Wilk, Edukacja. In :A. Maryniarczyk (ed.). *Powszechna Encyklopedia Filozofii* 3. Lublin : PTTA, 2002, s. 14-19.

funkcionalisticky deformovaná. Najmä vysoké školstvo sa dostáva medzi mlynské kamene štátnych požiadaviek efektivity vzdelávania, z ktorých prosperujú najmä technické vedy. Ekonomicko-politické ciele opierajúce sa ideológiu len ťažko zosúladiť s klasickou filozofiou odkrývajúca klamstvá ideológií a jej deštrukčné dôsledky na ľudský život. Ako odôvodniť granty, ktoré by mali podporovať filozofickú kultúru, v ktorej by sme mohli opäť schopní obrátiť pozornosť na celú problematiku humanistiky a humánosti nasmerovanú na poznanie pravdy: čo je človek a čím je jeho osobný a spoločenský život, aký má zmysel a konečný cieľ? Práve odhodnenie realistickej koncepcie človeka založenej na metafyzike ako „umenia čítania pravdy z vecí“ v prospech „komponovania a vytvárania pravdy“, píše A. Maryniarczyk, „zrodilo krízu filozofie a kultúry“.²⁰ Obnovený výskum nasmerovaný na odkrývanie pravdy ako „mieru“ správania sa človeka a spoločnosti by dával nádeje položiť také základy výchovy, v ktorej človek by nebol redukovaný v spoločenských funkciách na nástroj.

V uskutočňovaných školských reformách je potenciálne ukrytá tendencia inštrumentalizovať človeka – subjekt výchovy. Uskutočňuje sa tam, kde sa stanovené hodnoty vzdelávania začínajú spoločensky čoraz viacej podriaďovať ekonomicko-politickým záujmom. Pre tento účel sa formulujú rôzne typy ideológií. Najvážnejším výsledkom ideológie je, že cez ovládanie verejnej mienky stvorila tzv. **spoločenské vedomie**. Fenomén spoločenského vedomia, ako nejaké „kolektivistické bytie“, plní imanentnú funkciu socializácie všetkých sfér kultúry a cez politický režim (demokratický včítane) dostáva oprávnenie k riadeniu a kontrolovaniu školského vzdelávania. Obeťou verejnej mienky sa neraz stávajú samotní špecialisti v oblasti filozofie, psychológie, sociológie a ich príbuzných odborov. Ideológia, ktorá u encyklopedistov bola prvou najdôležitejšou vedou a ostatné vedy od nej závislé, naďalej (a) zaujíma úlohu tvorby spoločenského vedomia a nastoľovania nového poriadku ich tvorcov; (b) odtrhuje vzdelanie od poznania pravdy pre pravdu a praje protimetafyzickým a protináboženským (protikatolíckym) postojom; (c) vnáša do vzdelávania ekonomicko-utilitárne ciele; (d) ingeruje do súkromného a spoločenského života a naďalej podmieňuje ňou iniciované civilizačné trendy využívajúc k tomu humanitné vedy.

2. Antropologické hranice výchovy

Proces výchovy je vnútorne zviazaný s koncepciou človeka ako osoby – bytosti rozumnej a slobodnej. Deklarovanie personalizmu ešte neznamená, že máme pred sebou reálne existujúcu osobu, či ideu osoby. Ľahko sa totiž za personalizmus uzná každý pohľad, v ktorom sa hovorí o individuálnosti

²⁰ A. Maryniarczyk, *Veritas sequitur esse, w: Roczniki filozoficzne*, XLVII (2000), z. 1, s. 101.

človeka, jeho dôstojnosti alebo hodnoty, slobody, alebo absolútosti. Veľa teoretikov výchovy odvolávajú sa na slovo „personalizmus“, v skutočnosti stojí na báze voluntarizmu a individualizmu. To nás ešte väčšmi núti vstúpiť do hlbšej analýzy známych koncepcií človeka a poukázať, že antropologický omyl vedie k deformáciám vo výchove. Opačne výchova, ktorá privádza človeka od prirodzeného stavu k stavu zrelého človečenstva poukazuje na ľudskú osobu nepodliehajúca konceptu (pojmu) osoby. Ukážeme, že konkrétna výchova má poskytnúť rozvíjajúcej sa osobe pomoc, aby aktualizovala svoje osobné životné schopnosti: fyzické, intelektuálne, estetické, morálne a náboženské.

2.1 Problém koncepcie človeka

V európskej kultúre sa stretávame s tromi veľkými koncepciami človeka: platónskou, aristotelovskou a kresťanskou. Keď dnes niektorí pedagógovia tvrdia, že nie je potrebné vychovávať človeka, lebo má v sebe danosti, ktoré samé ho odprevádzajú, neuvedomujú si, že zakladajú deformovaný obraz človeka blízky poväčšine platonizmu. V prvých dvoch koncepciách človeka dochádza k antropologickým deformáciám buď priamo vo svojom zdroji, alebo následne v interpretácii. Majú charakter tradičného idealizmu a modely výchovy, ktorého sa z nich vyvodzujú, majú takisto ideologický charakter. Nezáleží na tom, či sa vychádza z biológie človeka ako zdroj popudov, alebo z iného aspektu života človeka, ktorý sa exponuje a následne absolutizuje robiac z neho koncepciu výchovy.

V platónskej koncepcii človeka sa stretávame deformovaným obrazom človeka už v jej východisku. Paradigmou človeka je idea: duša, rozum, alebo neskôr ako myseľ, či duch uväznený v tele. Idea-duša, ako všeobecná a nevyhnutná, je suma tých dokonalostí, ktoré je človek povinný si pripomenúť (*anámnesis*), a tým sa vymaňovať z tela, z materiálnych determinácií. Duša človeka je sama o sebe identická, nemenná, nepodlieha rozvoju, z čoho by vyplývalo, že v tom, v čom je človek človekom, t.j. ideou, je nevychovatelný. Platón síce potvrdzuje, že podstatou každej pravdivej kultúry je výchova (*paideia*), a to výchova k cnosti (*arete*), ale podriaďuje funkciu dokonalého obyvateľa štátu.²¹ Školské vzdelávanie v konečnom dôsledku pripomína drezúru než výchovu. Štát je potrebné zorganizovať tak, aby bol človek donútený vrátiť sa k pôvodnému stavu. Pre Platóna je štát dostačujúcou garanciou rodinných záväzkov. Navrhuje, aby boli celkom podriadené zákonom štátu, dokonca aj oblasť rodenia a výchovy.²²

²¹ „Náš terajší výklad zrejme nevychádza z toho, že výchova spočíva na týchto schopnostiach, ale z presvedčenia, že sa ním myslí výchova k cnosti už od detského veku, ktorá vyvoláva žiadosť a túžbu stať sa dokonalým občanom, ktorý vie podľa spravodlivosti vládnuť a poslúchať“. Platón, *Zákony*, 643 E.

²² Por. Platón (1990). Štát. In Platón. *Dialógy* (Vol. 2). Bratislava: Tatran, 164 B – 466 D.

Druhá známa koncepcia človeka pochádza od Aristotela. Odmietla platónsko-orfickú víziu človeka a poukazuje na človeka v jeho jednoty duše a tela. Každý vie postrehnúť, že jedným, so sebou totožným bytím a nie zlepencom niečoho v niečom, aby sa takýto zlepenec mohol premieňať neustále na iné telo. Aristoteles chápe človeka ako rozumné zviera, povstal z prírody podľa jej zákonov, čo aj prevyšuje zvieratá svojou rozumnosťou. Od 17. storočia výrazne sa začali skresľovať tak platónske ako aj aristotelovské teórie. Ľudské vlastnosti sa postupne redukovali na vlastnosti zvierat. Napríklad v anglickom empirizme bol ľudský rozum redukovaný na obrazotvornosť a rozdiel medzi človekom a zvieratom bol iba rozdiel stupňa a nie rozdiel bytostný, vecný. Nebolo už ďaleko od toho, aby sa začalo tvrdiť, že človek je výtvorom evolúcie, že pochádza zo zvierat'a, alebo, že človek sa stáva človekom v iba v pospolitosti, je výtvorom kultúry a pod.

Z uvedených dvoch deformovaných koncepcií človeka vyplýva adekvátne funkcia výchovy ohrozujúca plný rozvoj človeka. Na ilustráciu môžeme uviesť, že pre J. Locka posledným cieľom výchovy je samostatnosť, užitočnosť a spoločenská použiteľnosť jednotlivca. A. A. C. Shaftesbury nadviazal na novoplatónsku tradíciu školy v Cambridge a ideálom výchovy bola idea morálnej autonómie, ktorú spojil s estetickým prežívaním harmónie a proporcie. D. Hume bol skeptický k praktickému životu a jednu z úloh výchovy pre spoločenský život videl v reflexii nad väčšou užitočnosťou ohraničovania vlastných nárokov. Táto sebadisciplína opierajúca sa o city časom viedla k fyzikálnemu dobru človeka a ovplyvnila ekonomické teórie. Spôsobili to nielen odtrhnutie od morálky nielen ekonomiky, ale aj výchovy v prospech utilitárnych cieľov školského vzdelania a humanitných vied. V reakciách na platónsko-kresťanské verzie etiky dospeli osvietení materialisti k názoru, že výchova má tvoriť celok s vonkajšími podmienkami determinujúcimi ľudského jedinca. Dôsledky individualizmu a voluntarizmu vidíme v bezmocnosti identifikovať rozmer individuality a zabrániť redukcii človeka na rozmer biologický, pohlavný, podliehajúci ďalšiemu prekrúcaniu, ako to dokumentuje propagácia homosexuality, či „potreba“ sexuálnej výchovy na školách. Voluntarizmus sa javí najmä vo všeobecnej akceptácii obrazu človeka slobodného. Ako u Platóna je človek rozum, teda duch, a keď duch tak sloboda. V dejinách sa duch javí ako sloboda na spôsob povstania, premien revolučných či evolučných.

Sám fakt akceptovania civilizačných premien poukazuje na radikálny zásah do všetkých oblastí kultúrneho života človeka, najmä do filozofie a náboženstva a dôraz na jeho spoločenskú organizovanosť. S tým súvisí presun výchovy z rodiny na štát a školy. V súčasnosti výchova nepotrebuje ani **filozofiu** ako autonómnu oblasť poznania, ani **náboženstvo**, ktoré by

požadovalo jednoznačné uznanie rovnakého postavenia každého človeka ako ľudskej osoby. Narušenie začalo v protestantizme, keď Locke sa síce hlásil ku kresťanstvu, ale jeho zásada tolerancie vylučovala katolíkov a ateistov. Pre osvietenecých deistov bolo prirodzené náboženstvo náboženstvom elít, zatiaľ čo široké masy potrebujú pozitívne náboženstvo opierajúce sa o Božie zjavenie. Ak štát prevzal zodpovednosť za vzdelanie a výchovu človeka, potom nezávislosť od Cirkvi bola vlastne koncom rovnosti ľudských osôb pred Bohom. Štát preberal náboženské atribúty už Platóna, ktorý oprel doktrínu štátu a zákona o koncepciu človeka spoločníka bohov. Podobnú náboženskú víziu štátu nájdeme v osvietenskej dobe J.-J. Rousseaua. V pedagogike síce kládol dôraz na slobodný rozvoj prirodzených dispozícií chovanca, ale kládol dôraz na poslušnosť voči citu, z ktorého vyrastá prirodzený morálny zákon ako aj prirodzené náboženstvo. Uvažoval, že morálny život ľudského spoločenstva domáha sa náboženského postoja, a preto nie je možné tolerovať obyvateľov, ktorí odmietajú štátne náboženstvo, ktoré medziiným obsahuje pravdu o posvätnosti štátnej ústavy. Od osvietenstva pedagogika plní funkciu prostriedku reformy celého spoločenstva, ktorému nie je cudzí pseudonáboženský kult. Podobnú zástupnú úlohu výchovy mala plniť kolektivistická spoločnosť v marxistickej verzii, boľševický systém v Rusku.

Jednako známe idey slobody, rovnosti a tolerancie nutne končia v hraniciach konkrétneho štátu vymedzujúc ich individualistické alebo kolektivistické vízie – ideológie. Z dlhodobého hľadiska sa ukazuje, ako pramálo záleží na rozdielnych ideológiách, keď zo samej podstaty ideológie sú ideológiami kontrolujúce vlastné koncepty človeka. Štát proklamuje náboženskú slobodu, ale neutralita štátu vo vzdelávaní končí tam, kde začínajú školské reformy a grantová politika. Paradoxne ideu „neutrality“ školstva naplňuje logika abstraktnej štruktúry, a za takú sa považuje tiež idea neutrality štátu. Viera v samú štruktúru reformy je totiž už istým signálom prevahy ideológie pred pravdou o človeku a svete. Navyše mnohí sa nazdávajú, že koncepcie človeka sú v pedagogike zdrojom rozdelenia a konfliktov medzi ľuďmi. Predsa v tomto „antiantropologickom duchu“ sú presvedčení, že reforma školstva nemôže čakať kým si filozofi vyriešia svoje spory. Nakoniec ťažisko reformy sa presunie automaticky na ideológiu v službách politicko-ekonomickej moci štátu.

V skutočnosti tieto postoje nesú etické motivácie a vízie školského vzdelávania podmienené dominujúcim liberálnym spoločenským systémom, ktorý produkuje školské reformy, v ktorých si človekom skôr posluhujú ako kolieskom v stroji, než aby mu prinášali slobodu. Prevláda presvedčenie, že človek je dokonalý, autonómny, a všetky zákony, s prirodzeným zákonom včítane, pochádzajú od neho. Všetky vyhlásenia o výchove človeka k slobode, k demokracii, k solidarite, či

bratskej lásky stávajú sa bezpredmetné. Nie je známe, čo tieto slová znamenajú. Skôr je známe, že pre každého znamenajú niečo iné. Tak sme svedkami, že po školských reformách nasledujú ďalšie reformy reformujúce predchádzajúce reformy inklinujúc k nejakej modifikovanej koncepcii človeka. A možnosti modifikácii je dostatočne veľa, aby sa výber jedného z nich uskutočňoval v bludnom kruhu.

2.2 Ľudská osoba – antropologická hranica výchovy

V kresťanskej koncepcii človeka nájdeme platónske aj aristotelovské prvky, ale v syntéze s Božím zjavením. Vznikol tak originálny pohľad na človeka: človek je osobným bytím. Vo svetle Božieho zjavenia zmenila sa perspektíva sveta a človeka otvoreného na osobný život s Bohom cez Ježiša Krista. Práve spory o prirodzenosť Ježiša Krista pričínili sa o rozvoj teórie osobného bytia. Kristus je jedným bytím, nie iba vteleným Bohom, alebo iba človekom, ani nie sú v ňom dve tieto bytia. Kristus má pravdivú ľudskú prirodzenosť, telo a dušu, ale tie neexistujú existovaním ľudským, ale existovaním Boha.

Na prvý pohľad teologické pravdy, ale pre človeka majú vážne dôsledky, keďže človek je povolaný žiť podľa vzoru Krista, je takisto osobou, ale osobou ľudskou. Všetky Kristove činy sú skutočne ľudské, ale majú božskú hodnotu. Človek existuje existovaním svojej duše, nepovstáva ako človek v sile prírody. Duša nielen organizuje telo a je zdrojom činnosti, ale je aj jeho autonómnym aktom. Nepodlieha materiálnym determinantom, čo poukazuje na to, že duša ľudská je Bohom stvorená a človek je človekom od momentu existovania duše ako osobné bytie. Druhým vážnym faktom je, že človek sa rozvíja, od momentu počatia až po biologickú smrť. Ako to povie M. A. Krapiec: „Človek sa rozvíja, je bytím potenciálnym, dynamickým, od momentu narodenia po moment biologickej smrti plynule sa vyvíja, rozvíja k dobru, alebo k zlu. Či je človek mladý alebo starý“.²³ Konečným cieľom výchovy a seba výchovy človeka nie je nič menšie než osobný život nasmerovaný na absolútne Dobro, na Boha.

Človek pre svoju výchovu nevyhnutne potrebuje spoločnosť, rodinu, hospodárstvo, školy. V školskej výchove má ísť hlavne o súladnú, proporčne vyváženú výchovu telesno-duchovných schopností človeka. Človek je neustále dozrievajúcou bytosťou k plnosti človečenstva. Predmetom výchovy je človek ako osoba. Ľudská osoba je bytím vybaveným potencialitou a dynamickosťou, čo označuje, že osobný život je mu daný a súčasne je zadný. Znamená to, že podlieha aktualizácii v procese výchovy a seba výchovy v celom rozsahu kultúry. Osobný život uskutočňuje sa cez

²³ M. A. Krapiec, Człowiek podmiotem wychowania. In: P. Jaroszyński, P. Tarasiewicz, I. Chłodna (reds.). *Filozofia i edukacja*. Lublin : KUL, 2005, s. 10.

poznanie, lásku naplňovanú v dobrých rozhodnutiach, cez tvorivú prácu, aby zrealizoval všetko to, čo bolo Stvoriteľom vpísané do ľudskej prirodzenosti, rozumne a spoločenskej. Tak vzhľadom k spoločnosti a vychovávateľovi je ľudská osoba nositeľom slobody, subjektivity voči zákonom, odlišnosti a dôstojnosti. Výchova môže byť chápaná ako uvádzanie do kultúry a v tom prípade je úlohou osoby a tým aj výchovy, je tvorivá a slobodná interiorizácia dober kultúry.

Výchova je aktualizácia a osobné zdokonaľovanie bytia v tom, čo je vpísané do prirodzenosti človeka a čo ho odlišuje od sveta prírody: poznanie, láska, sloboda, náboženskosť. Tvoria hraničné momenty osobného bytia a tým aj výchovy. Analyzujme tu bližšie poznanie, keďže od správneho poznania závisí správna výchova ako aj teória výchovy. Cieľom poznania, ako aj jeho hybnou silou, je pravda. Spravovanie všetkých typov poznania buduje v človeku chápanie seba samého, uvedomenie si svojich troch poriadkov života, vegetatívneho, zmyslovo-citového a intelektuálno-volitívneho, t.j. osobného. Na chápaní seba samého môže sa integrálne rozvíjať a vnášať medzi tieto poriadky súlad. Pedagóg má disponovať pravdou o človeku, aby ho vychovával k pravdivému poznaniu skutočností. O tejto pravde sa dozvedáme vo filozofii. Predovšetkým filozofiou sapienciálnou, metafyzikou, ktorá podáva porozumenie skutočnosti a vybudovaný pravdivý obraz človeka a sveta a môže sa stať základom pedagogiky.²⁴ Poznanie pravdy je základom slobody v poznaní a konaní. Človeka, ktorý je slobodný v poznaní, konaní a tvorivosti charakterizuje múdrosť (*sophia*). Múdrosť je teda vnútorným zdrojom ľudskej slobody. Neobmedzuje sa na poznanie vecí pre nejaký ich úžitok a aby z nich mal prospech, lebo hoci takéto poznanie je obsahovo bohaté, nehovorí, prečo sú také aké sú. Už Aristoteles píše: „Slobodným v poznaní je ten, kto sa vyznačuje vedomosťou umenia v odlíšení od toho, kto vlastní praktickú vedomosť, kto rozumie prirodzenosti vecí, kto vlastní možnosť vyučovania a odhaľovania vecí v odlíšení od toho, kto má možnosť ich vykonávať, teda kto poznáva „príčiny a dokáže lepšie ich naučiť“.“²⁵ Ak pravda je dôvodom poznávacej činnosti: od sveta vecí do vnútra človeka, tak dobro je dôvodom činnosti: navonok konajúceho človeka. Ľudská činnosť v smere pravdivého dobra robí človeka slobodným. Nemôžeme zabudnúť aj na univerzálnosť krásy, ktorá je výrazom gréckeho chápania poriadku, ktorý vedeli rozpoznať v prírode aj v ľudskom duchu a ktorý stanovoval vedúci motív nasledovania a tvorivosti. Radosť z krásnych diel niesla v sebe racionálny aspekt nadväzujúci na skutočnosť a súčasne bola znakom kladného a optimistického nastavenia na svet prírody a života človeka. Výchova sa

²⁴ Pozri A. Maryniarczyk: Potrzeba kształcenia metafizycznego. In: Filozofia i edukacja, s. 33-43.

²⁵ Aristoteles, Metafyzika. Lublin: KUL, 982 a 12-14.

teda dokonáva cez akty rozumného a slobodného rozhodnutia opierajúcej sa o svetonázor, cez poznanie sveta a seba, svojich možností a prostriedkov.

V kresťanskej kultúre, ktorá syntetizuje helénsku a rímsku kultúru, dostáva výchova, vzhľadom na odkrytie pravdy o človeku ako osobe, nový rozmer a nové úlohy. Jedinečnosť ľudskej osoby je v jej transcendentii prírody a spoločnosti, v schopnosti rozvoja a zdokonaľovania. To, čo stanovuje spôsob výchovy, jej úlohy a ciele, je potenciálna, dynamická antropologická štruktúra – základ a východisko porozumenia človeka ako aj tvorivých aktivít učiteľov a žiakov, rôznych druhov spoločenstiev a rôznych stupňoch vzdelávania. Ľudská osoba, obdarená rozumom, vôľou a citmi takto môže aktualizovať svoje potenciality teoretického, praktického a poietického života a vďaka výchove byť uvádzaný do oblastí vied, morálky, umenia a náboženstva.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- Aristoteles, *Metafyzika*. Lublin: KUL.
F. Bacon, *Nové organon*. Praha 1990.
P. J. G. Cabanis, *Rapports du physique et du morale de l'homme, t. 1*. Paris 1815.
F. Compton, *Historia Filozofii, t. 6*. Warszawa 2005.
A. Heywood, *Politologie*, preložil Z. Masopust, Praha 2004.
G. W. F. Hegel, *Filozofia dejín*. Bratislava 1957.
P. Jaroszyński, P. Tarasiewicz, I. Chłodna (reds.). *Filozofia i edukacja*. Lublin : KUL, 2005.
M. A. Krapiec, *Specyfika realistycznej metafizyki, w: Zadania współczesnej metafizyki 6*. Lublin 2004.
K. Marx, F. Engels, *Nemecká ideológia*. Bratislava 1961.
A. Maryniarczyk (ed.). *Powszechna Encyklopedia Filozofii 3*. Lublin : PTTA, 2002.
Platón, *Dialógy* (Vol. 2). Bratislava: Tatran, 1990.
P. A. Redpath, *11 września 2001 i „duch” Awerroesa, w: Przyszłość cywilizacji Zachodu*. Lublin 2003.
R. Rorty, *Nabodilost, ironie, solidarita*. Praha 1996.
A. Soboul, *Francúzska revolúcia 1789 – 1799*. Bratislava 1948.

AKTUÁLNOŠŤ UNIDUÁLNEJ ANTROPOLÓGIE PRE EDUKÁCIU

Milan FULA

V súčasnej kultúre poznačenej relativizmom a individualizmom sa oslabuje jednota osoby a hlboké ťažkosti jednotlivcov a rodín často vedú k vážnym zlyhaniu a/alebo patológiám. Kríza identity, partnerské ťažkosti, sterilita, neschopnosť vytvárať stabilné vzťahy s opačným pohlavím, poruchy osobnosti, problematika sexuálnej orientácie, „quer“ identity: ide o produkty pseudokultúry, ktorá pod falošným sľubom slobodného vzťahu bez zodpovednosti fakticky vedie k separácii tela a ducha, erosu a agape. Ide o ťažkosti prameniace zo života v tekutej a krehkej spoločnosti a kultúre bez stabilných základoch, na ktorých možno budovať vlastnú identitu a zmysluplnú budúcnosť. Preto dnešná kultúrna atmosféra predstavuje výzvu pre svet dospelých, hlavne pre rodičov a vychovávateľov, ktorí majú hlavnú výchovnú zodpovednosť za mladú generáciu. „*Výchova – hoci nikdy nebola ľahká – sa v súčasnosti stáva ešte ťažšou*. Preto viacerí rodičia a učitelia sú vystavení *pokúšeniu zriechnuť sa svojej osobnej úlohy*, ba dokonca už ani nedokážu pochopiť, aké poslanie je im vlastne zverené...V skutočnosti však *najzávažnejšou výchovnou naliehavosťou je pocit znechutenia*, ktorí sa zmocňuje mnohých vychovávateľov, najmä rodičov zoči-voči ťažkostiam, ktoré súvisia s ich úlohou.“¹ V tomto zmysle základným problémom mladých sú dospelí. Mladým totiž nechýba srdce hľadajúce veľké ideály, ani životné sny, ktoré by chceli s mladickou veľkodušnosťou i za cenu obiet naplniť vo svojom živote. Výchovná kríza bezpochyby úzko súvisí s neprítomnosťou dôveryhodných a zapálených svedkov, zrelých a kompetentných vychovávateľov. Oheň sa zapáľuje ohňom, rovnako ako prítiažlivý a odvážny vychovávateľ „zapáľuje“ vychovávaného: výchovný proces je vždy vzájomnou a plodnou interakciou medzi dieťaťom/žiakom a rodičom/učiteľom. V tomto zmysle je peramentná formácia rodičov/učiteľov/vychovávateľov/kňazov mimoriadne aktuálnou témou. Naliehavosť výchovy si vyžaduje formovanie odvážnych vychovávateľov, ktorí sú presvedčení, že aj dnes možno úspešne vychovávať mladé generácie a ktorí sa neboja ísť proti prúdu a dominantnej móde, lebo majú jasné a pevné výchovné kritériá, ktoré sa opierajú o primeranú antropológiu zakotvenú v biblickom posolstve.

¹ BENEDIKT XVI.: *Príhovor k účastníkom 26.GK* (31.3.2008).

Vzťah muž-žena patrí bez akýkoľvek pochybností k ľudským skúsenostiam, ktoré majú radikálny význam vo vzťahu ku komplexnej konfigurácii ľudského vedomia a vzťahov tak na úrovni jednotlivca ako aj na úrovni kultúry národov.² Dokonca možno povedať, že polarita muž-žena má kľúčový význam pre komplexnú architektúrou kultúry. Diferencia muž-žena je totiž základnou štruktúrou na pomenovanie všetkých vecí: ľudské slovo sa rodí v rámci vzťahu medzi mužom a ženou, ako dôsledok úžasu spôsobeného vzájomným stretnutím. Ak teda kultúru nemožno koncipovať ako symbolický materiál, z ktorého každý čerpá pre svojvoľnú tvorbu vlastného pohľadu na svet, ale kultúra má význam nutnej formy, ktorú nadobúda ľudská zmluva, aby nedegenerovala na barbarskú úroveň, potom rozklad rodu (muž-žena) skôr či neskôr povedie k rozkladu celej kultúry. Významná časť feministického hnutia i teória „quer“ spochybňujú heterosexuálny symbolický kód, čiže „heteronormativitu“. Ak si uvedomíme, že kultúra je základným priestorom pre rast (alebo pre odcudzenie a deviácie) osôb, rodín a komunít a súčasne privilegovaným miestom pre inkarnáciu evanjelia, ukazuje sa nutnosť konfrontácie kresťanského obrazu človeka s prevládajúcim sekulárnym obrazom. V tomto zápase antropológií došlo v kresťanskom prostredí k adžornovaniu tradičného filozofického a teologického myslenia o sexualite a vzťahu muž-žena. V podstate existujú dva najvýznamnejšie smery obnovy – personalistické myslenie a obnovený záujem o biblické myslenie, ktoré dosiahli šťastné vyjadrenie v adekvátnej antropológii Jána Pavla II., presnejšie v jeho uniduálnej antropológii.³

Náčrt uniduálnej antropológie

Pri svojej reflexii o človeku Ján Pavol II. vychádza zo série úvah⁴ o dvoch správach o stvorení (Gn 1,26-28 a Gn 2,18-25), ktoré konvergujú v tvrdení, že človek je stvorený na Boží obraz a podobu. Pápež explicitným spôsobom kladie „pravdu o človeku ako o 'Božom obraze a Božej podobe'“ za základ antropológie muža/ženy. Vychádzajúc z biblického textu Gn 1,27 prehlasuje, že tak muž, ako aj žena tvoria človeka, ktorého Boh chcel povolať do existencie, pričom im daroval vlastný obraz a podobu: „Obaja majú ľudskú prirodzenosť, rovnako muž i žena, obaja boli stvorení na Boží obraz“.⁵

² Porov. ANGELINI, G. a kol.: *Maschio e femmina li creò*. Milano: Glossa, 2008, s.12-15.

³ Nadväzuje ňou na svoje predchádzajúce filozofické dielo *Láska a zodpovednosť* (porov. WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*. Bratislava: MPC, 2003). Pre analýzu vzťahu muž-žena v tomto diele: porov. ŠOLTÉS, R.: *Pohľad Karola Wojtyły na podstatu vzťahu medzi mužom a ženou v diele Láska a zodpov*. In: DANCÁK, P (ed.): *Sapienciálny charakter antropológie Jána Pavla II. a európska integrácia*. Prešov: KFaR GTF PU, 2007, s.344-355.

⁴ Porov. JÁN PAVOL II.: *Ako muža a ženu ich stvoril*. Bratislava: MPC, 2007, s.35-87.

⁵ JÁN PAVOL II.: *Mulieris dignitatem*. Rím: SÚSCM, 1991, č.6.

Žena nebola stvorená ako rovnocenná s mužom, aby predstavovala izolovanú a nekomunikovateľnú monádu alebo protikladnú polaritu v rozpore s ním. Naopak, má byť mužovi „pomoc, ktorá mu bude podobná“ (Gn 2,18), čiže taká, ktorá mu môže stať „naproti“ (*kenegdô*) v absolútnej rovnosti, pokiaľ ide o osobnú dôstojnosť a v recipročnom spoločenstve: žena je predstavená „ako druhé ‘ja’, ako spoločníčka muža“. ⁶ Obaja sú povolani „žiť vzájomne jeden pre druhého“ a nielen „jeden pri druhom“ alebo jednoducho „spolu“. ⁷ Keďže „jeden druhému boli navzájom zverení ako osoby“, ako „vzájomný sebadar“, ⁸ je medzi nimi nemysliteľný vzťah podriadenosti: „človek nemôže byť ‘sám’ (por. Gn 2,18); môže jestvovať iba ako ‘zjednotenie’ dvoch, teda s inou ľudskou osobou. Ide tu totiž o vzájomnosť muža so ženou a ženy s mužom“. ⁹ Muža teda robí mužom a ženu ženou vzťah založený na reciprocite. Nejestvuje najprv človek ako autonómny celok, ktorý následne vstúpi do vzťahu s iným: vzťah nie je človeku vonkajší a akcidentálny, ale vnútorný a konštitutívny. „Rovnaká osobná dôstojnosť sa uskutočňuje ako fyzické, psychologické a ontologické doplnenie a umožňuje harmonickú ‘*unidualitu*’ vzťahu, ktorú len hriech a štruktúry hriechu vpísané do kultúry urobili potenciálne konfliktnými“. ¹⁰ Muž existujúci ako človek mužského rodu, nevyčerpáva všetko bytie človeka, ale má vždy pred sebou náprotivok, iný, jemu neprístupný spôsob byť človekom: ženu. Preto „obrana a podpora rovnakej dôstojnosti a spoločných osobných hodnôt oboch pohlaví musí byť v súlade s pozorným rozpoznávaním odlišností a vzájomného obohacovania tam, kde je to potrebné pre uskutočňovanie vlastnej mužskej alebo ženskej ľudskosti“.

Z tohto obrazu a podoby, na ktorom muž a žena participujú v rovnakom stupni, pochádza poslanie, ktoré im zveril Boh: „Naplňte zem a podmaňte si ju“ (Gn 1,28). Ako hovorí pápež „Stvoriteľ zveril vládu nad zemou ľudskému pokoleniu, všetkým ľuďom, všetkým mužom a všetkým ženám, ktorí majú dôstojnosť a svoje povolanie od spoločného Pôvodcu“. ¹¹ „Tejto ‘jednote dvoch’ je Bohom zverené nielen dielo plodenia a manželský život, ale samotné budovanie dejín“ i život a poslanie cirkvi. ¹² „Muž a žena vo svojej snúbeneckej a plodnej reciprocite, vo svojej spoločnej úlohe panovať a podmaniť si zem, neodrážajú statickú a homologizujúcu rovnosť,

⁶ Tamže, č.6.

⁷ Tamže, č.7.

⁸ Tamže, č.14,18.

⁹ Tamže, č.7.

¹⁰ KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: *List o spolupráci mužov a žien v Cirkvi a vo svete* (31.5.2004), č.8.

¹¹ JÁN PAVOL II.: *Mulieris dignitatem*. Rím: SÚSCM, 1991, č.6.

¹² JÁN PAVOL II.: *List ženám*, č.8.

ani nie priepastnú a neúprosne konfliktnú diferenciu: ich najprirodzenejší vzťah odpovedajúci Božiemu plánu je "jednota dvoch", čiže relacionalna 'uniduálnosť', ktorá umožňuje každému z nich cítiť sa v medziosobnom a recipročnom vzťahu ako obohacujúcim a k zodpovednosti vedúcim dare¹³. Muž a žena nemajú pociťovať "svoju rozdielnosť ako dôvod nezhôd, ktoré je nutné prekonávať popieraním alebo vyrovnaním, ale ako možnosť spolupráce, ktorú treba pestovať so vzájomnou úctou"¹⁴.

Termín „jednota dvoch“ Ján Pavol II. definuje s odkazom na knihu Genézis: „takto je 'definitívnym' stvorením človeka stvorenie tejto jednotnej dvojice, pričom jednota znamená predovšetkým totožnosť prirodzenosti = človečenstva, dvojitosť naproti tomu označuje všetko to, čím sa na základe totožnosti človečenstva prejavuje mužskosť a ženskosť stvoreného človeka“¹⁵. V krajnej syntéze možno ľudskú bytosť charakterizovať slovami: jednota dvoch v spoločnej ľudskej prirodzenosti. Tento antropologický poznatok otvára tri základné navzájom súvisiace problémy: význam dvojitého vtelenia človeka v mužovi a žene; vzťah muž-žena ako ovocie identity a diferencie; vzťah medzi sexualitou a bytím človeka na Boží obraz. V konečnej analýze ide o to, „poznať dôvody a výsledky stvoriteľského plánu Božieho, podľa ktorého človek jestvuje iba ako muž a žena“¹⁶.

Jednota dvoch je originálna a syntetická formula, ktorou pápež zhrňuje koreláciu medzi interpersonálnym tajomstvom muža a ženy v ich vzťahu s jedinečnou prirodzenosťou a rozdielnosťou osôb vlastnou Trojici. Vďaka Ježišovmu odhaleniu, že Boh je „Trojjediný, ako žijúca jednotnosť Otca, Syna i Ducha Svätého“, chápeme, že „muž a žena, stvorenie ako 'jednota dvoch' v spoločnej ľudskej prirodzenosti, sú povolání žiť v spoločenstve lásky a tak predstavovať vo svete to spoločenstvo lásky, ktoré je v Bohu a v ktorom sa navzájom milujú tri Osoby v hlbokom tajomstve jediného božského života“¹⁷. „Táto 'jednota dvoch', ktorá je znakom medziosobného spoločenstva, poukazuje aj na to, že v stvorení človeka je zobrazená aj podobnosť so spoločenstvom v Bohu (*communio*)“¹⁸. Spoločenstvo medzi mužom a ženou, ako prvotný prejav akéhokoľvek možného spoločenstva medzi ľuďmi, realizuje *imago trinitatis*.

Katolícke magistérium proti všetkým redukcionizmom, ktoré sa snažia minimalizovať prítomnosť ženy v posvätných dejinách uznáva aktívnu a podstatnú úlohu ženy. Hodnotu ženskosti a jej dôležitosť zvyrazňuje Ján Pavol II. ženským rozmerom cirkvi (charizmatický aspekt reprezentovaný

¹³ Tamže, č.8.

¹⁴ KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: *List*, č.12.

¹⁵ JÁN PAVOL II.: *Ako muža a ženu ich stvoril*. Bratislava: MPC, s.50.

¹⁶ JÁN PAVOL II.: *Mulieris dignitatem*, č.1.

¹⁷ Tamže, č.7.

¹⁸ Tamže, č.6.

Máriou), ktorý je organicky zjednocuje a dopĺňa mužský rozmer (inštitucionálno-hierarchický aspekt reprezentovaný Petrom).¹⁹ Preto majú ženy spolupôsobiť a spolupracovať na živote Cirkvi bez akéhokoľvek diskriminovania a byť nanovo valorizované. Nástojčivo sa vyžaduje veľkodušná a trvalá výmena recipročných darov medzi laickami, zasvätenými ženami a biskupmi, kňazmi, rehoľníkmi i laikmi. Do novej evanjelizácie má žena vnášať „svoje vlastné dary, ponajprv slovom a svedectvom života dar svojej osobnej dôstojnosti a potom dary, ktoré sú dané s jej ženským povolaním“.²⁰ Žena a jej génium,²¹ ktorý pápež definuje ako „profetický“, je špeciálne zverený poriadok lásky. Ženská špecifickosť predstavuje enormnú potencialitu a zdroj nielen pre samotnú ženu, ale zároveň predstavuje hodnotu primárnej dôležitosti pre spoločnosť a Cirkev.²² Preto vyzýva ženy, aby rozvíjali svojho vlastného génia, aby žili a konali ako autentické ženy, t.j. „tak, ako boli myslené Bohom v celej kráse a bohatstve ich ženskosti“;²³ Skutočné povznesenie ženy spočíva v rozvíjaní toho, čo je jej vlastné a čo jej prináleží v jej kvalite ženy, t.j. stvorenia rozdielneho od muža, povolaného byť samo sebou, vzorom ľudskej osobnosti, nie menej ako muž.

Inovačná interpretácia biblických textov, dejín a nová jazyková kultúra

Magistérium Jána Pavla II. predstavuje autentický a významný vývoj v biblickej hermeneutike vzhľadom na muž-žena vyjadrenej predchádzajúcim pápežským magistériom. Inovujúcim spôsobom interpretuje texty kresťanskej tradície, ktorých doslovné chápanie posilňovalo androcentrické interpretácie, v ktorých nadvláda muža bola predstavovaná ako prirodzená a nie ako degenerácia pôvodného, plodného a recipročného dialógu oboch: ako „narušenie a otrávenie základnej rovnosti, ktorú muž a žena majú v jednote dvoch“.²⁴ Pápež definitívne odmieta doslovnú a maskulinistickú interpretáciu textu Ef 5,22-23 a jasným spôsobom sa dištancuje od takej interpretácie Gn 1-3 na základe novozákonných textov, pod vplyvom antifeministických židovských smerov, ktorá penalizovala ženu.

Biblický opis prvotného hriechu ukazuje, že všetky negatívne dôsledky nadobúdajú charakter „rozdelenia“ a týkajú sa celej existencie človeka: oddelenie človeka od Boha, človeka od prírody a muža od ženy. Slová adresované žene, „že bude túžiť po svojom mužovi a že on bude nad ňou

¹⁹ Tamže, č.27.

²⁰ JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici*. Bratislava: Lúč, 1990, č.51.

²¹ JÁN PAVOL II.: *Mulieris dignitatem*, č.30-31; 3, č.10-12.

²² Porov. FULA, M.: *Antropológia ženy a náuka Jána Pavla II.* Bratislava: VDB, 2004, s.215-224.

²³ JÁN PAVOL II.: *Mulieris dignitatem*, č.31.

²⁴ Tamže, č.10.

vládnuť“ (porov. Gn 3,16), nevyjadrujú vôľu Stvoriteľa o nadvláde muža nad ženou, ale sú trpkým konštatovaním negatívnych a zhubných následkov hriechu, ktorý vstúpil do vzťahu medzi mužom a ženou v manželstve i v spoločenskom a náboženskom živote. „V tejto tragickej situácii sú stratené rovnosť, úcta a láska, ktoré podľa pôvodného Božieho plánu vyžaduje vzťah medzi mužom a ženou“.²⁵ Pritom hriech nemožno pripísať jednostranne žene, lebo zahŕňa zodpovednosť obidvoch: „prvý hriech je hriechom človeka, ktorého Boh stvoril ako muža a ženu“.²⁶ Hriech prichádza na svet ako úpadok pravého sebadarovania motivovaného láskou, v prospech sebaapresadzovania na úkor iného. Sebadarovanie sa stáva obmedzením, láska upadá do žiadostivosti. Rozdiel medzi mužom a ženou, kedysi zdroj identity v spojení, sa stáva zdrojom konfrontácie. Negatívnu voľbou sa pôvodný vzťah spoločenstva muža a ženy (boli „jednou osobou“) transformoval na vzťah nadvlády vo všetkých situáciách, „v ktorých žena trpí ujmu alebo podceňovanie len preto, že je ženou“.²⁷ Dochádza k depersonalizácii ženy a k jej degradácii v srdci muža: muž má tendenciu urobiť ženu „predmetom zmyselnosti a využitia“, žena sa stáva predmetom „mužskej ‚panovačnosti‘ a mužovho ‚vlastnenia‘“.²⁸ Záver je zrejmý: porušenie reciprocity muž-žena, s podriadením ženy a s rigidným rozdelením úloh (žena–súkromie, domácnosť, deti; muž–verejnosť, svet, práca) je ovocím hriechu a nezodpovedá pôvodnému Božiemu plánu.

Aj keď Cirkev rešpektovala a oslavovala ženu ako matku, nevestu a pannu,²⁹ pápež vie, že v dvetisícročných dejinách kresťanstva nechýbajú tieň a nedostatky, potvrdzujúce nerovnováhu medzi princípmi, vyjadreniami magistéria a konkrétnosťou každodenného života. Napriek Biblii a proti Biblii, ktorá formovala západnú kultúru, sa mužská nadvláda a voči žene nepriateľské postoje udržiavali v celých západných dejinách, od ich grécko-rímskych počiatkov cez stredovek až po dnešok. Preto s pokorou konštatuje, že „sme, žiaľ, dedičmi dejín s veľmi silnými okolnosťami, ktoré vo všetkých časoch a v každej zemepisnej šírke sťažovali cestu ženy. Znevažovali jej dôstojnosť, prekrúcali jej prednosť, často ju odsúdili na okraj a dokonca znížovali na úroveň služby. To jej bránilo byť samou sebou a ochudobnilo celé ľudstvo o pravé duchovné bohatstvá“. Vzhľadom na

²⁵ KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: *List*, č.7.

²⁶ JÁN PAVOL II.: *Mulieris dignitatem*, č.9.

²⁷ JÁN PAVOL II.: *Mulieris dignitatem*, č.10.

²⁸ Tamže, č.14.10.

²⁹ V kresťanskej tradícii nikdy nechýbali *svedectvá v prospech dôstojnosti ženy*. Potvrdzuje to nielen mariánska úcta, ale aj vysoký počet svätých žien i zasvätených panien porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, *List*, č.15-16; JÁN PAVOL II.: *Mulieris dignitatem*, č.27. Pre podrobnejší pohľad: porov. ŠOLTĚS, R.: *Postavenie ženy v antropologicko-teologickej perspektíve Jana Pavla II.* In: *Sapienciálny charakter antropológie Jana Pavla II. v kontexte európskej integrácie*. Prešov: PU, 2006, s.128-138.

„silu kultúrnych usadenín, ktoré počas storočí utvorili mentalitu a inštitúcie“, pápež úprimne ľutuje, že „najmä v určitých dejinných situáciách za to niesli objektívnu zodpovednosť aj mnohí synovia Cirkvi“. Preto žiada, aby sa táto ľútosť prejavila ako „úsilie o obnovenú vernosť evanjeliovej inšpirácii, ktorá ponúka na tému oslobodenia žien od každého druhu útlaku a ovládnutia večne aktuálne poslanstvo, prameniace z postoja Ježiša Krista“. ³⁰

V súlade s unidúálnou antropológiou podľa Jána Pavla II. „nadišiel čas odvážne prehodnotiť a otvorene si priznať zodpovednosť za dlhé dejiny ľudstva, ku ktorým ženy neprispeli menším dielom než muži, a to väčšinou za horších podmienok“. ³¹ V skutočnosti väčšina mužov sociálne, kultúrne, politicky rástla vďaka zriekaniu a obeť žien, ktoré ich milovali. *Voči tejto veľkej, nesmiernej ženskej tradícii má ľudstvo nevyčísľateľný dlh*. ³² Preto pre lepšie pochopenie ľudských dejín, ktoré boli doteraz interpretované prevažne ako jeho príbeh (*His-Story*) a v súlade s feministickou požiadavkou, vyslovuje potrebu spísať jej príbeh (*Her-Story*): „Pre obnovené ocenenie poslania ženy v spoločnosti by bolo treba prepísať dejiny menej jednostranným spôsobom. ... žiaľ ... pohľad na dejiny je takmer výlučne pohľadom na dejiny mužskej realizácie. Treba prevrátiť túto tendenciu. Ako veľa ešte bude treba povedať a napísať o obrovskom dlhu muža k žene v každom odvetví spoločenského a kultúrneho pokroku. S úmyslom prispieť k zaceleniu tejto trhliny by som chcel v mene celej Cirkvi vyjadriť úctu rôznorodému, nesmiernemu a často mlčanlivému zastúpeniu žien v každej oblasti ľudskej existencie“. ³³

Pápež priznáva, že hoci novozákonné texty prinášajú „evanjeliovú novosť“, na druhej strane v nich „súčasne prichádza k slovu aj to, čo je 'dávne', zakorenené v náboženskej tradícii Izraela, v spôsobe chápania a vysvetľovania posvätných textov, ako napr. v druhej kapitole Knihy Genesis“. Preto stanovuje vzácné kritérium lektúry týchto textov: „vedomie, že v manželstve jestvuje vzájomné 'poddanie manželov v bázni Kristovej', a nie iba 'poddanie' ženy mužovi, si musí postupne raziť cestu v srdciach, vo svedomiach, v konaní, v obyčajoch. Je to výzva, ktorá sa odvtedy vzťahuje na všetky nastávajúce pokolenia, výzva, ktorú musia ľudia uskutočňovať stále znova“. „Kým vo vzťahu Kristus-Cirkev toto 'poddanie' sa týka iba Cirkvi, vo vzťahu muž-žena toto 'poddanie' nie je jednostranné, ale vzájomné“. Takže „výzva 'ethosu' vykúpenia je jasná a definitívna. Všetky dôvody pre 'poddanie' ženy mužovi v manželstve musia byť interpretované

³⁰ JÁN PAVOL II.: *List ženám*, č.3.

³¹ Porov. Tamže, č.3.

³² Tamže, č.3.

³³ NICOLAIS, M.M. (ed.): *La dignità della donna. La questione femminile negli scritti di Giovanni Paolo II.* Roma: Lavoro, 1998, s.99.

v zmysle vzájomného poddania sa oboch v bázni Kristovej“. ³⁴ Vzťah muž-žena už nemožno predstavovať ako jednostranné darovanie, ktorým sa žena dáva mužovi bez opätovania, ale ako recipročné darovanie i službu, ako vzájomné podriadenie sa v láske.

Z principiálneho pápežovho tvrdenia, „človek je osobou, tak muž ako žena“, pramenia aj dôsledky na lexikálnej rovine. Reč používaná Jánom Pavlom II., silne poznačená v „personalistickom“ zmysle, umožňuje uzatvárať, že termín „osoba“ ako taký má explicitnú prioritu vzhľadom na termíny „muž“ alebo „žena“. V reflexii o dôstojnosti a povolani ženy/muža je teda prioritná skutočnosť osoby a až potom pohlavie: „V rámci toho, čo je ľudské, totiž toho, čo patrí ľudskej osobe, mužskosť a ženskosť sa líšia, no zároveň sa dopĺňajú a vzájomne vysvetľujú“. ³⁵ Rozhodujúca je predovšetkým osobná hodnota ženskosti/mužskosti. Či už ide o fyzické materstvo/otcovstvo realizované v manželstve alebo duchovné materstvo/otcovstvo prežívané v slobodne zvolenom panenstve, treba vidieť „v týchto dvoch rozličných cestách [...] hlbokú komplementárnosť, vzájomné doplnenie, ba dokonca hlbokú vnútornú jednotu jej bytia ako osoby“. ³⁶ Neoddiskutovateľnou zásluhou Jána Pavla II. je aj rozhodné prekonanie androcentricko-maskulinistického slovníka. Pápež sa pri označovaní ľudskej osoby neustále usiluje o rovnováhu mužských a ženských termínov. Vyhnúť sa nadvláde mužského rodu v reči, a teda používať inkluzívnu a personalistickú reč sa má stať súčasťou našej jazykovej kultúry. ³⁷ Inovačnou interpretáciou biblických textov i dejín pápež definitívne likviduje teologický základ tisícročnej mizogynie a v súlade s Ježišovým postojom ³⁸ valorizuje mnohoraká účasť ženy v dejinách ľudstva a jej veľkosť i centrálnosť v dejinách spásy.

Niektoré dôsledky uniduálnej antropológie pre edukáciu

Originálna uniduálna antropológia Jána Pavla II. (vrátane teológie tela) predstavuje aj v slovenskom prostredí nedocenený poklad. Toto inovačné a oslobodzujúce chápanie sexuality, vzťahu muž-žena a manželstva ešte vo väčšej miere nezačalo formovať teológiu, kresťanské ohlasovanie, katechézu a edukáciu. ³⁹ Napriek tomu, že podľa Weigela predstavuje „akúsi teologickú

³⁴ JÁN PAVOL II.: *Mulieris dignitatem*, č.24.

³⁵ Tamže, č.25.

³⁶ Tamže, č.21.

³⁷ Porov. JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici*. Bratislava: Lúč, 1990, č.51.

³⁸ JÁN PAVOL II.: *Mulieris dignitatem*, č.13; 3, č.3.

³⁹ Podrobnejšie o dôležitosti ohlasovania a katechézy: porov. NAGRANOVÁ, M.: *Príprava detí 1.-3. ročníka základnej školy na prijatie Eucharistie v tvorivej biblickej katechéze vo farnosti*, Kočice: SLZA, 2009, s.25-38.

časovanú bombu“, sexuálnu kontrarevolúciu, ktorá sa môže stať zásadným „predelom v dejinách moderného myslenia“.40

Hlavný dôvod pre „spolupôsobenie a spoluprácu mužov a žien“ nespočíva len v sociologickej nutnosti akceptovať znaky čias (fakt prítomnosti chlapcov a dievčat v školách, oratóriách, združeníach), ani vo väčšej presvedčivosti a účinnosti edukačnej a pastoračnej činnosti Cirkvi, ale oveľa viac v pôvodnom pláne Stvoriteľa, ktorý chcel od začiatku človeka ako „jednotu dvojice“: muža a ženu ako prvé spoločenstvo osôb, ktoré je koreňom všetkých iných spoločenstiev a súčasne „znakom interpersonálneho spoločenstva lásky“ Trojjediného Boha. Na základe filozofického personalizmu a biblického zjavenia Ján Pavol II. originálnou a syntetickou formulou „jednota dvoch“ zhrňuje koreláciu medzi interpersonálnym tajomstvom muža a ženy v ich vzťahu a jedinečnou prirodzenosťou a rozdielnosťou osôb vlastnou Trojici. Človek stvorený je ako „jednota dvoch“ na obraz a podobu „jednoty Troch“, čo znamená, že nemôže byť interpretovaný len v kategóriách individuálnosti, ale aj v termínoch vzájomnosti. Muža robí mužom a ženu ženou vzťah založený na vzájomnosti: muž (žena) sa stáva mužom (ženou) cez pohľad ženy (muža): toto tvárou v tvár je základnou a konštitutívnou antropologickou štruktúrou človeka.

Mužskosť/ženskosť ako dva rozdielne rozmery človeka, ktorý sa predstavuje ako pluralita a polarita udržiavaná základnou jednotou, odhaľujú rozdielne aspekty existenciálnej dialektiky. Úlohou každej osoby je integrovať mužskosť a ženskosť v rámci vlastného projektu bytia. Keďže pohlavný dimorfizmus zahŕňa okrem spoločných čŕt aj osobitné charakteristiky muža, ktorým zodpovedajú osobitné charakteristiky ženy a naopak, realizácia sexuality nie je daná len jednoduchou intrapersonálnou integráciou, ale aj harmóniou a komplementaritou pohlaví. Kým na individuálnej rovine si sexualita vyžaduje integráciu troch rozmerov (biologického, psychologického a duchovného) v unitotalite (celistej jednote) osoby muža/ženy, na medziosobnej rovine si sexualita žiada syntézu ako *vzájomnosť konvergentných diferencií*, ktoré sú neustále povolané stať sa unidualitou (jednotou dvoch).41

Vo vzájomnom dialógu pozornom na potreby a bohatstvo druhej osoby muž a žena nachádzajú príležitosť stať sa viac sebou samým. Vylučne mužská kultúra alebo vylučne ženská kultúra by bola duchovným ochudobnením: typické hodnoty jedného pohlavia, obohacujúce a neodmysliteľné pre harmonické ľudské spolužitie, sú určujúcimi faktormi pokroku civilizácie. Homogénne komunity sú príliš obmedzené, nesú so

40 WEIGEL, G.: *Svedok nádeje. Životopis pápeža Jána Pavla II.* II.zv., Bratislava: Slovart, 2000, s.23.

41 Porov. FULA, M.: *Antropológia ženy*, s.185-194.

sebou nebezpečenstvo neplodnosti vzhľadom na ich jednostrannosť a zúženú perspektívu: „Každý i najnepatrnejší vzťah medzi mužom a ženou má so zreteľom na celistvosť omnoho väčší význam ako rýdzo mužské alebo rýdzo ženské spoločenstvo“.42 Preto „každé teoretické alebo inštitucionálne oddelenie muža od ženy, každá zvýraznená preferencia mužského bytia v neprospech ženského bytia môže odporovať samotnej prirodzenosti človeka“.43 Jedno pohlavie bez druhého je odsúdené na smrť: z ich obohacujúceho stretnutia sa rodí autentický život. Preto pápež valorizuje *génia ženy i muža* (prirodzené biologické, psychologické a duchovné rozdiely kultúrne modifikované): „Dary, ktoré zdobia ženskú prirodzenosť, určite nie sú menšie od darov, ktoré dostal muž, ale sú odlišné“.44 Žiada, aby muž odmietol svoj postoj nadradenosti a predsudkov voči žene, do dôsledkov prijal paritnú dôstojnosť a rozvíjal v sebe ženský prvok, ako liek na preferovaný maskulinizmus a zároveň sa vyhol riziku „požensťenia“. Analogicky má žena odmietnuť nielen zvaľovanie viny na osud, ale aj „pomúžštenie“ a extrémny feminizmus vedúci k rigidnému antagonizmu.

Svoju reflexiu Ján Pavol II. ukazuje nutnosť dejinného prechodu k novému antropologickému modelu človeka charakterizovaného *kultúrou osoby vo vzájomnosti*, čím odmieta prekonané antropologické modely: – polárny model priepastných a vylučujúcich pohlavných diferencií preferujúci separáciu pohlaví; – androgýnnny model, ktorý privileguje rovnosť na úkor rozdielnosti medzi mužom a ženou; – model podriadenosti ženy voči mužovi vlastný patriarchálnej spoločnosti i určitej kresťanskej tradícii; – superiority ženy, spojený s idealizáciou ženy alebo s kyvadlovou reakciou radikálneho feminizmu na diskrimináciu žien.45

Kontext uniduálnej antropológie umožní porozumieť aj vývoj cirkevného prístupu k problematike koedukácie. Kým prvý pápežský dokument o výchove od Pia XI. (1922-1939) odmieta sexuálnu výchovu a koedukáciu ako dôsledok naturalistickej a laicistickej filozofie,46 Pius XII. (1939-1958) uznal základnú pozitívnosť mužskej a ženskej integrácie. Neskôr Pavol VI. (1963-1978) prijal novú zmiešanú katolícku školu a neskôr aj samotnú zmiešanú mládežnícku pedagogiku a pastoraáciu,47 pričom

42 LE FORT, G.VON: *La donna eterna*. Milano: Istituto di Propaganda Libreria, 2000, s.36.

43 LUCAS, R.L.: *L'uomo, spirito incarnato*. Cinisello Balsamo: Paoline, 1993, s.209.

44 JÁN PAVOL II.: *Mulieris dignitatem*, č.10.

45 Porov. FULA, M.: *Antropológia ženy*, s.143-158.

46 „Pre kresťanskú výchovu je pomýlená a zhubná tzv. metóda koedukácie, založená na naturalizme popierajúcom dedičný hriech ... a na žalosťnom zmätku ideí, ktoré zamieňajú dovolené ľudské spolužitie s promiskuitou a nivelizujúcou rovnosťou“. PIUS XI., *Divini illius Magistri* (31.12.1929), v *AAS* 22 (1930), s.71.

47 GIANOLA, P.: *Coeducazione*. In: PRELLEZZO, J.M., (ed.): *Dizionario di scienze dell'educazione*. Roma-Torino: LDC-LAS-SEI, 1997, s.187.

pripomínal „neodmysliteľné morálne normy“ a „vznešenú múdrosť v hodnotení rozličných aspektov problému koedukácie, ktorá si v každom prípade vždy vyžaduje určitú postupnosť pri aplikácii jej pozitívnych aspektov“.⁴⁸ Nakoniec Ján Pavol II. (1978-2005) už jasne vychádza z toho, že všetkým, chlapcom i dievčatám prisudzuje rovnaké hodnoty a dokonca aj poslanie. Jasne hovorí, že „miešané spoločenstvo má ohromný význam pre formovanie osobnosti chlapcov a dievčat“ a pripomína, že povolanie na manželský život, ba i na kňazstvo a na zasvätený život „bežne predpokladá a vyžaduje, aby prostredie, v ktorom sa žije, tvorili muži a ženy“.⁴⁹ Aj keď neexistuje oficiálny dokument cirkevného magistéria, ktorý by uceleným a výslovným spôsobom potvrdil akceptáciu koedukácie, predseda môžeme konštatovať, že došlo k zmene perspektívy v pohľade na koedukáciu, najmä v dôsledku originálnej uniduálnej antropológie Jána Pavla II.

Oblasť výchovy predstavuje aj na Slovensku mimoriadne aktuálny priestor, v ktorom treba teoreticky a operatívne valorizovať uniduálnu antropológiu. Veď Ján Pavol II. vyzýva vychovávateľov a vychovávateľky „stvárniť antropológický obraz osoby muža-ženy podľa Božieho projektu a preložiť ho do *primeraných a vedecky platných pedagogických kategórií*“.⁵⁰ Ak si totiž uvedomíme, že vďaka „tisícročnému antropológickému dualizmu“ „ženskosť, pohlavie, afekty sú štrukturálnym "prázdnom" západnej pedagogiky, až do včerajška, snáď až do dneška“,⁵¹ pochopíme mimoriadny význam uniduálnej antropológie Jána Pavla II. pre edukáciu. Predovšetkým sa vyžaduje hlbšie prehĺbenie uniduálnej antropológie z interdisciplinárneho hľadiska so súčasným tematizovaním mnohorakého, rozdielneho bohatstva bytia ženy/muža a relacionálnosti ako podstatnej charakteristiky ich osobnej identity, z čoho pramení vedomie, že mužská/ ženská identita sa nevytvára oddelene, ale vo vzťahu vzájomnosti, v rámci širokej siete vzťahov, v neustálom dynamizme dozrievania. Vďaka aplikácii rozličných antropológických a teologických poznatkov o žene a mužovi v trojitej perspektíve rovnosti, diferencie a vzájomnosti sa bude môcť realizovať „nová výchova“ a „nový preventívny systém“, ktorý vychováva k vzájomnosti, úcte, obojstrannej spolupráci a zodpovednosti jedných za druhých. Z toho pramení naliehavosť *novej perspektívy spoločného vynútenia a koedukácie* vo všetkých inštitucionalizovaných kultúrnych formách, ktorá zasahuje nielen didaktické pôsobenie, ale aj nástroje, knihy, vzájomné vzťahy medzi vychovávateľom/ vychovávateľkou – vychovávaným/ vychovávanou

⁴⁸ PAVOL VI.: *Prejav k 24. zhromaždeniu učiteľov Talianskej federácie* (30.12.1970).

⁴⁹ JÁN PAVOL II.: *List kňazom na Zelený štvrtok 1995*, č.4.

⁵⁰ JÁN PAVOL II.: *Príhovor na audiencii Pápežskej fakulty Vied o výchove „Auxilium“* (19.5.2000), č.5.

⁵¹ CAMBI, F., ULIVIERI, S.: *I silenzi nell'educazione*. Scandicci: La Nuova Italia, 1994, s.8.

a študentami/študentkami.⁵² V tomto duchu treba rozumieť slovám pápeža: „Obraciam sa s výzvou na všetky výchovné inštitúcie spojené s katolíckou Cirkvou, aby zaručili paritný prístup dievčat, aby vychovávali chlapcov k zmyslu dôstojnosti a hodnoty žien“. „Povzbudzujem mužov Cirkvi realizovať tam, kde je to nutné, zmenu srdca a ako požiadavku viery si osvojiť pozitívny pohľad na ženu“.⁵³

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ANGELINI, G. a kol.: *Maschio e femmina li creò*. Milano: Glossa, 2008.
- BENEDIKT XVI.: *Prihovor k účastníkom 26.GK* (31.3.2008). In: <http://www.saleziani.sk/prihovor-benedikta-xvi.-ucastnikom-26.-generalnej-kapituly-2.html>.
- BRAIDO, P.: *Prevenire ieri e oggi con don Bosco*. In: CAVAGLIÀ, P. (ed.): *Donna e umanizzazione della cultura alle soglie del terzo millennio*. Roma: LAS 1998, s.273-325.
- CAMBI, F., ULIVIERI, S.: *I silenzi nell'educazione*. Scandicci: La Nuova Italia, 1994.
- FULA, M.: *Antropológia ženy a náuka Jána Pavla II*. Bratislava: VDB, 2004.
- GIANOLA, P.: *Coeducazione*. In: PRELLEZZO, J.M., (ed.): *Dizionario di scienze dell'educazione*. Roma-Torino: LDC-LAS-SEI, 1997.
- JÁN PAVOL II.: *List kňazom na Zelený štvrtok* (25.3.1995). In: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/documents/hf_jp-ii_let_25031995_priests_it.html.
- JÁN PAVOL II.: *Prihovor na audiencii Pápežskej fakulty Vied o výchove „Auxilium“* (19.5.2000). In: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2000/apr-jun/documents/hf_jp-ii_spe_20000519_auxilium_it.html.
- JÁN PAVOL II.: *Ako muž a ženu ich stvoril*. Bratislava: MPC, 2007.
- JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici*. Bratislava: Lúč, 1990.
- JÁN PAVOL II.: *List ženám* (29.6.1995). In: *Viera a život* 4/6 (1996), s.362-369.
- JÁN PAVOL II.: *Mulieris dignitatem*. Rím: SÚSCM, 1991.
- JÁN PAVOL II.: *Impegno di tutta la Chiesa cattolica in favore della donna* (29.8.1995). In: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1995/august/documents/hf_jp-ii_spe_19950829_glendon_it.html.

⁵² BRAIDO, P.: *Prevenire ieri e oggi con don Bosco*. In: CAVAGLIÀ, P. (ed.): *Donna e umanizzazione della cultura alle soglie del terzo millennio*. Roma: LAS 1998, s. 291,308.

⁵³ JÁN PAVOL II.: *Impegno di tutta la Chiesa cattolica in favore della donna* (29.8.1995), č.2.

-
- KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: *List o spolupráci mužov a žien v Cirkvi a vo svete* (31.5.2004). In:
<http://www.cirkev.cz/res/data/004/000513.pdf>.
- LE FORT, G.VON: *La donna eterna*. Milano: Istituto di Propaganda Libraria, 2000.
- LUCAS, R.L.: *L'uomo, spirito incarnato*. Cinisello Balsamo: Paoline, 1993.
- NAGRANOVÁ, M.: *Príprava detí 1.-3. ročníka základnej školy na prijatie Eucharistie v tvorivej biblickej katechéze vo farnosti*, Kočice: SLZA, 2009.
- NICOLAIS, M.M. (ed.): *La dignità della donna. La questione femminile negli scritti di Giovanni Paolo II*. Roma: Lavoro, 1998.
- PAVOL VI.: *Prejav k 24. zhromaždeniu učiteľov Talianskej federácie* (30.12.1970). In: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19701230_scuola-cattolica_it.html.
- ŠOLTÉS, R.: *Pohľad Karola Wojtyty na podstatu vzťahu medzi mužom a ženou v diele Láska a zodpovednosť*. In: DANCÁK, P (ed.): *Sapienciálny charakter antropológie Jana Pavla II. a európska integrácia*. Prešov: KFaR GTF PU, 2007, s.344-355.
- ŠOLTÉS, R.: *Postavenie ženy v antropológicko-teologickej perspektíve Jana Pavla II*. In: *Sapienciálny charakter antropológie Jana Pavla II. v kontexte európskej integrácie*. Prešov: PU, 2006, s.128-138.
- PIUS XI.: *Divini illius Magistri* (31.12.1929). In: *AAS* 22 (1930), s.49-86.
- WEIGEL, G.: *Svedok nádeje. Životopis pápeža Jána Pavla II*. II.zv., Bratislava: Slovart, 2000.
- WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*. Bratislava: MPC, 2003.

MIEJSCE PERSONALIZMU W PROCESIE RESOCJALIZACJI WIĘZNIÓW

Anna FIDELUS

1. Wprowadzenie

Działania resocjalizacyjne od lat są przedmiotem rozważań socjologów, psychologów, pedagogów, prawników itp. Wiele miejsca temu problemowi poświęca społeczeństwo, szczególnie wówczas, gdy media przekazują informacje o kolejnym przypadku tzw. nieudanej resocjalizacji w zakładzie karnym, który w praktyce sprowadza się do kolejnego zabójstwa dokonanego przez byłego skazanego, który niedawno opuścił zakład karny. Podejmowane są wówczas dyskusje w obszarze zasadności obowiązujących systemów penitencjarnych i aktów prawnych, pojawiają się propozycje zaostrzenia kary pozbawienia wolności czy nawet wprowadzenia kary śmierci. Tak spontaniczne wypowiedzi, nawet ze strony polityków, osób odpowiedzialnych za system więziennictwa nie mają przełożenia na zmiany w polskim systemie więziennictwa. Głosy krytyki nie pociągają za sobą konstruktywnych zmian zarówno w organizacji jednostek penitencjarnych, jak również w płaszczyźnie aksjologicznej, która powinna być nadbudową wszelkich praktycznych rozwiązań resocjalizacyjnych. W pracy resocjalizacyjnej szczególnie istotne jest odwołanie się do określonej filozofii pomocy, której podstawą powinno być udzielenie odpowiedzi na pytania: Jak pomóc człowiekowi, aby zmienił swoje dotychczasowe życie, aby dokonywał właściwych wyborów, aby był mądry, jakie wzory powinien przyjmować w świetle przyjmowanych wartości? Szukając odpowiedzi na powyższe pytania kierujemy się w stronę personalizmu. Uważam, że ten kierunek filozofii powinien być nadbudową do praktycznych rozwiązań resocjalizacyjnych. W nawiązaniu do założeń i myśli personalizmu powinniśmy prowadzić działania resocjalizacyjne zarówno w obrębie organizacyjnym, a głównie w obszarze relacji wychowawca w zakładzie karnym – podopieczny skazany. W niniejszym artykule podjęto próbę zwrócenia uwagi na wartość personalizmu dla praktycznych oddziaływań resocjalizacyjnych.

2. Źródła personalizmu

Pojęcie „personalizm” wywodzi się z języka łacińskiego. Pochodzi od słów *persona*, co oznacza osoba lub *personalis* – osobowy. Personalizm uważany jest za kierunek we współczesnej filozofii i w kulturze wyrażający pełną afirmację osoby i jej dobra. Nazwę personalizm stosuje się do każdej

koncepcji (w tym do filozofii transcendentальной, egzystencjalnej, tomistycznej jak również fenomenologii) opowiadającej się za autonomią osób, ich godnością, zdolnością do wykraczania poza naturę i historię.

Nazwa „le personalisme” została użyta po raz pierwszy w literaturze francuskiej, oddawała negatywny obraz pojęcia, a mianowicie „egoizm”, „egocentryzm”, „indywidualizm”. Termin „der Personalismus” w pozytywnym znaczeniu zostało użyte w „Dysputach” Friedricha Daniela Schleiermachera, w roku 1799¹. Wystąpił on wówczas w obronie idei Boga osobowego. W dosłownym znaczeniu termin „personalizm” zaczął utrzymywać się w II połowie XIX wieku w Stanach Zjednoczonych, Anglii, Francji i Niemczech. W 1860 roku użył go poeta amerykański Walt Whitman, w 1865 roku angielski uczony John Grote, Teichmüller w Niemczech, w 1868 roku pedagog amerykański Bronson Alcott, a w 1903 roku filozof francuski Charles Renouvier wydał książkę opatrzoną tytułem „Le personnalisme”, której kontynuacją było opublikowanie przez Bowdena Parkera Bowna dzieła opatrzonego tytułem „Personalizm”. W Niemczech omawiany termin rozpowszechniali Stern, Max Scheller, Theodor Hacker, Bernard Haring. W Anglii H.W. Carr, J.M.E. McTaggart, Alfred North Whitehead². Przez pojęcie „personalizm rozumiano: uosobienie, przedstawienie jakiejś postaci lub podanie się za kogoś, a także powstanie człowieka jako osoby, rozwój człowieka ku osobie, a także usystematyzowanie natury ludzkiej³. Z biegiem czasu powstały szkoły myśli personalistycznej, a wśród nich:

- personalizm fenomenologiczny i historyczny – M. Scheller, R. Ingarden, E. Stein, W. Dannenberg, R. Guardini;
- personalizm egzystencjalistyczny – G. Marcel, A. Brunner, L. Szestow, A. Garnett;
- personalizm neotomistyczny – P. Wust, M. Gogacz, A. Krąpiec, T. Styczeń, A. Rodziński;
- personalizm filozoficzno-religijny – H. Cohen, F. Ebner, M. Buber, P. Teilhard de Chardin;
- psychosocjologia personalistyczna – E. Durkheim, W. Wundt;
- personalizm absolutystyczny – H. Greek, E. Taylor, E. Hocking;
- personalizm panpsychistyczny – L. Ward, W. Stern, F. Tennant, H. Carr⁴.

Za prekursorów podejścia personalistycznego w wychowaniu uważa się między innymi Jacquesa Maritaina (1882 – 1973) oraz jego przyjaciela, Emmanuela Mouniera (1905 – 1950). Nazwa personalizm (łac. *personalis* –

¹ Por. R. ŁĘKOWSKI, (red.): *Encyklopedia naukowa*. Warszawa: PWN, 1982, s. 578.

² Por. L. SŁOMKOWSKA: *Pochodzenie słów*. Wrocław: Wyd. UW, 2001, s. 124.

³ Por. E.BIŁOS: *Ku nauczaniu personalistycznemu w gimnazjum*, Poznań: Wyd. UAM, 1992, s. 78.

⁴ Por. CZ. BARTNIK: *Personalizm*, Lublin: Wyd. KUL, 2000, s. 92-94.

osoba) dotyczy tych wszystkich prądów i nurtów w teoriach edukacyjnych, które jednoznacznie eksponują autonomię, godność i rozumność osoby⁵.

W centrum zainteresowania personalizmu jest więc człowiek jako osoba rozwijająca się i wyrażająca się w wymiarze fizycznym, psychicznym, społecznym i duchowym, osoba zdolna do porozumiewania się z innymi, budowanie więzi międzyosobowych, do przyjmowania miłości od innych osób oraz do obdarowania innych dojrzałą miłością i troską⁶. Konsekwencją przyjęcia takiego założenia jest uznanie, że rola wychowawcy w procesie wychowania resocjalizacyjnego polega na przedstawieniu, prezentowaniu wartości stanowiących trwały dorobek społeczeństwa, przy uszanowaniu osobowej autonomii podopiecznych. Kluczową rolę w tym procesie odgrywa samowychowanie. Wychowawca wspiera, wzbudza i towarzyszy podopiecznemu w procesie samowychowania. W nurcie wychowania chrześcijańskiego pojawia się dodatkowo odwołanie do Boga lub zbawienia, jako ostatecznego celu wychowania. Sobór Watykański II definiuje wychowanie, jako kształtowanie osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, a równocześnie dla dobra społeczeństwa i Kościoła, przez harmonijny rozwój wrodzonych właściwości fizycznych, moralnych oraz intelektualnych⁷. Zadaniem wychowawców jest stworzenie wychowankowi najkorzystniejszych warunków dla rozwoju oraz przekazać gwarantujące ten proces wartości, natomiast sam rozwój, doskonalenie, kształtowanie osoby ludzkiej jest jej dziełem oraz konsekwencją jej wysiłków⁸, które mogą stanowić fundament pod budowanie jego człowieczeństwa⁹. Wychowanie personalistyczne jest, więc wychowaniem ku wartościom, które mogą być zinterioryzowane przez wychowanka. Życie według nich powinno być jego osobistym wyborem w przeciwieństwie do wyuczonych reakcji w procesie urobienia społecznego. Celem takiej egzystencji jest dążenie ku doskonałości. Ważny jest nie tylko „efekt końcowy”, ale również droga wzrastania i doskonalenia, jaką człowiek podąża przez całe życie – dlatego istotą tak rozumianego wychowania ustawicznego jest droga ku dobru, a nie tylko jego osiągnięcie. Dobro ma być przedmiotem nieustannego wyboru zarówno samej osoby kształtowanej, jak i tych, którzy jej w tym pomagają¹⁰.

⁵ B. ŚLIWERSKI: *Współczesne teorie i nurty wychowania*. Kraków: Wydawnictwo Impuls, 2005, s. 64.

⁶ Por. M. DZIEWIECKI: *Osoba i wychowanie. Pedagogika personalistyczna w praktyce*, Kraków: Wydawnictwo Impuls, 2003, s.56.

⁷ J. MAJKA: *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym* [w:] red. Adamski Franciszek, *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 1982, s. 76.

⁸ Ibidem, s.91.

⁹ W. FURMANEK: *Człowiek – człowieczeństwo- wychowanie. Wybrane problemy pedagogiki personalistycznej*, Rzeszów: Wydawnictwo Oświatowe FOSZE, 1995, s. 52.

¹⁰ J. MAJKA: *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, op. cit., s. 45.

Tak rozumiana rola wychowawcy uzasadnia stawianie mu wysokich wymagań moralnych i obarczanie go wielką odpowiedzialnością. Za uznaniem autonomii i wolności wyboru wychowanek musi podążać postulat indywidualizacji celów wychowania. Pojawia się, więc dylemat relacji cel indywidualny, a cel grupowy (społeczny). Według Księdza Majki grupa społeczna nie panuje nad wychowaniem, nie może go podporządkować dowolnie przez siebie wybranym celom, podobnie jak nie panuje nad własnym dobrem wspólnym, nie określa go arbitralnie, ale odkrywa je i służy jego realizacji. Wychowanie jednostki może być podporządkowane zasadom i dobru wspólnemu społeczności, w której wychowanek żyje i działa, ale tylko dlatego, że dobro wspólne nie może być określane bez uwzględnienia dobra jednostki. Społeczność może dbać o profil wychowania, który sprzyja jej celom, ale pod warunkiem, że nie są one sprzeczne z dobrem osoby, że służą jej rozwojowi, czyli, że dobro wspólne grupy jest autentyczne oraz że środki, jakimi grupa się posługuje w swojej działalności wychowawczej nie zadają gwałtu strukturze osobowej człowieka, lecz sprzyjają wykonywaniu przezeń prawdziwej wolności¹¹.

3. Pojęcie osoby z perspektywy personalizmu

W personalizmie kierunek myśli, widzenie rzeczywistości, system metod i sposób życia koncentruje się na osobie, stając się niejako do niej drogą¹². Do pedagogiki resocjalizacyjnej personalizm wnosi niezwykle wartości: realizm widzenia, optymizm, wiarę w możliwość zmiany zachowania, wewnętrzny pokój, twórczą nadzieję. Są to niezwykle ważne walory, co do których powinien być przekonany każdy pracujący ze skazanym. Nie pomożemy drugiemu człowiekowi, jeżeli nie będziemy wierzyli w możliwość zmiany jego zachowania. Będziemy mało wiarygodni, jeżeli w relacji ze swoim podopiecznym przyjmimy postawę rezygnacji, czy wręcz zniechęcenia, niezadowolenia ze spotkania z nim. Nasi wychowankowie bardzo szybko zauważą niewiarę, czy wręcz brak motywacji samego wychowawcy do jakichkolwiek działań pomocowych zmierzających do ich zmiany.

Personalizm zajmując się człowiekiem i człowieczeństwem kieruje się realizmem:

- poznawczym – uznającym za możliwe odkrycie prawdy o człowieku,
- bytowym – afirmującym wszystkie poziomy egzystencji ludzkiej,
- psychologicznym – dostrzegającym wielotorowość uczuć człowieka,
- aksjologicznym – uznającym podmiotowość osoby w kategoriach dobra i zła. W pracy resocjalizacyjnej powinny być uwzględniane wszystkie

¹¹ Ibidem, s. 48.

¹² Por. Cz. S. BARTNIK: *Personalizm*, Lublin, KUL, 1996.

cztery płaszczyzny aktywności. Tylko wówczas będziemy mogli widzieć skazanego w jego jestestwie, w perspektywie celu, sensu i wartości, jako drogi do mądrości życia. Z perspektywy personalizmu nie tylko koncentrujemy się na opisywaniu zjawisk resocjalizacyjnych, ale przede wszystkim przywołujemy propozycje działań wzbudzających pełnię osoby ludzkiej, wychodząc poza dane doświadczalne, mając na względzie człowieka i jego możliwości rozwoju. Wiedza na temat przeszłości przestępczej naszego podopiecznego jest nam potrzebna jedynie w obszarze organizacyjnym jego pobytu w zakładzie karnym. Głównie w pracy resocjalizacyjnej powinniśmy dostrzegać osobę a nie jej czyny karalne. Należy podkreślić, że nie minimalizujemy popełnianych czynów karalnych, wręcz przeciwnie dokonujemy ich jednoznacznej oceny. Ale to one – czyny a nie człowiek jako osoba - są przedmiotem oceny. Warto pamiętać, że również skazani, jako istoty o naturze rozumno-duchowej są zdolni do myślenia, wolności, miłości i więzi międzypersonalno-społecznych, a także do autorefleksji, twórczości, transcendencji. W pracy resocjalizacyjnej powinniśmy poddawać refleksji naszych podopiecznych pojęcie dobra zarówno w czynach, jak i intencji. Nie możemy zapominać o słowach Norwida: „Człowieku Tyś osobą. Powołaniem Twoim panowanie nad wszystkim na świecie i nad sobą”. Nasz podopieczny, niezależnie od swojej przeszłości jest osobą. Fakt osobowej egzystencji (fakt „bycia osobą”) łączy się z „niepowtarzalnością” i „pojedynczością”. Każdy skazany to specyficzna, osobliwa indywidualność, gdyż przecież „w każdej ludzkiej jednostce bez wyjątku znajduje się pewna stała, niezbywalna, a przy tym priorytetowo ważna wartość, z uwagi na którą każdemu ze strony każdego należy się elementarna (przynajmniej) afirmacja, obejmująca przede wszystkim konkretne naturalne, ogólnoludzkie nasze uprawnienia, ale otwarta równocześnie i ukierunkowana na równie konkretne optimum: na tego rodzaju poświęcenie się i oddanie, jakie cechowało Chrystusa [...]”¹³. Ta ważna wartość to bycie osobą ludzką. Niezależnie od miejsca pobytu, przeszłości każdy człowiek jest „osobą ludzką”, która jest taką wartością, że sama jej bytowość domaga się szczególnego traktowania w różnych okresach jej istnienia i funkcjonowania. W wychowaniu resocjalizującym bezwzględnie musimy również o tym pamiętać. Celem wychowania resocjalizacyjnego powinna być pomoc skazanym, aby stawali się „osobą”. Należałoby więc zastanowić się nad samym określeniem słowa „osoba”. Karol Wojtyła zauważył, że pojęcie „człowiek” wyraża gatunek, natomiast wyraz „osoba” oznacza coś więcej, ma „jakąś szczególną pełnię i doskonałość bytowania”¹⁴. Fakt bycia osobą łączy się z „niepowtarzalnością” i „pojedynczością”. Józef

¹³ A. RODZIŃSKI: *Na orbitach wartości*, Lublin: KUL, 1998, s. 58-59.

¹⁴ K. WOJTYŁA: *Osoba i czyn*. Lublin: KUL, 1994, s. 24.

Tischner podkreślał, że „człowiek jest personą (osobą, godnością), bo w jakimś sensie jest sam przez siebie. Jego istnienie związane jest z zadaniem, które ma realizować, dążąc do nadawania lub odbierania sobie ludzkiej twarzy ...do wyboru...człowiek może siebie zbudować lub siebie zniszczyć”¹⁵. Te słowa bardzo dobrze oddają sytuację więźniów. Ich dotychczasowe życie nie pozwoliło im na „budowę siebie”, wręcz przeciwnie, na swoim egzystencjalnym koncie mają przewagę działań ukierunkowanych ich do stanu zniszczenia. Jednak to właśnie w procesie resocjalizacji należy przekonywać ich, że obecny stan nie jest ostatecznością, że to wyłącznie od nich zależy, czy „zbudują siebie, czy zniszczą”.

4. Rola godności skazanego w wychowaniu resocjalizującym

Jeszcze przed kilkunastoma laty użycie określenia „godność skazanego” nie mieściło się w ramach złożań językowych, a tym bardziej mentalnych społeczeństwa polskiego. Jednak pod wpływem wielu prądów humanistycznych, głównie przywołanego w tym artykule personalizmu, coraz częściej spotykamy się z wypowiedziami na temat godności więźniów¹⁶. Personalistyczne podejście do więźnia w wychowaniu resocjalizacyjnym to takie działanie, które pomaga mu odkryć, zrozumieć i cenić własną godność, czyli zrozumieć, że jest osobą o niepowtarzalnej wartości. Niezależnie od swoich dotychczasowych czynów nadal jest osobą wolną. Musimy mu jednak pomóc jak najpełniej realizować w swoim życiu właściwie rozumianą wolność i nauczyć go odpowiedzialności za afirmację podstawowych wartości w ludzkim życiu, a więc prawdy, dobra i piękna¹⁷.

W Słowniku języka polskiego godność definiowana jest, jako „poczucie, świadomość własnej wartości, szacunek dla samego siebie: honor, duma”¹⁸. Filozoficzne ujęcie ujmuje godność osoby ludzkiej, jako „aksjologiczne (wartościujące) ukazanie doskonałości osoby ludzkiej (człowieka) względem innych bytów w świecie. Wyróżnienie człowieka, jego pozycja w świecie, wynika z zawartości wewnętrznej i struktury samego ludzkiego bytu, zapewniającej jego duszy nieśmiertelność i powiązania interpersonalne, a ciału ludzkiemu proporcjonalną do duszy doskonałość aż do jego śmierci. Godność przejawia się w relacjach osobowych (miłość, wiara, nadzieja), w mądrości, kontemplacji i w wolności świadomego działania ludzkiego. Człowiek nie może stać się narzędziem w realizacji

¹⁵ J. TISCHNER: *Myslenie według wartości*. Kraków: Znak, 1993, s. 28.

¹⁶ Por. K. OSTROWSKA: *Psychologia resocjalizacyjna*. Warszawa: Wyd. Fraszka Edukacyjna, 2008, ss. 253-256.

¹⁷ Por. Ks. H. SKOROWSKI: *Personalistyczna koncepcja człowieka*. w: *Zatroskany o człowieka i świat. Nauczanie etyczno - społeczne Jana Pawła II*, Warszawa 2005.

¹⁸ M. SZYMCHAK (red): *Słownik języka polskiego*. Warszawa: PWN, 1978, s. 673

jakichkolwiek celów¹⁹. Zgodnie z tą perspektywą godności, również więźniowie nie mogą być bezrefleksyjnie urabiani, gdyż o jego godności świadczy „cała bogata sfera poznawcza, myślenie, wyobraźnia, marzenia, zdolność człowieka do wyboru, decydowania, działania, które to procesy wyrażone są w tym, co nazywamy wolną wolą, oraz w specyficznym podejściu do ciała ludzkiego, które domaga się szacunku i troski”²⁰.

Godność osobista jest wartością podlegającą zmianie i przemijaniu. I o tej prawidłowości należy przekonywać osoby aktualnie przebywające w więzieniu. Należy pamiętać, że człowiek nawet w tak skrajnej sytuacji, jaką jest niewątpliwie pobyt w instytucji izolacyjnej, mimo wszystko poszukuje oparcia w wartości, która zapewnia sens jego życia, nawet w tak radykalnie niekorzystnych okolicznościach. Takim fundamentem niezmiennej wartości człowieka, od poczęcia aż po śmierć, jest godność osobowa, metafizyczna (ontyczna) wartość człowieka jako bytu i stworzenia. Ta wartość jest niezależna od świadomości, intelektu, przeżyć, uczynków i zasług jednostki. Ludzie są równi w byciu osobami i posiadaniu godności. Niezależnie od tego, czy są zbrodniarzami, czy świętymi. „Tej wartości osoby nikt i nic nie jest w stanie naruszyć: żaden akt moralny drugiego człowieka ani czyn samego podmiotu godności nie zmienia niczego w najgłębiej aksjologicznym uposażeniu osoby. Tomasz z Akwinu stwierdził: „osoba jest nienaruszalna” (*Persona est ineffabilis*)”²¹.

W pracy resocjalizacyjnej należy więc pomóc podopiecznemu odczuwać godność siebie jako osoby. Należy udowadniać mu, że właśnie będąc „osobą” ma do tego niezbywalne prawo, niezależnie od swojej przeszłości i miejsca, w którym aktualnie przebywa. „Wzmocnienie (...) świadomości i godności własnej osoby nie jest jakimś egoistycznym fantomem czy poszukiwaniem nadczołowieka, ale ważnym wymogiem wychowawczym”²². Jak więc resocjalizować do świadomości godności własnej osoby? Krystyna Ostrowska w odpowiedzi na to pytanie stwierdziła, że powinno to być „wychowanie ku pełnej zintegrowanej, dojrzałej osobowości”. A oznacza to, że „jest to wychowanie ku przyjęciu i zrozumieniu przez wychowanków, że człowiek jest istotą biologiczną, psychiczną, społeczną i duchową i w każdym z tych wymiarów ma

¹⁹ T. KLIMSKI: *Godność osoby ludzkiej*. W: Słownik pojęć. (red.) K. Ostrowska, Kraków: Rubikon, 2004, s. 16.

²⁰ K. OSTROWSKA, s. 254.

²¹ W. CHUDY: *Personalistyczne określenie wychowania*. w: (red.) P. Jaroszyński, P. Tarasiewicz, I. Chłodna Filozofia i edukacja, Lublin: Wyd. Poligrafia Salezjańska, 2005, s. 90.

²² J. BAGROWICZ: *Godność osoby fundamentem wychowania*. w: Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania, (red.) F. Adamski, Kraków: Wyd. WAM, 1999, s. 95-115.

potencjalne możliwości oraz zadania rozwojowe”²³. Rozwój człowieka jest procesem „stawania się”²⁴ ku dojrzałości osobowej. W toku realizacji tego procesu powinniśmy dbać o kształtowanie następujących obszarów ludzkiego funkcjonowania:

1. Realne poznanie świata – Osoby z przeszłością przestępczą mają często zafalszowany obraz świata. W ich dotychczasowym życiu często nie mieli możliwości realnego poznania swojego otoczenia.

2. Akceptacja siebie – W pracy resocjalizacyjnej często przekonujemy się, że nasi podopieczni nie lubią siebie, najczęściej mamy do czynienia z samooceną negatywną. A przecież akceptacja samego siebie wpływa na jakość relacji z otoczeniem i wyznacza kierunek pracy nad sobą.

3. Postawa miłości – Kształtowanie postawy miłości jest bardzo ważnym ogniwem pracy resocjalizacyjnej. Rodzaj postawy miłości wynika z głębi osobowej człowieka, a przecież jak to zauważył Leonardo da Vinci „człowiek kocha taką miłością, na jaką go stać”.

4. Wewnętrzna integracja – W przypadku osób nieprzystosowanych społecznie dostrzegamy rozdzźwięk pomiędzy zachowaniami zewnętrznymi a wewnętrznymi odczuciami. W pracy resocjalizacyjnej dążymy do zharmonizowania wszystkich elementów osobowości człowieka: pragnień, działań, postaw, idei, wartości, potrzeb, ambicji, uczuć.

5. Sens życia – Osoby z przeszłością przestępczą bardzo często utraciły wiarę w sens życia. A przecież warunkiem prawidłowego rozwoju człowieka jest wiara w sens życia.

6. Hierarchia wartości – Zachowanie przestępcze jest niepodważalnym dowodem zaburzonej hierarchii wartości. Toteż w pracy resocjalizacyjnej należy dążyć, aby więźniowie dokonali przewartościowania na płaszczyźnie emocjonalnej, praktycznej i słownej.

7. Różnorodność zainteresowań – Należy rozwijać zainteresowania skazanych w różnych obszarach. Tylko szerokość zainteresowań i zdobyta wiedza pozwalają na prawidłowe funkcjonowanie.

8. Postawa wobec życia – Prawidłowa postawa wobec życia wynika z jego dojrzałości emocjonalnej i z realistycznej oceny siebie i świata. Właściwa postawa wobec życia zakłada sprawność organizacyjną, mądre zarządzanie czasem, odpowiednie wykorzystywanie czasu wolnego, przedsiębiorczość, asertywność, odwagę²⁵.

²³ K. OSTROWSKA: *Psychologia resocjalizacyjna*, Warszawa: Wyd. Fraszka Edukacyjna, 2008, s. 255.

²⁴ Z. PŁUŻEK: *Rozwój jest procesem stawania się. Wprowadzenie do problematyki rozwoju osobowości*, w: (red.) W. Szewczyk Jak sobie z tym poradzić, Tarnów 1994, s. 12-26.

²⁵ Por. M. KRÓL - FIJEWSKA: *Stanowczo, łagodnie, bez lęku*. Warszawa: Wyd. Szkolne i Pedagogiczne, 2005, s. 45.

9. Twórczość w jakiejś dziedzinie – Człowiek dojrzały to człowiek twórczy, przejawiający pasję życia będącą wyrazem harmonii pomiędzy najważniejszym celem życia, celami pośrednimi, planami na przyszłość.

10. Gotowość do poświęceń – Dojrzałą osobowością charakteryzuje się człowiek gotowy do poświęceń.

Resocjalizacja więźniów nie powinna więc opierać się na informowaniu lub formowaniu człowieka nieprzystosowanego społecznie, ale na pokazywaniu, naprowadzaniu i unaocznianiu podopiecznemu godności osobowej, której podstawą jest dojrzała osobowość. Na tym polega istota działalności resocjalizacyjnej, tylko taki kierunek działania pozwala wychować mądrego człowieka.

Godność osobową najlepiej ukazywać odnosząc się do drugiej osoby. Tylko metoda świadectwa doprowadza do doświadczenia godności. Godności nikogo nie można nauczyć. Można jedynie doprowadzić go do takiej granicy egzystencjalnej i przeżyciowej, za którą sam odkryje godność osoby. Właściwą metodę wychowawczą w kwestii kształtowania godności ukazał Chrystus, który powiedział: „Chodźcie, a zobaczycie (J 1, 39) oraz „Pójdź z mną” (Mk 1,17).

5. Implementacja personalizmu na płaszczyznę praktycznych działań resocjalizacyjnych w zakładzie karnym

Założenia teoretyczne personalizmu nie powinny pozostawać wyłącznie w sferze rozważań, ale należy je w umiejętny sposób wykorzystywać w sferze praktyki resocjalizacyjnej. Toteż w tej części artykułu przedstawię konkretne propozycje działań wynikających z założeń personalizmu. Wychowanie resocjalizacyjne musi obejmować całą osobę, a więc powinno być oddziaływaniem integralnym, obejmującym zarówno sferę fizyczną, psychiczną i duchową skazanego.

a) obszar sfery fizycznej – istotnym zadaniem w tej dziedzinie jest zwrócenie uwagi podopiecznym na kwestie dotyczące szkodliwych zachowań, a więc głównie na problemy z nadużywaniem alkoholu, spożywaniem narkotyków, stosowanie środków dopingujących. W tym obszarze działania wychowawcze obejmują działania promujące zdrowy styl życia, odpowiedniej higieny, zdrowego wypoczynku, rozwijanie sprawności ciała, promowanie sportu. Pobyt w instytucji totalnej, jaką jest zakład karny, ogranicza możliwości przeprowadzenia różnorodnych form pozwalających na wzmacnianie sfery fizycznej, ale nie wyklucza ich w całości. Przykłady wielu inicjatyw prowadzonych na terenie zakładów karnych potwierdzają tę uwagę. I tak prowadzone są różnorodne konkursy o tematyce prozdrowotnej, organizowane są zawody sportowe. Więźniowie uczestniczą w różnych rozgrywkach sportowych na terenie i poza zakładem karnym. Z

roku na rok wzrasta liczba oddziałów terapeutycznych w polskich zakładach karnych.

b) obszar sfery psychicznej – pomoc skazanym w tym obszarze obejmuje przede wszystkim działania pozwalające na osiągnięcie stanu realistycznego myślenia w przewidywaniu konsekwencji własnych wyborów, odpowiedzialności w podejmowaniu decyzji, w wytyczaniu sobie celów i zadań, a także w wypracowaniu właściwej hierarchii wartości. Ważnym elementem jest pomoc w osiąganiu dojrzałości społecznej, poprzez kształtowanie umiejętności prospołecznych m. innymi empatii, wrażliwości, umiejętności zaspokajania potrzeb innych, rozwijanie odpowiedzialności za jakość więzi międzyosobowych. Należy pobudzić odpowiedzialność skazanego za siebie, za własny rozwój. Działania praktyczne pozwalające na wzmocnienie tej sfery rozwoju to przede wszystkim indywidualna praca z psychologiem i wychowawcą, udział w warsztatach kształtujących umiejętności społeczne, wykorzystujących metody behawioralno-poznawcze.

c) obszar sfery duchowej – w tym obszarze istotna jest pomoc skazanemu w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania: Kim tak naprawdę jestem? Po co żyję? Co jest sensem mojego życia? Jaka jest moja hierarchia wartości? Czego oczekuję od życia? Ważną rolę w kształtowaniu tej sfery życiowej odgrywają kapelani więzienni, którzy poprzez indywidualne kontakty ze skazanymi pomagają im odnaleźć właściwą drogę w życiu.

Podejście personalistyczne umożliwia całościowe i realistyczne spojrzenie na człowieka, co z kolei wyznacza odpowiednie oddziaływanie wychowawców pracujących ze skazanymi. Przede wszystkim powinni oni odpowiedzieć sobie na pytanie, w jaki sposób pomóc podopiecznemu, aby rozwinął swoje wszystkie potencjalne możliwości. Działania resocjalizacyjne w ramach podejścia personalistycznego, uwzględniające kryterium integralności osoby obejmują między innymi następujące zasady:

- zasada akceptacji miłości wychowawcy względem podopiecznego, niezależnie od czynów więźnia jest osobą, mającą prawo do godnego traktowania i szacunku,

- zasada pozytywnej motywacji polegająca na działaniach pozwalających na zafascynowanie więźnia pracą nad sobą, pomóc mu odkryć, że trud wychowania i samowychowania jest źródłem rozwoju osoby, a także ogromnej radości i satysfakcji;

- zasada odpowiedniego doboru języka i argumentacji w kontakcie ze skazanymi;

- zasada konsekwentnego egzekwowania błędnych zachowań podopiecznego;

- zasada stawiania wymagań dostosowanych do możliwości podopiecznych;

- zasada wspierania w harmonijnym rozwoju sfery biologicznej, psychicznej, społecznej i duchowej;
- zasada kształtowania właściwych postaw, odpowiedniego podejścia do sukcesów i porażek;
- zasada odkrywania wartości i poszanowania dla norm moralnych.

Spełnienie wymienionych zasad w procesie resocjalizacji wymaga zarówno od wychowawców, jak i pozostałych pracowników zakładu karnego umiejętnego oddziaływania, na które składają się osobiste bezpośrednie i serdeczne kontakty, umiejętność spojrzenia na sytuację więźnia z jego perspektywy, poszanowanie osobowości a także kierowanie się zawsze integralnie rozumianym dobrem więźnia.

6. Zakończenie

Osoba ludzka, niezależnie od swojej przeszłości, zachowań, miejsca pobytu, jest taką wartością, że sama jej bytowość domaga się szczególnego traktowania w różnych sytuacjach życiowych. Proces resocjalizacji w zakładzie karnym nie jest tu wyjątkiem. W relacji ze skazanymi, niezależnie od okoliczności, należy o tym pamiętać. Tylko takie podejście – oparte na filozofii personalistycznej pozwoli na skuteczną pomoc zagubionemu człowiekowi.

BIBLIOGRAPHY

- BAGROWICZ, J.: *Godność osoby fundamentem wychowania*. w: Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania, (red.) F. Adamski, Kraków: Wyd. WAM, 1999.
- BARTNIK, Cz.: *Personalizm*, Lublin: Wyd. KUL, 2000, s. 92-94.
- BIŁOS, E.: *Ku nauczaniu personalistycznemu w gimnazjum*, Poznań: Wyd. UAM, 1992,
- CHUDY, W.: *Personalistyczne określenie wychowania*. w: (red.) P. Jaroszyński, P. Tarasiewicz, I. Chłodna Filozofia i edukacja, Lublin: Wyd. Poligrafia Salezjańska, 2005.
- DZIEWIECKI, M.: *Osoba i wychowanie. Pedagogika personalistyczna w praktyce*, Kraków: Wydawnictwo Impuls, 2003
- KLIMSKI, T.: *Godność osoby ludzkiej*. W: Słownik pojęć. (red.) K. Ostrowska, Kraków: Rubikon, 2004.
- KRÓL – FIJEWSKA, M.: *Stanowczo, łagodnie, bez lęku*. Warszawa: Wyd. Szkolne i Pedagogiczne, 2005.
- ŁĘKOWSKI, R.: (red.): *Encyklopedia naukowa*. Warszawa: PWN, 1982.
- OSTROWSKA, K.: *Psychologia resocjalizacyjna*. Warszawa: Wyd. Fraszka Edukacyjna, 2008.

-
- PLUŻEK, Z.: *Rozwój jest procesem stawania się. Wprowadzenie do problematyki rozwoju osobowości.* w: (red.) W. Szewczyk Jak sobie z tym poradzić, Tarnów 1994.
- SKOROWSKI, H.: *Personalistyczna koncepcja człowieka.* w: Zatraskany o człowieka i świat. Nauczanie etyczno - społeczne Jana Pawła II, Warszawa 2005.
- ŚLIWERSKI, B.: *Współczesne teorie i nurty wychowania.* Kraków: Wydawnictwo Impuls, 2005.
- SŁOMKOWSKA L.: *Pochodzenie słów.* Wrocław: Wyd. UW, 2001,
- SZYMCZAK, M.: (red): *Słownik języka polskiego.* Warszawa: PWN, 1978.

NÁČRT PERSONALISTICKEJ KONCEPCIE MANŽELSTVA A SEXUALITY U DIETRICH A KAROLA WOJTYŁU - ZÁKLAD MODERNEJ VÝCHOVY K MANŽELSTVU A PRAVDIVÝM VZŤAHOM

Daniel DEMOČKO

V súčasnej dobe sa stávajú trendom názory, ktoré chápu ľudskú sexualitu bez jej vnútorného a vyššieho zmyslu a manželstvo ako nepotrebnú ustanovizeň, založenú iba na právnom či „papierovom“ základe. Príčiny tohto javu a nezájmu o tradičné hodnoty sú rôzne, no jednou z nich je určite i nesprávne pochopenie podstaty manželstva a neochota reflektovať vnútornú podstatu skutočnosti. Personalistická filozofia sa zaslúžila o obrovský prínos v novom chápaní manželstva a sexuality, ktoré má potenciú oslovit' človeka natoľko, že si jej hodnoty prevezme a interiorizuje.

V myšlienkovom kontexte 1. polovice 20. storočia nebolo pre hlásateľov obnoveného zmýšľania o manželstve ľahké presadzovať ich myšlienky. Až do druhého vatikánskeho koncilu bolo totiž manželstvo podľa augustínovskej tradície v prvom rade považované ako ustanovizeň, ktorej hlavným cieľom je plodenie detí. Vedľajším cieľom bol prejav lásky a funkcia prostriedku na uvoľnenie zmyselnosti.¹

Toto klasické učenie sa už v 19. storočí pokúsili prelomiť teológovia Ferdinand Probst a Francis X. Linsenmann. Avšak až po 1. svetovej vojne bolo v morálnej teológii podstatne rozvedené obnovené chápanie cieľov manželstva.² Významnou a východiskovou osobou personalistickej koncepcie manželstva bol Dietrich von Hildebrand (1889 – 1977), ktorý voviedol fenomenológiu do etiky v personalistickej syntéze.³ Už v roku 1925 na prednáške v Innsbrucku prezentoval odvážnu myšlienku, že láska je požiadavkou legitímneho manželského styku. Podľa neho tak, ako je sex jedinečne intímny k osobe, tak je sexuálna jednota ustanovujúcim vyjadrením manželskej lásky.⁴ Jeho myšlienky boli tak prelomové, že prispeli

¹ Porov. CIC z roku 1917, kan. 1013; porov. SPESZ, A.: *Katolícka mravouka*. Trnava : SSV 1948, s. 236.

² Porov. KOCHUTHARA, S. G.: *The Concept of Sexual Pleasure in the Catholic Moral Tradition*. Rím : Gregorian university press 2007, s. 245.

³ Porov. WILLIAMS, T. D.: *Who is my Neighbor? Personalism and the Foundations of Human Rights*. Washington, D. C. : The Catholic University of America Press 2005, s. 115.

⁴ Porov. KOCHUTHARA, S. G.: *The Concept of Sexual Pleasure in the Catholic Moral Tradition*. Rím : Gregorian University Press 2007, s. 246.

k zmene pohľadu na sexualitu a neskôr sa rozvinuli do hlbších personalistických argumentov. Podľa Lawlera už vtedy Hildebrand kritizoval dobu ako príliš neosobnú („anti-personálnu“) a označil ju ako postupujúcu slepotu voči prirodzenosti a dôstojnosti spirituálnej osoby. Tento anti-personalizmus sa vyjadroval v rôznych formách materializmu, najnebezpečnejší však bol biologický materializmus, ktorí ľudský život posudzoval iba z biologického uhla pohľadu a biologické princípy boli merítkom hodnotenia ľudskej aktivity. Model manželstva ako plodiacej inštitúcie s neústupným dôrazom na telo a jeho biologické funkcie bol podľa Hildebranda taktiež zaťažený bremenom tohto biologického materializmu. Ignorovali sa vyššie, osobné a spirituálne charakteristiky človeka. Tomu podobná je tiež stará stoicko – kresťanská doktrína, ktorá používa argumenty ako „fyzická štruktúra“, „ľudská prirodzenosť“ a „prirodzený cieľ“. Hildebrand ponúka novú koncepciu založenú na tom, že manželstvo slúži na vybudovanie milujúceho spoločenstva medzi mužom a ženou.⁵ Manželská láska je takto prvotný zmysel a cieľ manželstva. V ňom manželia vstupujú do interpersonálneho vzťahu, v ktorom konfrontujú jeden druhého ako „Ja“ a „Ty“ a iniciujú tajomné spojenie ich bytí. Každé manželstvo, realizované takouto láskou, v sebe nesie duchovné plody a stáva sa teda plodným, aj keby v ňom neboli deti.⁶ Shivanandan dopĺňa Hildebrandovo rozlišovanie, podľa ktorého prvotným významom manželstva je láska tak, ako je narodenie ľudskej bytosti jeho završením. Odlíšiac od citového aspektu, manželská láska je unikátne darovanie sa dvoch osôb navzájom v personálnom vzťahu Ja – Ty. Tento vzťah zároveň zahŕňa definitívne rozhodnutie sa jednej osoby pre druhú. V manželskej láske sú teda odkryté dve bytia – bytie muža a bytie ženy. Táto pohlavná odlišnosť však nie je iba fyzická, ale i metafyzická – pre ľudský druh reprezentuje rozdiel v pohlaviach dva prejavy (manifestácie) osôb a tieto majú jedinečnú schopnosť a kapacitu doplniť navzájom jedna druhú.⁷

Hildebrand svoje stanoviská zakladá podstatne na myšlienke, že sexuálny akt manželov má svoj zmysel a vyššiu hodnotu v zjednotení manželov i v tom prípade, že nevedie k oplodneniu. Týmto poukázaním na tajomstvo sexuálneho spojenia, jeho dôstojnosti a veľkosti, označuje

⁵ Podľa Marra je jeden z najväčších Hildebrandových prínosov pre filozofiu analýza „hodnotovej reakcie“. Láska je vlastne „reakcia“. Človek uchopuje milovanú osobu ako hodnotu, dobro v nej samej, bez ohľadu na svoje túžby a potreby. Objaví túto hodnotu a odpovedá – reaguje na ňu. Porov. MARRA, W. A.: *Von Hildebrand on Love, Happiness, and Sex*. In: <http://www.catholiceducation.org/articles/sexuality/se0039.html> (27.02.2010).

⁶ Porov. LAWLER, M. G.: *Marriage and the Catholic Church: disputed questions*. Collegeville : The Order of St. benedict, Inc. 2002, s. 34.

⁷ Porov. SHIVANANDAN, M.: *Crossing the Threshold of Love*. Edinburg : T&T Clark Ltd 1999, s. 199 – 200.

tajomstvo stvorenia nového života ako neoddeliteľnú súčasť manželského sebadarovania sa v sexuálnom styku. Nesprávne chápanie sexuálnej sféry len ako jednej z pudových oblastí, znamená relativizovať nemravnosť nečistoty na nejaké porušenie pozitívneho príkazu. Zameranie sexuality je však na vytvorenie trvalej, neodvolateľnej jednoty, ktorú si vyžaduje manželská láska. Toto vzájomné sebaodovzdanie sa uskutočňuje výslovným vyjadrením vôle partnerov – manželským súhlasom. Túžba po úplnej jednote manželov (resp. ešte snúbencov), nachádza v tomto súhlase svoje platné vyjadrenie a naplnenie v neodvolateľnej jednote, ktorá je práve ustanovujúcim prvkom tohto súhlasu. Manželským sexuálnym aktom potom dosahuje táto túžba nové naplnenie, pretože sexuálny akt je vykonaním toho sebaodovzdania, ktoré súhlas predtým manifestoval a prislúboval. Týmto dokonaním manželstva, dokonaným sebaodovzdaním, začína jeho nerozlučiteľnosť. Telesné spojenie je teda naplnením manželskej lásky.⁸

Manželská plodnosť – stvorenia nového človeka, sa podľa Hildebranda dá správne pochopiť až pri vnímaní manželstva ako spoločenstva lásky a sexuálneho aktu ako úplného zjednotenia. Vzťah medzi láskou a počatím človeka sa totiž môže naplno doceniť vtedy, ak sa bude vnímať ako princíp superabundancie („pretekajúcej hojnosti“) a nie ako obyčajná inštrumentálna súvislosť, kedy by sa sexuálny akt javil len ako prostriedok pre plodenie detí. Superabundantná finalita znamená „pretekajúcu“ plnosť účelovej finality, kedy zmyslom veci nie je iba dosiahnutie daného účelu, ale i určitý zmysel „naviac“; zmysel sám o sebe. Taktiež sa líši od inštrumentálnej finality, kedy zmysel a hodnota skutočnosti (ktorá je prostriedkom) smeruje iba k svojmu účelu, zatiaľ čo v prípade superabundantnej finality má prostriedková skutočnosť svoj zmysel a hodnotu nezávisle od účelu, ku ktorému smeruje. Ako už bolo povedané, podstatným zmyslom a hodnotou manželského sexuálneho aktu je najtesnejšia jednota v láske – sebaodovzdaní, a táto jednota má hodnotu vyššiu než akékoľvek iné zjednotenie osôb. Avšak tomuto, už samému o sebe cennému a zmysluplnému dobru je súčasne zverené i plodenie potomstva. Ten istý akt, ktorého zmyslom je dokonanie jednoty, sa súčasne vo svojej „pretekajúcej“ plnosti stáva prameňom počatia nového života. Jeho účelom je teda plodenie, avšak nie v zmysle obyčajnej inštrumentálnej funkčnosti, ako je tomu u zvierat, ale v zmysle „nadbytku“ či „pretekaniu“ plnosti – pretekaniu lásky.⁹

Druhý významný predstaviteľ personalizmu zaoberajúci sa podstatou manželstva je Karol Wojtyła (1920 - 2005), ktorý hlboko reflektujúc osobu, chápe ju ako dvojce – subjekt i objekt. Osoba teda existuje ako niekto

⁸ Porov. HILDEBRAND, D.: *25 let „Humanae vitae“ jako znamení odporu*. Olomouc : Matice cyrilometodějská s.r.o. 1999, s. 24.

⁹ Porov. HILDEBRAND, D.: *25 let „Humanae vitae“ jako znamení odporu*, s. 26 - 29.

a zároveň si uvedomuje seba ako subjekt. Avšak na rozdiel od ostatných objektov vo viditeľnom svete, ona nie je „niečo“. Je viac ako individuálny člen druhu. Je osobou kvôli svojej rozumovej prirodzenosti, avšak za jeho rozumovou prirodzenosťou je človek osobou na báze svojho vnútorného života. Tento vnútorný život, ktorý je spirituálny, sa týka pravdy a dobra.¹⁰ Toto sú podľa Shivanandan dva body Wojtyłovho záujmu – vnútorný život a hodnota. Na základe svojho vnútorného života je teda človek zahrnutý do vonkajšieho sveta. Osoba je taktiež jedinečná v komunikácii s Bohom. Hoci človek má telo ako zvieru a jeho senzuálny kontakt začína v tele, jemu vlastná forma vzťahu k vonkajšej prírode je opäť vo sfére vnútorného života. Nereaguje na vonkajší stimul len mechanicky, ale musí tu uplatniť seba ako Ja. Má silu seba-determinácie a nik iný nemôže chcieť miesto neho. V tomto zmysle je nekomunikovateľný (*incommunicabilis*), čo je základom pre integritu osoby. Nekomunikovateľnosť je dôležitá i vo sfére sexuálnych vzťahov, odkedy sú žena a muž subjektami a objektmi jeden pre druhého v sexuálnom akte. Tu je nutné uplatňovať jeden z dôležitých princípov personalizmu, a síce *človek ako soba nikdy nesmie jednať s človekom ako s prostriedkom*. Iná osoba v tomto personalistickom princípe teda nikdy nesmie byť použitá pre obyčajné vlastné potešenie. Aplikáciou tejto zásady vo sfére sexuálnych vzťahov môže byť súhlasné medziosobné hľadanie spoločného dobra, ktorým je v manželstve splodenie dieťaťa. Keď sa tak stane, je medzi osobami spojivo, ktoré ich vnútorne zjednocuje. Toto spojivo formuje jadro ich lásky na báze rovnocennosti, odkedy obidvaja vedome hľadajú spoločný smer. Wojtyła však zdôrazňuje i koncept, ktorý je viackrát zopakovaný v jeho prácach – láska je exkluzívna súčasť ľudskej personality. Ak teda Wojtyła vyzdvihuje dôležitosť rešpektovať prokreatívny cieľ manželstva na uchovávanie lásky, taktiež zdôrazňuje, že sexuálna morálka nie je založená iba na uvedomení, že prokreácia je cieľom manželstva. Je založená taktiež na vedomí, že muž a žena sú osoby a sexuálne spojenie musí byť podriadené láske. Wojtyła poznamenáva, že konflikt na poli sexuality krúži okolo dvoch fundamentálne odlišných hodnotových systémov – utilitaristických a personalistických noriem. Odkedy láska je srdcom evanjeliového posolstva, kresťanské riešenie problémov sexuálnej morálky musí byť videné v personalistickej norme.¹¹ Ako doplnia Kochuthara, Wojtyła nesúhlasil s názorom, že sexuálny styk je dovolený iba vtedy, ak je v ňom úmysel splodiť dieťa. Manželský styk je a

¹⁰ Porov. WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*. Bratislava : MPC 2003, s. 19 – 20; porov. SHIVANANDAN, M.: *Crossing the Threshold of Love*. Edinburg : T&T Clark Ltd 1999, s. 32-35.

¹¹ Porov. WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*. Bratislava : MPC 2003, s. 21 - 28; porov. SHIVANANDAN, M.: *Crossing the Threshold of Love*. Edinburg : T&T Clark Ltd 1999, s. 32-35.

mal by byť výsledok vzájomnej snubnej lásky medzi manželmi, dar seba daný jednou osobou druhej. Manželstvo je inštitúcia, ktorá existuje kvôli láske, a nie čisto pre účel biologickej reprodukcie. Manželský sexuálny styk je sám v sebe interpersonálny akt, akt snubnej lásky, takže úmysel a pozornosť každého z partnerov musí byť fixovaná na toho druhého, na jeho alebo jej pravé dobro. Muž a žena sa stanú rodičmi len následkom ich manželského styku – musí to byť akt lásky, akt zjednotenia osôb, a nie len inštrument prokreácie.¹² Hogan a LeVoir dodávajú Wojtyłovo konštatovanie, že volanie dať seba samého v láske je volanie dané človeku, pretože je osoba – stvorenie obdarené rozumom a vôľou. Inak povedané – človek ako osobné bytie je schopný poznať pravdu a môže si zvoliť darovanie seba druhej osobe; taktiež je schopný vstupovať do spoločenstva osôb. Chyba v osobnom spoločenstve znamená útok proti vlastnej osobe, keďže láska je individuálna potreba všetkých ľudských bytostí.¹³

Shivanandan uvádza, že pri analýze sexuality uprednostňuje Wojtyła pojem pud¹⁴ pred pojmom inštinkt, keďže človek má na výber, ako ho použije. Sexuálny pud nemá byť orientovaný k atribútom mužskosti a ženskosti ako abstraktom, ale vždy k atribútom na konkrétnej ľudskej osobe. Ak je nasmerovaný iba k sexuálnym atribútom ako takým (depersonalizovane), sexuálny pud je ochudobnený, ba dokonca zvrátený. Orientácia nasmerovaná k určitej osobe je to, čo dovoľuje sexuálnej žiadostivosti poskytnúť konštrukciu pre lásku. Ale keďže láska má pôvod vo vôli, je fundamentálne odlišná od biologických alebo psychologických komponentov sexuálneho pudu.¹⁵ „Hoci vyrastá a kryštalizuje sa na jeho podklade, v okruhu podmienok vytvorených týmto pudom v psychofyziológickom živote konkrétnych ľudí, vďaka vôľovým skutkom sa utvára na úrovni osoby.“¹⁶

Sexuálny pud taktiež prekračuje čisto biologický aspekt kvôli jeho cieľu – pokračovaniu druhu, nakoľko tento cieľ je *nadosobný*. Dôvodiac v tomistických kategóriách Wojtyła poznamenáva, že existencia je prvé a základné dobro pre každé stvorenie. Existencia druhu Homo je prvé a základné dobro pre tento druh. Láska medzi mužom a ženou na báze sexuálneho pudu môže byť správne vyvinutá len vtedy, ak je v harmónii

¹² Porov. KOCHUTHARA, S. G.: *The Concept of Sexual Pleasure in Catholic Moral Tradition*. Rome : Gregorian University Press 2007, s. 397.

¹³ Porov. HOGAN, M. R. – LEVOIR, J. M.: *Covenant of Love*. Fort Collins : Ignatius Press 1992, s. 73.

¹⁴ Tu by bolo možno lepšie použiť pojem „sexuálna príťažlivosť“, avšak nie v zmysle pasívnej vlastnosti objektu (sex appeal), ale ako aktívnej vlastnosti subjektu, ktorá ho pohýna – priťahuje k opačnému pohlaviu.

¹⁵ Porov. SHIVANANDAN, M.: *Crossing the Threshold of Love*. Edinburg : T&T Clark Ltd 1999, s. 32-35.

¹⁶ WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*. Bratislava : MPC 2003, s. 42.

s touto existenciálnou hodnotou. Prirodzená cesta k začatiu existovania človeka vedie totiž cez sexuálny pud. Toto stvorenie človeka sa však rozširuje nad biologickú úroveň, pretože obsahuje i výchovu detí, v ktorej je zahrnutá duchovná a morálna plodnosť jedinečná k osobe.¹⁷

Lásku, ktorej podstatou je odovzdanie svojej vlastnej osoby, nazýva Wojtyła snubnou láskou. Tu však vystupuje problém. Keďže podstatou osoby je nekomunikovateľnosť, ako môže jedna osoba dať seba druhej? Čo je nemožné a nelogické v prirodzenom poriadku a fyzickom zmysle, je možné v poriadku lásky a v morálnom zmysle. V snubnej láske, či medzi dvomi osobami v manželstve alebo medzi človekom a Bohom, osoba dáva svoje neodcudziteľné Ja, aby sa stalo majetkom jeho milovaného a v takomto konaní prichádza k plnšiemu realizovaniu seba samého. Takéto sebadarovanie ukazuje, že človek v podstate vlastní seba.¹⁸ Ako dopĺňa Fula: „Najvyššie sebarlastnenie a najvyššia autonómia osoby sa ukazujú vynikajúcim spôsobom v darovaní seba inému: osoba existuje na spôsob daru“.¹⁹ Jestvuje teda veľmi úzky vzťah medzi „sexus“ a osobou v objektívnom poriadku, ktorému v poriadku vedomia zodpovedá zvláštny pocit vlastníctva svojho „ja“. V dôsledku toho sa nemôže hovoriť o sexuálnom odovzdaní sa, ktoré by nemalo význam odovzdania sa osoby.²⁰

Wojtyła taktiež uznával veľkú úlohu citov a zmyslov v sexuálnej láske. Jeho potvrdenie, že emócie a zmyslové prežívanie, ktoré sú integrované do vzájomného sebadarovania v manželstve sú dobré, konštituovalo veľký prínos v chápaní manželstva. Keďže muž a žena sú „telá“, ich skúsenosť jeden s druhým je zmyslová – senzuálna.²¹ Senzualita teda znamená fyzickú prítlačivosť mužského tela pre ženu a naopak.²² Keďže však muž predstavuje osobitnú hodnotu pre ženu a žena pre muža, zmyslové dojmy sprevádzajú i emócie. Wojtyła urobil spojenie medzi emóciami a sexuálnym pudom: potešenie, s ktorým sa prítlačivosť a dojem spájajú a s ktorým emócie vstupujú do kontaktov medzi osobami rozdielnych pohlaví, je pevne

¹⁷ Porov. WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*. Bratislava : MPC 2003, s. 43 – 44; porov. SHIVANANDAN, M.: *Crossing the Threshold of Love*. Edinburg : T&T Clark Ltd 1999, s. 32-35.

¹⁸ Porov. SHIVANANDAN, M.: *Crossing the Threshold of Love*. Edinburg : T&T Clark Ltd 1999, s. 32-35; porov. WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*. Bratislava : MPC 2003, s. 79 - 80.

¹⁹ FULA, M.: *Osoba v adekvátnej antropológii Jána Pavla II.* In: LETZ, J. (ed.): *Za personalistickú kultúru*. Trnava : FF TU 2004, s. 74.

²⁰ Porov. SHIVANANDAN, M.: *Crossing the Threshold of Love*. Edinburg : T&T Clark Ltd 1999, s. 32-35.

²¹ Porov. SHIVANANDAN, M.: *Crossing the Threshold of Love*. Edinburg : T&T Clark Ltd 1999, s. 36.

²² Porov. SRI, E. P.: *Love and Responsibility – Avoiding Fatal Attractions*.

In: <http://www.catholiceducation.org/articles/marriage/mf0077.html> (27.02.2010).

spojené so sexuálnym pudom ako prirodzená vlastnosť ľudskej skúsenosti. Emócie sú plodnou pôdou pre duchovné, takže takto zmyslová skúsenosť medzi mužom a ženou môže byť hlbšia než iba telesná (fyzická) skúsenosť. Wojtyła ďalej uznával, že na fyziologickej úrovni - ako reakcia prirodzenosti, je súčasťou sexuálneho pudu i videnie osoby opačného pohlavia ako objekt túžby; táto osoba však nesmie byť použitá *iba* ako obyčajný „objekt“. Používať telo a sex takýmto spôsobom znamená znehodnotiť osobu, avšak rovnako nesprávne je ignorovať úlohu senzuality v jednote muža a ženy. Práve v integrácii sa senzualita stáva základným materiálom pre pravú, manželskú lásku.²³

Wojtyła uvádza aj druhý spôsob sexuálnej prítlačivosti pohlaví, ktorými sa vzťahujú na seba, a ktorý je odlišný od senzuality. Nazýva ho sentimentalitou. Muž tu zakúša ženskosť ženy a ona zakúša jeho mužskosť. Táto reakcia k celej osobe druhého pohlavia, nielen k telu, nemá byť orientovaná primárne smerom k použitiu alebo potešeniu druhého. Takáto sentimentálna citlivosť je prameňom náklonnosti a vedie k túžbe po fyzickej blízkosti a emocionálnej intimite. Sentiment tejto povahy môže ľahko prejsť k senzualite. Veľké nebezpečenstvo sentimentálnej lásky je však subjektivismus. V takomto subjektivisticko-sentimentálnom zážitku osoba projektuje ideálne hodnoty na osobu opačného pohlavia a tá sa idealizovaním stáva viac príležitosťou *pre* záľubu, ako pravým objektom záľuby. V určitom zmysle sentimentalita je menej „objektívna“ ako senzualita, ktorá je stimulovaná sexuálnou prítlačivosťou spojenou s telom. Sentimentálna láska je paradoxná. Javí sa ako túžba byť blízko milovaného, ale v skutočnosti jej život nezávisí na reálnej prítomnosti milovaného, ale na nejakej idealizovanej verzii jeho vlastnej subjektivity. Sentiment môže byť pôdou, na ktorej vyrastie pravá láska, ale sám o sebe nestačí, tak ako ani sama senzualita.²⁴

Problém integrovania obidvoch - senzualnej túžby a sentimentu s láskou²⁵ - je napokon otázka pravdy a slobody. Pravda sa vzťahuje na

²³ Porov. SHIVANANDAN, M.: *Crossing the Threshold of Love*. Edinburg : T&T Clark Ltd 1999, s. 36 -37; porov. MAY, W. E.: *Karol Wojtyła's Love and Responsibility: A Summary*. In: <http://www.christendom-awake.org/pages/may/summaryofl&r.htm> (27.02.2010).

²⁴ Porov. SHIVANANDAN, M.: *Crossing the Threshold of Love*. Edinburg : T&T Clark Ltd 1999, s. 37 – 38; porov. SRI, E. P.: *Sense and sentimentality*. In: <http://catholiceducation.org/articles/parenting/pa0111.html> (27.02.2010).

²⁵ Coughlin dodáva, že Wojtylovo opísanie senzualnej a spirituálnej intímnosti manželov je prvý cieľ manželstva. Hĺbka tohto spoločenstva žiada záväzok trvalej vernosti. Táto špeciálna forma lásky vyvádza z participantov totálny dar seba. Druhý cieľ začína v otvorenosti voči životu. Ako manželská láska plynie z komplemetarity pohlaví, prokreácia vyplýva zo sociálnej prirodzenosti ľudskej osoby. Porov. COUGLIN, J.: *Natural Law, marriage, and the thought of Karol Wojtyła*. In: <http://www.thefreelibrary.com/Natural+Law,+marriage,+and+the+thought+of+Karol+Wojtyla-a080345961> (20.02.2010).

poznávanie a je podstatná pre ľudskú slobodu. Ak človek nie je schopný objaviť pravdu o objektoch, s ktorými sa stretáva, nebude mať sebaurčenie, alebo schopnosť riadiť svoje konanie. Sexuálna láska, kvôli jej emotívnej a fyzickej intenzite, prezentuje osobitnú výzvu na jej integrovanie s hodnotami celej osoby.

Sila manželskej lásky je v tom, že robí osobu schopnú odovzdať sa druhej, zriecť sa niektorých svojich práv a patriť druhému. Len snubná láska zahrňuje totálne angažovanie, ktoré poháňa milujúceho výjsť zo seba kvôli nájdeniu seba úplnejšie cez jeho milovaného. Keďže toto úplne sebadarovanie je ustálené vo vôli, sexuálne odovzdanie je vonkajší znak tohto totálneho sebadarovania. Vzájomné odovzdanie tiel bez vzájomného záväzku vôli je vzájomné využitie. Ako skúsenosť sexuálnej prítlačlivosti je manželská láska subjektívna; ako recipročné zdieľanie celého bytia dvoch osôb je to interpersonálna a objektívna skutočnosť. Rozhodujúci element je objektívny (cieľ), pretože senzuálne a emocionálne zážitky majú miesto v dvoch subjektoch. Hľadanie spoločného cieľa v splodení dieťaťa takto pomáha manželom predchádzať zneužívaniu seba iba pre sexuálne potešenie.²⁶

Grabowski dopĺňa, že sexuálny styk je pre Wojtylu rečou tela, ktorá komunikuje úplnú vernosť počas manželstva a totálne sebadarovanie. Vybrať si elimináciu alebo zabránenie plodnosti neguje časť významu daru – je to falšovanie vnútornej pravdy o manželskej láske. To preto, lebo plodnosť už nie je videná iba ako biologický aspekt osoby, s ktorým sa dá podľa ľubovôle manipulovať, ale ako sexualita sama – je to existenciálna realita, ktorá náleží osobe ako celku. Prokreatívny význam ľudskej sexuality je takto oddaný vyjadreniu lásky vo význame personalistického konceptu sebadarovania a antropológie, ktorá vidí plodnosť ako integrálnu súčasť osoby. Otcovstvo a materstvo nie sú iba biologické funkcie, ale osobné a skúsenostné participácie na tajomstve Božej tvoriteľskej činnosti.²⁷

Tieto koncepty dvoch významných mysliteľov 20. storočia sú veľkým prínosom pre všetkých, ktorí majú záujem hlbšie preniknúť do personalistického chápania sexuality ako vzájomného sebaodovzdania naplneného v trvalom manželskom zjednotení. Sú zároveň možným spôsobom ponúknutia alternatívy dnešnej dobe, prezentujúcej depersonalizovanú sexualitu len ako prostriedok osobného uspokojenie. Človek skrze vnímanie vnútorných hodnôt môže znovu zakúsiť údiv a uchvátenie krásou manželskej sexuality – plnosti sebadarovania a konať v súlade pravou, darujúcou sa láskou, ktorej je sama sexualita v manželstve naplnením.

²⁶ Porov. SHIVANANDAN, M.: *Crossing the Threshold of Love*. Edinburg : T&T Clark Ltd 1999, s. 37 – 38; porov. SRI, E. P.: *The Law of the Gift: Understanding the Two Sides of Love*. In: <http://catholiceducation.org/articles/marriage/mf0072.html> (27.02.2010).

²⁷ Porov. GRABOWSKI, J. S.: *Sex and Virtue – An Introduction to Sexual Ethics*. Washington, D. C. : The Catholic University of America Press 2003, s. 130 – 131.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- COUGLIN, J.: *Natural Law, marriage, and the thought of Karol Wojtyła*. In: <http://www.thefreelibrary.com/Natural+Law,+marriage,+and+the+though+t+of+Karol+Wojtyla-a080345961> (20.02.2010).
- FULA, M.: *Osoba v adekvátnej antropológii Jána Pavla II*. In: LETZ, J. (ed.): *Za personalistickú kultúru*. Trnava : FF TU 2004.
- GRABOWSKI, J. S.: *Sex and Virtue – An Introduction to Sexual Ethics*. Washington, D. C. : The Catholic University of America Press 2003.
- HILDEBRAND, D.: *25 let „Humanae vitae“ jako znamení odporu*. Olomouc : Matice cyrilometodějská s.r.o. 1999.
- HOGAN, M. R. – LEVOIR, J. M.: *Covenant of Love*. Fort Collins : Ignatius Press 1992.
- KOCHUTHARA, S. G.: *The Concept of Sexual Pleasure in the Catholic Moral Tradition*. Rím : Gregorian Univesity Press 2007.
- LAWLER, M. G.: *Marriage and the Catholic Church: disputed questions*. Collegeville : The Order of St. benedict, Inc. 2002.
- MARRA, W. A.: *Von Hildebrand on Love, Happiness, and Sex*. In: <http://www.catholiceducation.org/articles/sexuality/se0039.html> (27.02.2010).
- MAY, W. E.: *Karol Wojtyła's Love and Responsibility: A Summary*. In: <http://www.christendom-awake.org/pages/may/summaryofl&r.htm> (27.02.2010).
- SHIVANANDAN, M.: *Crossing the Threshold of Love*. Edinburg : T&T Clark Ltd 1999, s. 199 – 200.
- SPEŠZ, A.: *Katolícka mravouka*. Trnava : SSV 1948.
- SRI, E. P.: *Love and Responsibility – Avoiding Fatal Attractions*. In: <http://www.catholiceducation.org/articles/marriage/mf0077.html> (27.02.2010).
- SRI, E. P.: *Sense and sentimentality*. In: <http://catholiceducation.org/articles/parenting/pa0111.html> (27.02.2010).
- SRI, E. P.: *The Law of the Gift: Understanding the Two Sides of Love*. In: <http://catholiceducation.org/articles/marriage/mf0072.html> (27.02.2010).
- WILLIAMS, T. D.: *Who is my Neighbor? Personalism and the Foundations of Human Rights*. Washington, D. C. : The Catholic University of America Press 2005.
- WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*. Bratislava : MPC 2003.

SLOBODA AKO NÁDEJ VO FILOZOFII ROMANA GUARDINIHO

Pavol DANCÁK

Romano Guardini¹ žil v dobe, ktorá nepriala nádeji na lepší život, a preto s odhodlaním filozofa, ktorý je inšpirovaný radostným posolstvom Ježiša Krista, predstavuje vedome svoju tvorbu ako pomoc pri riešení aktuálnych problémov. Neponúka však prednášky, ktoré by si nárokovali na konečné riešenie problémov, ale ide skôr o „experiment“.² Chce len ukázať smer alebo cestu, chce ponúknuť isté problémy k premýšľaniu, obrátiť pozornosť na to, kde sa skrýva nebezpečenstvo chýb, poblúdenia, či nevýrazného odlíšenia. Guardini sa snaží znovu oživiť tie momenty prítomné v našom myslení, ktoré majú pôvod v židovsko-kresťanskej tradícii, v biblickom myslení. Konkrétne, chápanie človeka ako osoby, ktorá

¹ Romano Guardini (1885-1968) nemecký filozof a teológ talianskeho pôvodu s veľmi širokým kultúrnym rozhľadom sa narodil vo Verone, ale o rok neskôr sa otec s celou rodinou presťahoval do Nemecka, nakoľko bol vymenovaný za talianskeho konzula. Venoval sa pedagogike, študoval chémiu, politickú ekonómiu aj teológiu. V roku 1910 bol vysvätený za kňaza. V roku 1915 dosiahol doktorát prácou, v ktorej sa zaoberal teológiou sv. Bonaventúru. Táto štúdia mala rozhodujúci význam, nakoľko celá jeho neskoršia vedecko-publicistická tvorba bude inklinovať k takým mysliteľom ako sv. Anzelm z Canterbury a predovšetkým sv. Augustín. Je to platónsko-augustiniánsky smer, ktorý má väčší rešpekt pre hĺbkami ľudského srdca, ako v opozícii stojací objektivistický aristotelovský smer sv. Tomáša Akvinského a jeho nasledovníkov. Bol vynikajúcim znalcom moderných dejín a kresťanského myslenia. V roku 1920 sa habilitoval a ako súkromný docent pôsobil na Fakulte katolíckej teológie v Bone na katedre dogmatiky a od roku 1923 pôsobil na katedre pre katolícky svetonázor (Weltanschauung) na univerzite v Berlíne. V časoch nacistického teroru v roku 1939 musel opustiť katedru, ale nerezignoval na akademickú činnosť a organizoval semináre v jezuitskom kostole, za čo v roku 1943 musel opustiť Berlín. Po skončení svetovej vojny znovu začal učiť najprv v Tubingene a potom v Mníchove, kde pôsobil veľmi úspešne najmä medzi mládežou. Bol to bystrý a hlboký mysliteľ, mal zmysel pre to, čo je podstatné a pôvodné, lež nie v abstraktných, ale žitých formách. Veľmi veľkú pozornosť venoval pravde, no takej, čo vie byť súčasne životom, láskou a spásou. Spolu s Dietrichom von Hildebrandom a Edit Steinovou patrí k významným katolíckym fenomenológom. Guardiniho personalistické myslenie rozvíja augustínovskú tradíciu a nachádza sa na priesečníku existencializmu, fenomenológie a filozofie dialógu. Porov. MONDIN, B.: *Dejiny filozofie XIX-XX storočia II diel*. Spišské podhradie: Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka 2000, s. 9, LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. Trnava : Typi Universitatis Tyrnaviensis, Veda 2006, s. 292, STOLÁRIK, S.: *Stručne o dejinách filozofie*. Košice: Kňazský seminár sv. Karola Boromejského 1998, s. 202.

² Porov. JAWORSKI, M.: O tej knižke i jej autorze. In : GUARDINI, R.: *Koniec časov novozýtnych. Svätí i osoba. Wolność, łaska, los*. Kraków : Znak 1969, s. 5.

realizuje svoje bytie vo vzťahu k Bohu a svetu.³ Ide pri tom o skutočné hľadanie, „lebo aj oblasť kresťanstva bola obmedzovaná prevládajúcim zdanlivým poznaním. Aj kresťanovi do značnej miery chýbala odvaha postaviť človeka do neznáma, kam patrí; a odpoveď, ktorú kresťan dával na otázku po podstate človeka, obmedzená a skreslená, sa nelíšila od všeobecnej odpovede na túto otázku.“⁴

Guardiniho bohatá filozoficko-teologická tvorba ponúkajúca nádej sa delí na tri obdobia, ktoré sú vymedzené dielami:

1. *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten* (Protikladnosť pólův. Pokus o príspevok (esej) k filozofii konkrétneho živého; 1925), v ktorom Guardini predstavuje svoj všeobecný pohľad na skutočnosť, pričom ako základný princíp prijíma protikladnosť pólův, podľa ktorej každý pojem je odlišný od druhého, no súčasne ho predpokladá a zahŕňa, nakoľko nijaký prvok nie je mysliteľný bez svojho protikladu;

2. *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen* (Svet a osoba. Esej o kresťanskom učení o človeku; 1939), tu definuje pojem osoby, vyzdvihuje jej jedinečné postavenie vo svete a zdôrazňuje jej absolútnu hodnotu;

3. *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung* (Koniec novoveku. Esej o orientácii; 1951), v tomto diele hodnotí krízu epochy, ktorá postihuje modernú kultúru a spoločnosť. Navrhne viaceré postupy, za pomoci ktorých by bolo možné dostať sa z krízy. Odporúča, aby sa uznala platnosť náboženského rozmeru vecí, ktorý sa sekularizácia nadarmo pokúšala zničiť a prijať hodnoty, ktoré sprostredkúva kresťanstvo, predovšetkým absolútnu hodnotu ľudskej osoby.

Guardini v diele *Svet a osoba* za pomoci fenomenologickej metódy sa dopracoval k poznaniu ontologickej priority osoby. Odkrýva ontologickú dimenziu existencie človeka ako vzťahovej štruktúry existencie človeka a sveta, ktorá bola v horizonte novovekého poznania rozpoznaná ako vzťahová štruktúra prírody, subjektu a kultúry. Kresťanská filozofia prebrala definíciu osoby od Boëthia (480-525), ktorá znie: „Osoba je individuálna substancia prirodzenosti, ktorej je vlastná duchovnosť“. Keďže však uzatvára chápanie osoby do individuálnej substancie, Guardini sa o nej otvorene vyjadril, že je onticky statická a tým neprijateľná.⁵ Osoba sa mu vyjavuje ako jedinečné skutočno prebývajúcce vo vzťahovej štruktúre existencie človeka a sveta, a to ako stred či uzol tejto vzťahovej štruktúry. Novoveká alternatíva autonómie alebo heteronómie entít sveta a človeka sa

³ MOTÝL, B.: Boh a „iní“ v myslení Romana Guardiniho. In: *Personálna identita človeka*. Trnava : Trnavská univerzita v Trnave 1998, s. 21.

⁴ GUARDINI, R.: *Svet a osoba*. Svitavy : Trinitas 2005, s. 7.

⁵ Porov. LETZ, J.: *Filozofická antropológia. Príspevok ku kreačno evolučnému porozumeniu človeka*. Bratislava : Charis 1994, s. 53.

mu ukázala ako falošná. Heteronómia totiž predpokladá toho „druhého“ ako existenciu, ktorá ohrozuje „prvého“. „... [človek] nechce byť heteronómny – a na to má rovnaké právo, ako nemá právo chcieť sa stať autonómny. Vo vzťahu k Bohu je nesprávna tak heteronómia, ako aj autonómia. Moje ja nemôže byť poddané moci niekoho iného, ani vtedy keď je tým iným Boh. Práve to zásadne nie je možné. A to nie preto, že by moja osoba bola dokonalá, ale práve preto, že dokonalá nie je. Práve preto, že moje ja si nie je skutočne isté samo sebou, je pre neho mocná prítomnosť niekoho iného nebezpečná. Môže sa prejavovať neistotou, úzkosťou, spútanosťou, ale aj úplným opakom, vzburou. Potom sa objavuje pocit: „On alebo ja!“⁶

Uvažovanie o autonómii a heteronómii je dôležité zvlášť v dnešnej dobe, v ktorej zaznamenávame názor, podľa ktorého zásadným ohrozením pre ja je iný, druhý a predovšetkým Boh (J.P.Sartre). Podľa Guardiniho Boh však v nijakom zmysle nemôže byť takýto „druhý“, jednoducho z toho dôvodu, že je Bohom. „Boh však nie je niekto iný, pretože je Boh. Ako Boh stojí oproti človeku tak, že na neho sa nemôže vzťahovať kategória „inakosti“, ale ani kategória „rovnakosti“.⁷ Boh je Stvoriteľom človeka a človeka stvoril na to, aby mohol byť ním milovaný. Ale aj Boh miluje človeka a to tak, že mu dáva všetko – bytie aj podstatu. Robí ho tým, čo jediné môže byť milované – totiž osobou. On ako úplne dokonalá osoba robí človeka svojim vlastným „ty“. A nekoná to len zdanlivo, len naoko, ale s absolútnou vážnosťou. Človek je skutočná osoba. Potom ale aj láska, ktorú mu dáva Boh musí byť taká, aká patrí osobe. Lepšie povedané, človek je osobou len preto, že ho Boh miluje tak, ako ho miluje.⁸ To ale tiež znamená, že Boh človeka rešpektuje a má ho v úcte. „Boh nie je pre človeka iným, ale tým, že ho tvorí, stáva sa garantom jeho svojbytnosti, čo sa dá vyjadriť: svojim milujúcim oslovením Boh tvorí z človeka osobu, ale s úctou, nestvoril ho ako hviezdy, stromy alebo zvieraťá jednoduchým rozkazom, ale oslovením.“⁹ Iba osoba dokáže zaujať vo vlastnom zmysle slova slobodný postoj k svojej existencii, a to je možné len vtedy, keď nie je ideou, ale skutočnom. Osobou však človek môže byť len vtedy, keď jeho bytie ako osoby je založené v druhom, ktorý práve vďaka tomu je úplne iný ako on. Je tu istá bytostná reciprocita vzťahov príbuznosti medzi mnou a tým druhým, resp. medzi ja a ty.¹⁰

⁶ GUARDINI, R.: *Svět a osoba*. ... s. 32.

⁷ Porov. GUARDINI, R.: *Svět a osoba*. ... s. 34.

⁸ Porov. KOWALSKI, A.: *Personalizm w Stromatach Klemensa Aleksandryjskiego*. In: DANCÁK, P. a kol.: *Personalizmus a súčasnosť I*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010, s. 189.

⁹ GUARDINI, R.: *Svět a osoba*. ... s. 36.

¹⁰ Porov. LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. Trnava : Typi Universitatis Tyrnaviensis, Veda 2006, s. 294.

Podľa Guardiniho iba kresťanská interpretácia autonómie prírody, subjektu a kultúry umožňuje takú interpretáciu existencie človeka, v ktorého strede prebýva osoba. Až v skúsenosti Boha sa človek ohraničuje a seba porozumie vo svojej personalnosti, nakoľko „podstata osoby zásadne spočíva v Bohu. Kresťanské vedomie však neodvodzuje tento vzťah z voľajakého náboženského stretnutia, ku ktorému by dochádzalo v širom priestore sveta a dejín, ale od osoby Ježiša Krista.“¹¹ Guardini tvrdí, že „...každé bytie je niečo viac, ako len sebou Všetko sa vzťahuje k niečomu, čo je nad ním alebo za ním. Až stadiaľ získava svoju plnosť.“¹² Takto aj človek teda môže úspešne odpovedať na výzvu k existencijnému rozhodovaniu len vtedy, keď sa seba porozumieva a uskutočňuje ako osoba v ľudsko-božskom vzťahu *ja* a *Ty* a keď vďaka tomuto dorastá k plnosti medziľudského vzťahu *ja* a *ty*. Personálne bytie sa takto vyjavuje ako vzťah ku Kristovi, ktorý je exemplárnou osobou v horizonte ľudskej existencie a sveta.¹³ Človek nejestvuje ako uzavretý kus skutočnosti, ani ako sebestačný, sám zo seba sa rozvíjajúci tvor, ale jestvuje vďaka niekomu vychádzajúcemu k nemu zvonku.¹⁴

V Nemecku už od začiatku tridsiatych rokov sa človek cítil vážne ohrozený prírodou, sebou samým a v neposlednom rade civilizáciou, ktorej je tvorcom. Guardini, podobne ako Heidegger, upozorňoval na túto základnú úzkosť a starosť o ľudskú existenciu. Vychádzal zo zistenia, že moderný človek žije v kultúrnom svete plnom zlomov a konfliktov: konflikt medzi vierou a rozumom, medzi filozofiou a teológiou, medzi vedou a náboženstvom, medzi morálkou a politikou, medzi umením a pedagogikou ap. Východisko na prekonanie tohto stavu ohrozenia videl v praktickom konštituovaní kresťanského personalizmu. Usiloval sa o vymedzenie postavenia človeka v súčasnom svete, ktorého základnou antropologickou charakteristikou je protikladnosť, rozpornosť, ktorú je nevyhnutné prekonávať. Človek sa dostáva do situácií, v ktorých sa musí zakaždým rozhodovať medzi dvoma vždy zásadnými a neraz aj úplne protikladnými alternatívami. Guardini je presvedčený, že riešenie konfliktných situácií sa dá správne vysvetliť princípom polarity, ktorý zohľadňuje, že niektoré podoby skutočnosti stoja proti sebe bez toho, aby sa preto museli vylučovať, aj keby sme chceli len jednu z nich. Typickým príkladom takéhoto vzťahu sú dva opačné póly elektrického prúdu, kladný a záporný. Podľa Guardiniho človek sa zakúša v sebe ako osoba, t.j. ako bytosť, ktorá existencijálne prebýva

¹¹ GUARDINI, R.: *Svět a osoba*. Svítavy : Trinitas 2005, s. 122.

¹² GUARDINI, R.: *Koniec czasów nowożytnych*. In : GUARDINI, R.: *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, miłość, łaska*. Kraków : Znak 1969, s. 79.

¹³ Porov. LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. ... s. 294.

¹⁴ Porov. MOTYL, B.: Boh a „jini“ v myslení Romana Guardiniho. ... s. 21. Porov. GUARDINI, R.: *Wolność, miłość, łaska*. ... s. 355-360.

v sebe a disponuje svojou slobodou, a jednak sa zakúša v protikladnom zmysle, tak, že môže dôjsť k sebe jedine sebaodovzdaním, vyjdením zo seba samého k druhým a k druhému. Podobnú protikladnosť nenachádza len u človeka, ale v každej živej entite. Pre porozumenie a zdôvodnenie rastu živých entít na základe prekonávania tejto protikladnosti utvoril osobitnú metafyziku v diele *Der Gegensatz* (Protiklad), 1925 Podľa tohto diela celý život človeka je založený na princípe protikladov, ktoré spočívajú na tom, že v štruktúre živého bytia sa realizuje špecifický vzťah dvoch elementov, ktoré nemôžeme odvodiť zo seba ani previesť jeden a druhý. Zostávajú sami v sebe a predsa nerozlučne spojené a to do takej miery, že nie je možné si predstaviť jeden bez druhého.¹⁵

Guardini rozlíšil dynamické a statické elementy protikladov a za pomoci analýzy sa dopracoval k trom dvojiciam intraempirických protikladov: dynamika – statika, forma – matéria a celistvosť – jednotlivosť. Podobne aj na transempirickej úrovni dospel k trom dvojiciam takýchto protikladov: tvorba – disponovanie, pôvodnosť – pravidlo a interiorita – exteriorita. Tieto bipolárne dvojice Guardini aplikoval aj na živé personálne konkrétne človeka. Živé konkrétne entity odvodzuje a vykladá ako konkrétny vzťah odvodený na základe dvoch autonómnych protikladov. Tak u človeka je personalita práve tým riešením. Zjednocuje v človeku exterioritu s interioritou, celistvosť s jednotlivosťou a pod. Protiklady však ani po tomto zjednotení nezanikajú a časom sa znova objavujú. Preto je nevyhnutné ich nové prekonanie personalitou vyvinutou na vyššej úrovni.¹⁶ Život tak nie je jednoduchou syntézou všetkých protikladov, nie je splynutím protikladov, ale je špecifickou jednotou bipolarity jednotlivých protikladných elementov.

Guardiniho snaha zorientovať sa v komplikovanej situácii „našich časov“ je predstavená v diele *Koniec novoveku*. Zameral na krízu súčasnej kultúry a objasnil osobitosti stredovekej i modernej kultúry, skúmal dôvody a príčiny, ktoré vyvolali rozpad novovekej predstavy sveta a analyzoval tri hlavné parametre skutočnosti: prírodu, človeka a kultúru. Konštatuje, že dnešný človek už nevníma prírodu ako zázračne bohatú, obklopujúcu ho samým súladom, ako múdro usporiadanú, láskavú darkyňu, ktorej sa môže v dôvere odovzdať. Už o nej nehovorí ako o „matke prírode“, ale skôr mu pripadá cudzia a nebezpečná. Tento novo sa vytvárajúci postoj k prírode akoby jej upieral tú podobu úcty, ktorú k nej predtým pociťoval, čoho dôsledkom je, že takýto človek už viac v prírode nevidí ani závažnú normu svojho života.¹⁷

¹⁵ Porov. JAWORSKI, M.: O tej kniažce i jej autorze. ... s. 8-9.

¹⁶ Porov. LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. ... s. 292 – 293.

¹⁷ Porov. GUARDINI, R.: *Koniec časov novovekých*. ... s. 40 – 43.

Podobnú zmenu zaznamenáva Guardini aj vo vzťahu medzi osobou a subjektom. Aj subjekt sa sebe odcudzil a stal sa väzňom davu a stroja. V dôsledku toho sa umenšila aj úcta k človeku. S rastúcou samozrejmosťou sa s ľuďmi zaobchádza ako s predmetmi, od nespočetných foriem úradného štatistického „podchycovania“ až k nepredstaviteľným spôsobom násilného utlačania jednotlivcov, skupín i celých národov. A to nielen v dobe katastrof a v ošialoch vojny, ale akoby to bola normálna forma vládnutia a spravovania, ktorá je v rukách anonymného „štátu“. ¹⁸ Guardini to vysvetľuje takto: človek smerom navonok pôsobí v dvoch základných postojoch. V predmetovom vzťahu (subjekt-objekt) je všetko orientované vzhľadom na subjekt - človeka, ktorý všetko centruje na seba. Toto vzťahovanie je vždy zamerané na niečo. V dialogickom vzťahu nevystupuje človek-subjekt, ale človek ako „ja“ a druhá osoba - „iný“. Udalosť, kedy sa druhý človek stáva mojím „ty“ je možná len vtedy, „ak sa ruší jednoduchý vzťah podmet-predmet“. Len ak je vzťah vzájomne opätovaný, utvára sa osobný vzťah. Človek sa na človeka musí dívať ako na rovnocennú osobu s vlastnou identitou a hodnotou. ¹⁹

Rozpad novovekej predstavy sveta pozoruje Guardini predovšetkým v kultúre. Pre moderného človeka kultúra predstavuje raj, prisľúbenú zem. Moderný človek, keď objavil, že podoba jeho vlastného bytia je vo svojej podstate kultúrna, spravil z kultúry svoj odlišujúci znak, svoju druhovú odlišnosť, čo ho podľa mnohých odlišovalo od stredovekého „barbara“. Tento stav ducha vane predovšetkým z modernej viery v pokrok, seabedome odvodzovaný z logiky ľudskej kreativity. Dnes dôvera v pokrok a nadšenie za kultúrou zmizli. My už nie sme schopní prijímať kultúru ako skutočný životný priestor a spoľahlivý životný poriadok, ako to robil novovek. Nepredstavuje pre nás vôbec „objektívneho ducha“, nie je výrazom objektívnej životnej pravdy. Naopak, cítime, že s ňou čosi nie je v poriadku. Musíme sa pred ňou mať na pozore. Nielen preto, že má svoje nedostatky, alebo že je historicky prekonaná, ale preto, že sú chybné jej základný zámary a ideály, keďže ľudskému dielu - rovnako ako prírode – nemožno vôbec dôverovať tak, ako to robil novovek. ²⁰

Nejedná sa tu len o otázku kultúry a civilizácie ako takej. Hlavná bieda doby je tá, že generácie po dlhý čas, až doteraz, žili v ovzduší a boli vychovávané falošnou kultúrou a civilizáciou. Na pokolenie dolieha nesmierny moles neblahého duchovného dedičstva vekov. Guardini sa podoberá na úlohu, najprv sa popasovať s týmto dedičstvom, poodstra-

¹⁸ MONDIN, B.: *Dejiny filozofie XIX-XX storočie II diel.* ... s. 10., GUARDINI, R.: *Koniec czasów nowożytnych.* ... s. 53.

¹⁹ MOTÝL, B.: *Bob a „iný“ v myslení Romana Guardiniba.* ... s. 22.

²⁰ Porov. MONDIN, B.: *Dejiny filozofie XIX-XX storočie II diel.* ... s. 10.

ňovať trosky, prebiť sa cez falošné vrstvy, k pôvodným prameňom. Na civilizácii, akú sme zdedili, nemožno budovať obnovu života. Nová záplata sa nemôže dávať na staré vrece.²¹ Rázna diagnóza, akú Guardini stanovil v prípade kultúrnej krízy moderného sveta, ho vedie k myšlienke (podobne aj Spengler, Huizinga, Husserl, Popper, Maritain, ...), že stojíme zoči-voči kultúre, ktorá je zostarnutá, vyčerpaná, neživotná a ktorej treba súrne a naliehavo pomôcť vytvorením novej podoby kultúry, ktorá bude v súlade s požiadavkami ľudstva, vedomého si svojho zmyslu a pripraveného pre budúcnosť, ktorú Guardini nazýva „*novou podobou sveta*“.

Nový návrh podoby sveta obsahuje úctu pred absolútnou hodnotou osoby, kontrolu moci, odvahu hájiť pravdu a slobodu ducha. Znovunastolenie absolútnej hodnoty osoby sa uskutoční tak, že sa jej prizná ontologická obsažnosť a dialogická štruktúra, nakoľko oboje sú jej vlastné. V diele *Svet a osoba* Guardini vypracoval také chápanie osoby, v ktorom sú spojené jej najvýznamnejšie prvky aj podľa klasického, aj podľa moderného chápania, substancialita aj individualita, neodovzdateľnosť aj vedomie seba. V jeho definícii sa hovorí, že „osobnosť je formou živej individuality, nakoľko je táto určovaná duchom“.²² Osobnosť uskutočňuje sebaodlíšenie od celku vecí, aj od druhu – od všetkého čím nie je a to nielen v tom zmysle, že keby sa splnili všetky podmienky, mohla by prísť do styku so všetkým a všetko pochopiť, ale v skutočnom a rozhodujúcom zmysle, t.j. že má vedomie o celku. A k tomu dochádza nie vymedzovaním alebo abstrakciou, ale onou prvotnou skúsenosťou, vďaka ktorej konkrétny duch, ktorý ako taký je v sebe postavený zoči-voči svetu a cíti v každom bode bytia celostnosť.²³ Osoba znamená, že ja vo svojom bytí zo zásady nemôže byť vo vlastníctve voľajakej inej inštancie, niečoho, čo by zastupovalo ja, ale osoba patrí sebe. Osoba znamená, že nikto iný nemôže vo mne zaujať moje miesto, a vo vzťahu k sebe samému tiež iba ja sám, nemôže ma nikto zastúpiť, zodpovedám sám za seba; ani ma nemôže nikto nahradiť, ako taký som jedinečný.

Guardini predstavuje človeka ako jednotou protikladov. Konštatuje, že v človekovi prebiehajú rôzne procesy, ktoré sa zásadne odlišujú. V prvej skupine týchto procesov sú procesy determinované somaticko-psychickým aparátom, prírodou a spoločnosťou. V druhej skupine procesov človek koná vedome a slobodne, teda v plnej miere ako človek. V úkonoch vykonaných slobodne a zodpovedne vzniká niečo, čo tu dosiaľ nebolo. Človek je autentickým pôvodcom, vlastným autorom, primárnou príčinou tohto procesu. Prvú skupinu procesov nazýva osud a druhú sloboda.²⁴

²¹ Porov. HANUS, L.: *Romano Guardini – mysliteľ a pedagóg storočia*. Bratislava: Lúč 1994, s. 60 – 61.

²² GUARDINI, R.: *Svet a osoba*. ... s. 96.

²³ Porov. GUARDINI, R.: *Svet a osoba*. ... s. 99 – 101.

²⁴ Porov. GUARDINI, R.: *Voľnosť, láska, los*. ... s. 228-229.

Osud je niečo vlastné a zároveň cudzie človeku. Je presne zameraný na človeka a zároveň jeho korene siahajú ďaleko za hranice človeka.²⁵ Osud je niečo nevyhnutné a nedobrovoľné, čo nemôže byť zmenené. Osud akoby obsahoval tri zložky: nutnosť, fakt a náhodu, pričom človek je priestorom, v ktorom sa odohráva osud.²⁶

Opakom osudu je sloboda. Jedine človek je spôsobený pre slobodu a zároveň je k nej prinútený. Dokonca aj popieranie slobody potvrdzuje jej existenciu a nesie v sebe jej charakter.²⁷ Vďaka slobode je človek skutočným autorom všetkého, čo nastupuje po jeho rozhodnutí. Romano Guardini rozlišuje nasledujúce stupne slobody: sloboda bezprostredného pocitu, sloboda v prežívaní prirodzenosti, vo vzťahu k veciam, k vlastnému telu, v realizovaní hodnôt, v osobných vzťahoch. Ďalšími stupňami slobody sú: morálna sloboda a náboženská sloboda.

Sloboda sa realizuje aj prostredníctvom vzťahu človeka k veciam, čo Guardini vysvetľuje na príklade nástroja. Pokiaľ človek nepozná nástroj, tak ho použije zle a nástroj miesto pomoci mu prekáža. Vtedy človek nemôže ani slobodne využívať nástroj. Až keď človek sa oboznámi s funkciami nástroja a začne ho správne používať, až vtedy je človek slobodný v zaobchádzaní s nástrojom. Podmienkou slobody je teda rešpektovanie zákonitostí vyplývajúcich z podstaty danej veci.²⁸

Najvyššia sloboda podľa Guardiniho spočíva v realizácii duchovných hodnôt, ktoré sú človeku najvlastnejšie. Na prvom mieste týchto hodnôt je pravda. Poznanie pravdy dáva človeku pevný základ a rozvíja ho. Pravdivé však nie je to, čo je len užitočné. Rozhodujúci význam pre život nemá to, čo mu posluhuje, ale to čomu život musí slúžiť, a to nie z donútenia alebo pre úžitok, ale pre samotný majetát toho, čomu slúži. Život ako služba pravde oslobodzuje človeka.²⁹

Zvláštnu pozornosť Guardini venuje morálnej slobode, nakoľko morálnosť je možné odvodzovať jedine zo slobody. Sloboda sa objavuje tam, kde ide o dobro. Dobro nie je podriadené biologickým, psychickým alebo kultúrnym podnetom, ale len svedomiu, ktoré hovorí jednoducho: „toto je dovolené a tamto zakázané“. Človek riadiaci sa hlasom svedomia koná dobro pre samotné dobro a neočakáva žiadnu „odmenu“, pretože dobro má zmysel samo v sebe. Človek svedomia nie je viazaný praktickou nutnosťou, ale koná slobodne. Sloboda je ovocím svedomia, ktoré radí konať dobro pre samotné dobro, ale zároveň predstavuje nutnosť toho,

²⁵ Porov. GUARDINI, R.: *Volnosť, láska, los*. ... s. 346.

²⁶ Porov. GUARDINI, R.: *Volnosť, láska, los*. ... s. 355-360.

²⁷ Porov. GUARDINI, R.: *Volnosť, láska, los*. ... s. 270.

²⁸ Porov. GUARDINI, R.: *Volnosť, láska, los*. ... s. 243-244.

²⁹ Porov. GUARDINI, R.: *Volnosť, láska, los*. ... s. 247.

„nemožno inak“.³⁰ Morálna sloboda nerealizuje vlastnú vôľu robiť len to, čo je užitočné a čo sa páči. Takto pochopená sloboda vedie k zotročeniu vecami.³¹ Zotročenie sa objavuje tam, kde človek: „berie prostriedky ako cieľ a z pána auta sa stáva jeho otrok“.³²

Sloboda v chápaní Guardiniho je spojená s konkrétnym životom, a preto sloboda, tak ako všetko čo žije, má dynamický charakter. Je slobodná aj v tom, že sama sa musí chcieť rozvíjať a rásť.³³ Medzi slobodou a osudom jestvuje napätie, ktoré dáva nádej na tvorivé využitie ľudského potenciálu.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- GUARDINI, R. (1999): *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus, osoba i życie*. Warszawa : Fronda.
- GUARDINI, R. (1969): *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*. Kraków : Znak.
- GUARDINI, R. (2005): *Svět a osoba*. Svitavy : Trinitas.
- HANUS, L.(1994): *Romano Guardini – myslitel' a pedagog storočia*. Bratislava: Lúč.
- JAWORSKI, M. (1969): O tej książce i jej autorze. In : GUARDINI, R.: *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*. Kraków : Znak, s. 5 – 15.
- KOWALSKI, A.: Personalizm w *Stromatach* Klemensa Aleksandryjskiego. In: DANCÁK, P. a kol.: *Personalizmus a súčasnosť I*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010.
- LETZ, J. (1994): *Filozofická antropológia. Príspevok ku kreačno evolučnému porozumeniu človeka*. Bratislava: Charis.
- LETZ, J. (2006): *Personalistické metafyziky*. Trnava : Typi Universitatis Tyrnaviensis, Veda.
- MONDIN, B. (2000): *Dejiny filozofie XIX-XX storočie II diel*. Spišské podhradie: Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka.
- MOTÝL, B. (1998): Boh a „iní“ v myslení Romana Guardiniho. In: *Personálna identita človeka*. Trnava: Trnavská univerzita v Trnave.
- STOLÁRIK, S. (1998): *Stručne o dejinách filozofie*. Košice: Kňazský seminár sv. Karola Boromejského.

³⁰ Porov. GUARDINI, R.: *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus, osoba i życie*. Warszawa : Fronda, 1999, s. 210.

³¹ Porov. GUARDINI, R.: *Wolność, łaska, los*. ... s. 253-258.

³² GUARDINI, R.: *Bóg*. ...120

³³ Porov. GUARDINI, R.: *Wolność, łaska, los*. ... s. 259-264.

ROMANO GUARDINI AKO PEDAGÓG STOROČIA V REFLEXII LADISLAVA HANUSA

Andrej SLODICKA

Ladislav Hanus, kňaz, profesor, filozof, estét, teoretik kultúrnosti neviazal svoje kňazské pôsobenie len na priestor chrámu a liturgie, ale hodnoty kresťanstva posúval i do roviny sociálnej i kultúrnej cez mnohostrannú prednáškovú činnosť a cez publikačnú a redakčnú činnosť v Kultúre, Obrode a Verbume. Pobádal kresťanov k tvorivému pretváraniu sveta.¹ Našou ambíciou v tomto príspevku je poukázať na osobu a dielo R. Guardiniho, odkiaľ Ladislav Hanu čerpal inšpiráciu pre svoju reflexiu a dielo. Pre Ladislava Hanusa (1907 – 1994)² má mysliteľský zjav Romana Guardiniho (1885 – 1958) epochálny význam. Jeho sekulárne dielo sa nezakľúčilo v medzivojnovom období. Ladislav Hanus nazýva Guardiniho veľkým pedagógom 20. storočia.³

Životné dielo Guardiniho sa oceňuje ako obroda nemeckej kultúry. Pritiaхло ho kňazské povolanie. Po roku 1918 nemecký katolicizmus prežíval radostné rozpoloženie znovuzrodenia.⁴ Podľa Hanusa Guardini prepracoval kresťanský duchom európsku kultúru, ktorej sekularizáciu začala reformácia a dokončilo osvietenstvo. Romanovi Guardinimu otváral Hanus cesty na Slovensku jubilejným článkom pri jeho päťdesiatke (*Katolícky mysliteľ*) a rozlúčil sa s ním posmrtné monografiou *Romano Guardini, mysliteľ a pedagóg storočia*, čo tvorí aj hlavný prameň a inšpiráciu nášho príspevku. V tejto monografii sa pokúsil Hanus esejistickým spôsobom opísať svojho milovaného autora ako epochálnu osobnosť. Hanus nielen informoval, ale i propagoval tohto mysliteľa a pedagóga storočia.⁵ Úlohou Guardiniho bolo spájať teológiu so životom, lebo viera sa vzťahuje vždy na konkrétneho človeka. Na teologickom poli spojil Guardini scholastickú vedu s moderným myslením.⁶

¹ MAGA, J.: Význam Dr. Ladislava Hanusa pre slovenskú kultúru. In: HANUS, L.: *Rozprava o kultúrnosti*. Spišské Podhradie : 1992, s. 147-149.

² HANUS, L.: *Pamäti svedka storočia*. Bratislava : Lúč, 2006.

³ HANUS, L.: *Romano Guardini*. Bratislava : Lúč, 1994, s. 5.

⁴ HANUS, L.: *Romano Guardini*. Bratislava : Lúč, 1994, s. 8.

⁵ PAŠTEKA, J.: Hanus proti rozchodu umenia s náboženstvom. In: HANUS, L.: *Umenie a náboženstvo*. Bratislava : Lúč, 2001, s. 7-9.

⁶ HANUS, L.: *Umenie a náboženstvo*. Bratislava : Lúč, 2001, s. 35.

Výchova listami

Guardini založil krúžok „Quickborn“ (Občerstvujúci prameň; nem. *quick* – živý; *der Born* – studnica, prameň), ktorý duchovne usmerňoval. Celkom spontánne vznikli jeho prvé listy, ktoré v knižnej forme dostali názov *Briefe über Selbstbildung* (1930), ktoré boli adresované pôvodne konkrétnej skupine. Hanus ich prirovnáva k apoštolským listom, no Guardiniho listy nadobudli všeobecný dobový význam pre mladých ľudí tejto generácie. V listoch Guardini reflektuje to, čo mu srdce kázalo povedať mladým ľuďom, ktorí sú hladní a smädní po duchovnom slove. Píše im, ako píše priateľ priateľovi o tom, čo sa mu teraz vidí „lebendig“ (slovo Guardiniho, čiže životne dôležité). Guardini píše o radosti srdca, hovorí o poriadku k radosti, čo má súvis s pravdivosťou človeka, to vyžaduje základný zápas so sebou. Ďalej Guardini píše o spoločenstve. Stotožnením slobody s neviazanosťou vytrhol liberálny individualizmus človeka zo všetkého živého ľudského súvisu, a tak izoloval človeka. Guardini rozlíšil slovo spoločnosť (nem. *Gesellschaft*), ktorá môže byť umelá a falošná od pravej spoločnosti, ktorú nazýva spoločenstvom (nem. *Gemeinschaft*). Spoločenstvo je bytostný rámec, v ktorom sa hodnota osoby – osobnosti môže plno rozvinúť a uplatniť, a kde sa hodnota rozvinie a uplatní.⁷ Hanus inšpiroval Guardiniho reflexiou o priateľstve. Človekom, osobou sa stane iba cez spoločnosť týmito ľudskými zväzkami. K Bohu sa priblížime predovšetkým modlitbou. Hanus považuje za krásny návod k duchovnému životu Guardiniho zamyslenie *Die Vorschule des Betens* (Úvod do modlitby⁸), ktorá vyšla aj v slovenskom jazyku.⁹

Zväzok *Briefe über die Selbstbildung* obsahuje listy o potrebách a problémoch mládeže. Detsky jednoducho ako priateľ k priateľovi píše o radosti srdca, o pravdivosti slova, o modlitbe, o spoločenstve, ktoré je podmienkou všetkého života. Listy sa stali základom každého hnutia mládeže.¹⁰

Ladislav Hanus považoval za veľkú udalosť Guardiniho päť prednášok pod názvom *Vom Sinn der Kirche* (O zmysle Cirkvi). Prvou vetou vypovie, čo sa v skutočnosti deje: „Cirkev sa prebúdzá v dušiach“ (nem. *die Kirche erwacht*

⁷ Personalistická pedagogika poukázala na také ciele výchovy ako je rozvoj osoby a spoločenstva osôb a zdôrazňovanie dôstojnosti a hodnoty osoby. Porov. CIUPKA, S.: Glównie zagadnienia pedagogiki personalistycznej. In: DANCÁK, P. a kol.: *Personalizmus a súčasnosť I*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010, s. 264. Porov. DANCÁK, P.: Personalistický charakter filozofie Paula Ricouera. In: DANCÁK, P. a kol.: *Personalizmus a súčasnosť I*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010, s. 34. Porov. REMBIERZ, M.: Refleksja moralna nad odpowiedzialnością i etosem filozofa w XX wieku. In: REMBIERZ, M. a kol.: *Spółczesność, kultura, moralność*. Białsko-Biała, ATH, 265-282.

⁸ GUARDINI, R.: *Úvod do modlitby*. Trnava : Dobrá kniha, 1993.

⁹ HANUS, L.: *Romano Guardini*. Bratislava : Lúč, 1994, s. 11-15.

¹⁰ HANUS, L.: *Umenie a náboženstvo*. Bratislava : Lúč, 2001, s. 37.

in den Seelen).¹¹ Prístup k Otcovi nie je individualistický, bezprostredný, ale cez Krista a prístup ku Kristovi sa realizuje cez Cirkev, cez Svätého Ducha. Ako člen spoločenstva, ako člen Cirkvi má osoba účasť na Božom kráľovstve, na milosti, a na vykupiteľskom diele. Cirkev a osoba sú dve doplnujúce a vyvažujúce sa póly: dve zjavenia tej istej kresťanskej existencie. Byť človekom, podľa Guardiniho, znamená vedieť o svojej slabosti, ale mať dôveru, že ona bude prekonaná. Ľudská existencia sa vo všetkom javí napnutá dvojnásťou pólov, medzi krajnosťami. Jednopolárnou výlučnosťou sa ľudstvo najviac ohrozuje a ruší. Dôraz je u Guardiniho na spolu, je to uznávanie protiv a vyrovnávanie protiv. Záchranu človeka vidí Guardini v orientácii človeka k Absolútnu a v tom spočíva poslanie Cirkvi, aby stávala človeka pred absolútno. Až obcovaním s absolútnym majestátnom zjaveného Boha stáva sa človek skutočne človekom, kresťan kresťanom. Cirkev oslobodzuje človeka zo zlomkovitej parciálnosti a tým je mu cestou k slobode. Podľa Guardiniho reformácia a osvietenstvo zničilo nesmierne mnoho hodnôt a my všetci sme pod dojomom individualistického, naturalistického, liberálneho ducha. Slobodný je ten, kto žije celkom z Božej myšlienky svojej osobnosti. Mimo Cirkvi pojem Boha, Ježiša Krista sa stráca v ľudskej parciálnosti. Cirkev je takto cestou k pravému životu a k pravej slobode. Podľa Guardiniho skutočnosť je okrúhla, úplná, celá (nem. *Die Wirklichkeit ist eben rund*).¹²

Hanus aj v inej svojej publikácii, odvolávajúc sa na túto guardiniovskú ideu, poukazuje, že viera nie zužujúci princíp, ale východisko života, z ktorého sa pojme a posúdi všetko v duchovnej univerzálnosti. Skutočnosť, podľa Guardiniho, je okrúhla, je guľa, vnútorný organizmus, z ktorého nesmie chýbať nič.¹³ Guardiniho pedagogická činnosť sa rozširuje aj na dospelých, ktorí „sú dnes opustenejší ako mladí“. V mnohých spisoch analyzuje celý rad problémov zo stanoviska konkrétneho človeka (nem. *lebendig*). Kresťanská etika má, podľa Guardiniho, ten istý smer ako svetonáhľad: od zjaveného Boha k vykúpenému človeku a od človeka späť k Bohu.¹⁴

¹¹ Cirkev sa prebúda vo vnútri, v najhlbšej osobnej hlbine a tou osobnou hlbínou života s Cirkvou a v Cirkvi je liturgia. Porov. HANUS, L.: *Kostol ako symbol*. Bratislava : Lúč, 1995, s. 39. Cieľom Cirkvi je harmónia. V Cirkvi kresťan nachádza svoj druhý pól, živý doplnok, dovŕšenie zbožnosti, pomeru k Bohu, osobnej slobody. Porov. HANUS, L.: *Umenie a náboženstvo*. Bratislava : Lúč, 2001, s. 33.

¹² HANUS, L.: *Romano Guardini*. Bratislava : Lúč, 1994, s. 16-22.

¹³ HANUS, L.: *Rozprava o kultúrnosti*. Spišské Podhradie : 1992, s. 76.

¹⁴ HANUS, L.: *Umenie a náboženstvo*. Bratislava : Lúč, 2001, s. 37.

Liturgia a výchova

Meno Guardiniho je spojené so začiatkami liturgického hnutia. Zámok Rothenfels sa stal strediskom kresťanskej sakrálnej kultúry, na čo poukazovalo zriadenie zámockej kaplnky, liturgické rúcha, chorálový spev, spoločná liturgia hodín v nemeckom jazyku. Všade bola kultúra spojená s modlitbou a bohoslužbou. Pre laikov zostavil Guardini klasický preklad liturgických textov *Heilige Zeit*. Na Rothenfelse organizoval Guardini duchovné cvičenia. Veľké pravdy vysvetľoval tak, aby účinkom nebolo len teoretické poznanie, ale náboženský život sám.¹⁵ Aj liturgickým dielom pôsobil Guardini na Ladislava Hanusa. V knihe *Kostol ako symbol* cituje Hanus Guardiniho dielo *O duchu liturgie* (nem. *Vom Geist der Liturgie*). Súhlasí s Guardinim, že liturgia je hra, nemá cieľ, ale má zmysel.¹⁶ Myšlienkový svet Guardiniho je spojený s liturgiou. Ako liturgista sa Guardini počítal medzi otcov Druhého vatikánskeho koncilu (1962 – 1965). Jeho spomenuté dielo *O duchu liturgie* je známe aj slovenským čitateľom.¹⁷ Liturgia bola hlavnou starosťou Guardiniho do konca života. Tu videl Guardini veľkú výchovnú úlohu, udomáčniť pokolenie 20. storočia vo svete liturgie, aby sa mu stala formou nábožnosti i života. V tom čase bolo potrebné pedagogicky viesť. Liturgické dielo Guardiniho časove ohraničuje obdobie medzi Píom X. a koncilom, čiže blahoslaveným pápežom Jánom XXIII. (1958 – 1963) a Pavlom VI. Nositeľom liturgie je celok veriaceho spoločenstva. Liturgia je modlená pravda. Z liturgie pochádza obnova života, obnova človeka a spoločnosti tohto veku. K tejto téme sa vracia v knižočke mladosti *Liturgische Bildung*. Rozbitá, vyprázdnená a atomizovaná spoločnosť nachádza v liturgii uzdravujúce prvky a sily. Je to poňatie celistvosti, idea živej a organickej jednoty, je to obnova podstatných duchovných spojív, noriem a kategórií, v ktorých sa jednota spoločnosti môže natrvalo uskutočniť. Všetky spoločenské formácie (rodina¹⁸, obec, štát) nachádzajú v liturgii svoj ideový model. Z liturgie pochádza integrálne poňatie človeka, ktorý je osobou, Božím obrazom.¹⁹ Je to popud pre výchovu, formovať človeka ku jeho druhému, naplnenému obrazu, podľa Božieho poňatia. Liturgia pomáha prekonávať negativizmus novoveku, ktorá pomáha k pôrodu človeka. V liturgii je primát Logosu pred Étosom. Guardini najmä liturgickou

¹⁵ HANUS, L.: *Umenie a náboženstvo*. Bratislava : Lúč, 2001, s. 38.

¹⁶ HANUS, L.: *Kostol ako symbol*. Bratislava : Lúč, 1995, s. 38-39.

¹⁷ GUARDINI, R.: *O duchu liturgie*. Praha : Česká kresťanská akademie, 1993.

¹⁸ PETRO, M.: *Križia súčasného manželstva a cesty jej prekonania*. Námestovo : 2004, s. 91-140.

¹⁹ Otcovia Cirkvi, medzi nimi aj Klement Alexandrijský, poukazovali na človeka ako na Božie dielo, ktorý bol stvorený na Boží obraz a podobenstvo. Porov. KOWALSKI, A.: Personalizm w *Stromatach* Klemensa Aleksandryjskiego. In: DANCÁK, P. a kol.: *Personalizmus a súčasnosť* I. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010, s. 189.

výchovou sa stal pedagógom storočia.²⁰ V tvorbe Hanusa nachádzame zdôraznenie fenoménu liturgie, ktorá predstavuje najväčšie kultúrne dielo ľudstva²¹. V liturgii sa realizuje nadprirodzený života jednotlivca a spoločnosti, no liturgia má význam i pre prirodzené vytváranie osobnosti. Odvádza človeka od periférnych floskúl, od verbalizmu, od planého sentimentalizmu.²²

Svoju výchovnú činnosť začal Guardini ako katechéta študentským krúžkom. Okolo neho sa združoval úzky kruh dospelých intelektuálov. Tento kvas sa rozrástol, v združenú generačnú skupinu „Quickbornu“, ktorá bola súčasťou celonemeckého duchovného hnutia (nem. *die katholische Jugendbewegung*). *Jugendbewegung* ozdravila duchovné základy spoločnosti, obnovila človeka a tým obnovila spoločnosť. Guardini vychádzal z blízkych živých medziľudských vzťahov, vychádzal zo situácie, z potrieb človeka, jeho problémov. „Quickbornu“ adresoval Guardini svoje alokúcie. Predovšetkým tomuto krúžku bol Guardini učiteľom a vychovávateľom. Toto ideové spoločenstvo malo svoj mesačník *Die Schlüdenossen*. Vychádzali štúdiá o Dantem, Pascalovi a Dostojevskom, ktorými sa inšpiroval aj Ladislav Hanus.²³ Na zámku Rothenfels am Main zakúpil Guardini zámok a prebudoval ho na celý komplex bydlísk pre mládež. Povestné boli tzv. *Werkwochen*, pracovné týždne prazdninujúcich Quickbornovcov. Rozmanité sekcie videli najväčšie osobnosti nemeckej verejnosti. *Spiritus rector* bol Guardini, ktorý chodil medzi mládežou. Zúčastňoval sa ich hier a spevu ako Platón medzi svojimi žiakmi. Hanus a jeho rovesníci ho videli ako osobnosť, ktoré spolutvorí tvárnosť našej doby.²⁴

Polarita bytia

Podstatou života je protiklad a život je nositeľom protikladu.²⁵ Guardinimu ide v jeho diele o význam božského pre osud človeka, časný a večný. Guardinimu išlo vždy o osudové stretnutie sa človeka so svojím problémom. Ústredným pojmom a termínom je mu „das Lebendige“. Potom je to celistvosť (nem. *die Ganzheit*). Celistosť v protikladnosti je zákonom každého životného. Vo svojej štúdii *der Gegensatz* s podtitulkom *Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten* (1925) analyzoval práve túto skutočnosť a potom neskôr označoval svoje spisy za *Versuche* (pokusy).

²⁰ HANUS, L.: *Romano Guardini*. Bratislava : Lúč, 1994, s. 22-30

²¹ GUARDINI, R.: *O duchu liturgie*. Praha : Česká křesťanská akademie, 1993, s. 13.

²² HANUS, L.: *Rozprava o kultúrnosti*. Spišské Podhradie : 1992, s. 101.

²³ HANUS, L.: *Romano Guardini*. Bratislava : Lúč, 1994, s. 47-48.

²⁴ HANUS, L.: *Umenie a náboženstvo*. Bratislava : Lúč, 2001, s. 37.

²⁵ HANUS, L.: *Umenie a náboženstvo*. Bratislava : Lúč, 2001, s. 35.

Svoj náhľadostný princíp formuluje termínom protiklad (nem. *der Gegensatz*).²⁶ Všetko živí sa buduje z protikladov, z protikladných párov (nem. *Gegensatzpaare*): statika – dynamika, celok a jednotlivosti, vnútro a vonkajšok (nem. *das Innere und das Äussere*). Guardini odbúral pôdu všetkému monizmu a pripravoval ideový základ pluralizmu. Polárne sily nieže sa vylučujú, ale skôr sa vyžadujú a postulujú. Medzi pólmi ostáva napätie, ktoré nemusí byť negatívne. Tvorivé napätie (nem. *die schöpferische Spannung*) je jeden z vrcholných guardiniovských termínov. Snahou všetkého úsilia je dosiahnuť rovnováhu, súlad a harmóniu síl. Myšlienka protikladnosti (nem. *das Gegensatzgedanke*) má základný význam pre budovanie svetonáhľadu.²⁷ Túto myšlienku spomína Hanus aj v knihe *Pokonštantínska cirkev*. Každá téza má svoju protitézu, každá hodnota svoju protihodnotu, protiklady, ktoré sa priam vyžadujú, ale práve preto sa dopĺňujú vo vyššiu jednotu. Božský pól sa dopĺňa s ľudským, prirodzený s nadprirodzeným, časový s večným, sloboda s viazaním. V Katolíckej cirkvi sa tieto protiklady vyrovnávajú a svojím tvorivým napätím dosahujú vyššiu jednotu plnosti a dokonalosti.²⁸

Problém človeka

Guardini, podľa Hanusa, pozná človeka, pozná problém človeka, jeho núdzu a krízu, ktorá väzí v hĺbke, za konkrétnymi javmi a východisko nie je v riešení parciálneho javu, ale v riešení problému človeka. Je potrebné pojať tento problém integrálne, v celej jeho hĺbke a univerzálnej šírke. Núdza človeka je mravná a náboženská. Guardini predvídal, že tu pôjde o boj o človeka. Bude to boj ideový, boj svetonáhľadov. Problémom problémov sa stáva rodina, výchova detí²⁹ a bývanie. Generácie boli vychovávané falošnou kultúrou a civilizáciou. Guardiniho zaraďujeme k hlavným prekonávateľom racionalistického osvieteniského idealizmu. Podľa Guardiniho osvietenstvo rozbilo človeka, že ho vytrhlo zo všetkých živých súvisov, že rozbilo jednotný pojem človeka, zničilo kategóriu osoby, poznanie vytrhlo z celkovitosti a ponímalo človeka parciálne, stotožňujúc človeka s duchom, zabsolútnilo rozum, ako jediné kritérium ducha, zničilo tajomstvo a tým sploštilo ducha, zúžilo rozmery bytia, zameňa ideový a ontický poriadok, ako Kant namiesto veci kladie pojem. Proti jednostrannej parciálnosti kladie Guardini pohľad celkovitosti. Každá jednotlivina má vzťah k nejakému celku. Poukazuje ponad seba k celku (nem. *die Wirklichkeit ist eben rund*, nem.

²⁶ V diele *Der Gegensatz* zhrnul Guardini svoj filozofický systém. Porov. HANUS, L.: *Umenie a náboženstvo*. Bratislava : Lúč, 2001, s. 35.

²⁷ HANUS, L.: *Romano Guardini*. Bratislava : Lúč, 1994, s. 49-54.

²⁸ HANUS, L.: *Pokonštantínska cirkev*. Bratislava : Lúč, 2000, s. 41.

²⁹ FULA, M.: Žena a rodina v Mounierovom personalizme. In: DANCÁK, P. a kol.: *Personalizmus a súčasnosť I*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010, s. 313.

die Wahrheit ist keine rationalistische Simplizität jednoduchosť, prostota), *sondern ein Exzessivum*). Poznanie je čin celého človeka a storočie má znovu nájsť cestu k mystériu. K uzdraveniu duchovných základov storočia dôjde spoluprácou s milosťou. Guardinimu aj v druhom období po roku 1945 ide o jasný pojem človeka. Vychádza z knihy Genesis. Človek je Božím obrazom, jeho podstata väzí v relácii, že relácia ku Vzoru patrí k pojmu človeka. Zjavenie nám dáva integrálnu a podstatnú odpoveď o človekovi. Každou parciálnosťou je ohrozený človek. Technika je ľudským dielom, ktoré sa má riadiť normami bytia.³⁰ Pre Guardiniho je osoba „štruktúrnym centrom“, „štruktúrou štruktúr“, lebo všetky štruktúry zahrnuje do svojej jednej, personálnej.³¹

Sekularizácia

Guardini je, podľa Hanusa, celistvý duch. Je integrálnym hodnotiteľom hodnôt. Uznáva hodnotu každého myšlienkového výkonu Kanta, Hegla, Freuda³², no Guardini je veľkým zjednocovačom. Guardini objasňoval kategóriu prírody, osoby a slobody. Chápe, že jednostranný supranaturalistický vertikalizmus stredoveku vyvolal epochálnu reakciu celého novovekého naturalizmu a stáva sa východiskom sekularizovaného sveta. Hlásá sa prirodzená ekonómia, morálka a náboženstvo v hraniciach čistého rozumu. Podľa Guardiniho je Goethe posledný novoveký celistvý duch. Goethe veciam nepredpisuje, aké majú byť, on ich len kontemplanuje.³³ Podobne aj Tomáš Akvinský zhrnul tento svet v celkovosť *Sumy*. Sekularizácia, ktorá je odpoveďou na jednostranný supranaturalistický pohľad, je legitímna a je pokrokom v dejinách ducha (nem. *Geistergeschichte*). Guardini sa sústreďuje na zabezpečenie ústrednej hodnoty osoby (úvaha *Über Sozialwissenschaft und Ordnung unter Personen*). Každý človek je osoba. Človek je osobou bytostne, už svojím pôvodom. Svojím rastom a vývinom sa stáva čoraz viac osobou a človekom (nem. *Personenwerdung* a *Menschenwerdung*). Osoba aj jej naplnenie v osobnosti je hodnotou a to v poriadku bytia najvyššou. Vlastnou kategóriou osoby je kvalita, nie kvantita. Osoba má svoju nezanedbateľnú dôstojnosť, je jednorázová a jedinečná (nem. *Würde*).³⁴

³⁰ HANUS, L.: *Romano Guardini*. Bratislava : Lúč, 1994, s. 59-62.

³¹ HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava : Lúč, 1997, s. 82.

³² V tom pokračoval aj Ladislav Hanus. Porov. HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava : Lúč, 1997, s. 181.

³³ Goethe a jeho myslenie je prítomné v tvorbe Ladislava Hanusa. Dobrota je kontemplácia. Porov. HANUS, L.: *Rozprava o kultúrnosti*. Spišské Podhradie : 1992, s. 104-105

³⁴ HANUS, L.: *Romano Guardini*. Bratislava : Lúč, 1994, s. 63-67.

Renesancia teda nadhodila pre celý novovek ústredný problém prírody. Cirkevné dejiny a dejiny filozofie odvodzujú od renesancie stupňovité sa fázy naturalizmu a sekularizácie. Neotomizmus filozoficky a teologicky dohodnocuje prírodu. Hovorí o legitímnom naturalizme a legitímnej sekularizácii. Príroda aj po prijatí milosti má svoje bytie, svoju zákonitosť i nárok na autonómiu.³⁵ Príroda sama je zlomkom, nedokončeným kruhom. Úplne pochopiť prírodu možno len nadprírodou.³⁶

Reflexia slobody

Materialistický a pozitivistický človek za oslobodenie pokladá oslobodenie od slobody. Guardini je protivníkom osvietenského idealizmu a liberalistického poňatia slobody, ktorá sa chápe ako neviazanosť. 20. storočie oscillovalo medzi krajným liberalizmom a krajným kolektivismom. Individualista je predurčený stať sa masovým tvorom. Podľa Guardiniho nesprávna interpretácia slobody je hlavnou príčinou kríz 19. a 20. storočia. Človek, osoba, spoločnosť pre svoje dejinné bytie potrebujú slobodu ako viazanie. Guardini prináša syntézu slobody a viazania. Kultúra je pre Guardiniho vyjadrením základných vzťahov človeka: k svetu, k prírode, k spoločnosti, k sebe. Na formovaní človeka spoluúčinkuje viac možností: kultúra, mravnosť, náboženstvo. Príroda je určená ku kultúre. Kultúra a príroda sú dve k sebe ordinované, koordinované veličiny.³⁷ Kultúra vychádza z prírody.³⁸

Guardini a Slovensko

Ladislav Hanus spomína stádovitosť výchovy na Slovensku v 20. storočí. Mladý človek bol beznádejne sám. Hanus znova zdôrazňuje pozitívny vplyv Guardiniho diela *Vom Sinn der Kirche*. Hanus poukazuje na Guardiniho interpretáciu modlitby „Otče náš“ (nem. *Vater unser*).³⁹ Hanus poukazuje na Guardiniho ako na vychovávateľa aj vo svojom osobnom živote. Guardini sa vyznal v problémoch mladých, poznal predpoklady a cestné záhyby. Guardini mal trpezlivosť, počúval. Venoval Hanusovi červenú knižku *Briefe über Selbstbildung*.⁴⁰

Pre Hanusa sa Guardini stal učiteľom, pričom spomína dialógy s Guardinim na lesných cestách rothenfelských v Nemecku. Na Slovensku neboli majstri, ktorí by učili, nebolo duchovných vodcov, nebolo

³⁵ HANUS, L.: *Pokonštantínska cirkev*. Bratislava : Lúč, 200, s. 164.

³⁶ HANUS, L.: *Umenie a náboženstvo*. Bratislava : Lúč, 2001, s. 34.

³⁷ HANUS, L.: *Romano Guardini*. Bratislava : Lúč, 1994, s. 70.

³⁸ HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava : Lúč, 1997, s. 135-140.

³⁹ GUARDINI, R.: *Modlitba Páně*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000.

⁴⁰ HANUS, L.: *Romano Guardini*. Bratislava : Lúč, 1994, s. 37-44.

vychovávateľov.⁴¹ Katechéti neboli na výške. Mládež nechali divo vyrastať v najhorších rokoch. Boli tu problémy osoby, spoločnosti, kultúry a kultúrnosti. Žilo sa v Cirkvi, ale nežila sa Cirkev. Nechácala sa ani podstata kresťanstva, ani podstata Kristova. Dostávalo sa vtedajším Slovákom posolstva liturgického hnutia. Už vtedy bola na Slovensku známe jeho *Krížova cesta*. Najvnímavejší boli voči jeho liturgickým knižkám (*O svätých znameniacich*). Hanus spomína krúžok na Spišskej Kapitule, ktorý sa zapodieval Guardianim už dávno. Poznali dobre jeho knihy a výpovede. Guardiani pomohol aj Hanusovi charakterizovať človeka 20. storočia, pomohol aj jemu orientovať sa v tomto storočí. Osvojil si Guardianiho formulácie a kategórie (nem. *Gedankengut*, myšlienkové bohatstvo). Na Guardianiho nadväzovali pri zdôraznení kultúry⁴² a kultúrnosti, pri zdôrazňovaní syntézy nábožnosti a kultúry, kultúrnosti a náboženstva, prírody a milosti.⁴³

Katolícky svetonázor

Svetonáhľad poníma svet v celku, je to celkové nazeranie na svet (nem. *welthaft – so ist Weltanschauung ein Standhalten des Schauenden gegenüber der Welt, wie sie ihn begegnet*). Celkový svetonáhľad vyžaduje súčasne odstup voči svetu, ale aj premoženie sveta (nem. *Weltanschauung-Weltüberwindung*), byť vo svete a byť spolu mimo sveta. Toto je vzťah nadprirodzeného zjavenia. Katolícky svetonáhľad v plnom zmysle má len Cirkev sama. Ona je dejinnou nositeľkou plného pohľadu Kristovho na svet. Termín existencia má v myšlienkovom svete Guardianiho ústredné miesto. Jeho dielo je kresťanskou interpretáciou existencializmu. Ľudská existencia je ľudské bytie vo svojej celkovosti. Človek je mikrokozmos, je to celistvosť, napätá medzi krajnosťami, je to bytie dejinné. Človek existuje napnutý medzi protikladmi, medzi časom a večnosťou, medzi bytím a ničotou. Podľa Guardianiho osud, osudovosť (nem. *Schicksal*) znamená celú biedu, obmedzenosť a ohrozenosť ľudského bytia, ale znamená súčasne zápas.⁴⁴

Záujem o kultúru nachádzame aj v reflexii Ladislava Hanusa v spise *Rozprava o kultúrnosti*. Prvé vydanie tejto knižky vyšlo v roku 1943 počas vojny. Napriek tejto skutočnosti sa prednášalo o kultúre. Špecificky autora

⁴¹ Podobne konštatuje L. Hanus aj v roku 1991. Za najťažšie v tomto období pokladal Hanus nedostatok osôb, nedostatok vedúcich osobností, osobností veľkého formátu. Porov. HANUS, L.: *Rozprava o kultúrnosti*. Spišské Podhradie : 1992, s. 5-6.

⁴² V súčasnosti kultúra je jednou z centrálnych kategórií spoločenských vied, vo svojom najširšom význame vyjadruje špecifický ľudský spôsob organizácie, realizácie a rozvoja činnosti, objektivizovaný vo výsledkoch fyzickej a duchovnej práce. Porov. KARDIS, K.: *Základy sociológie*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009, s. 93.

⁴³ HANUS, L.: *Romano Guardini*. Bratislava : Lúč, 1994, s. 82. HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava : Lúč, 1997.

⁴⁴ HANUS, L.: *Romano Guardini*. Bratislava : Lúč, 1994, s. 94-99.

zaujímal fenomén kultúrnosti. Na človeka sa pozeráme dvojako: aký je a aký má byť. Obe hľadiská sú nevyhnutne potrebné. Kultúrnosť je ľudská vlastnosť ľudského vývinu k ideálu, k dokonalosti. Kultúrnosť je vysoká ľudská hodnota, osobná, ideálna. V kultúre na seba má každý pracovať. Výchova ku kultúrnosti si vyžaduje pokojný proces. V tejto svojej knižočke autor analyzuje skutočnosti ako kultúru a kultúrnosť, zákony kultúrnosti: snaživosť, stanovisko, šírku, prírodu, zbožnosť, dobrotu, ľudské vzťahy, nízkosť, kamarátsstvo a priateľstvo, životné kráče.⁴⁵

Typy kresťanskej existencie

Guardiniho špecialitou bola svetonázorová analýza umeleckých osobností, tak vznikli monografie o veľkých katolíckych, protestantských a pravoslávnych autoroch (Dante, Pascal, Rilke, Höderlin, Dostojevskij), čo malo enormný vplyv na Ladislava Hanusa.⁴⁶

Augustín

Guardini pokladá Augustína za prvého kresťanského mysliteľa, za prvého v dejinách ducha, ktorý objavil a zjavil osobné hlbiny vnútra. Reflektujúc Augustínove slová *inquietum cor*, konštatuje, že Augustín objavil „srdce Západu“. Guardini sa sústredil na osobný zážitok Augustínovho obrátenia (*Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen*). Stredobodom je tu konverzia. Z vody a z Ducha vychádza nová kresťanská existencia. Zážije a poznáva určenie stvoreného Božieho obrazu (lat. *creasti nos ad Te et inquietum est cor nostrum*), odhalil zmysel ľudského bytia v nepokoji. Zo stredovekých postáva sa Guardini venoval Anzelmovi, Bonaventúrovi, Tomášovi Akvinskému.⁴⁷

Dante

Dante⁴⁸ pre Guardiniho najviac stelesňuje kresťanskú existenciu. Danteho svetonáhľad je objektívny, nie objektivistický, nie „objektický“ ako u marxizmu, kde osobnosť indivídua je len príveskom „bytia“, kde osoba nie je vyvažujúcim protipólom objektívneho sveta, ale je ním absorbovaná. V stredovekom náhľade je rovnováha medzi subjektom a objektívnym svetom. Danteho názory sú svetonáhľadom veriaceho človeka, ktorý postojom viery pojíma v jednotu oba svety. Guardini kresťanskú existenciu interpretuje v kontexte básnického diela *Božská komédia*, ktorá je básnickou

⁴⁵ HANUS, L.: *Rozprava o kultúrnosti*. Spišské Podhradie : 1992, s. 2-3.

⁴⁶ PAŠTEKA, J.: Hanus proti rozchodu umenia s náboženstvom. In: HANUS, L.: *Umenie a náboženstvo*. Bratislava : Lúč, 2001, s. 8.

⁴⁷ HANUS, L.: *Romano Guardini*. Bratislava : Lúč, 1994, s. 101-102.

⁴⁸ Dante je typom intuitívneho syntetika. Porov. HANUS, L.: *Umenie a náboženstvo*. Bratislava : Lúč, 2001, s. 36.

sumou. Aj tu sa prejavuje duch kresťanského univerzalizmu. Dante poznal človeka, trpiaci a milujúci človek aj dnes tam nájde svoj príbuzný osud.⁴⁹

Pascal

Cez Guardiniho sa dostal Hanus aj ku francúzskemu mysliteľovi baroka Blaisovi Pascalovi⁵⁰ (1623 – 1662). Pretože ako kritik jezuitov nemal Pascal na Slovensku „domovské právo“, Hanus svojou štúdiou *Múdrost' Pascalovej Apológie* Pascala objasnil a obhájil.⁵¹ Hanus charakterizuje Pascala ako prekonávateľa jednostrannej krajnosti, ako prvého syntetika najnovšieho veku, ako predchodcu integralizmu.⁵² Budúcnosť človeka sa ohroží, keď sa rozum uznáva za jedinú legitímnu potenciú ducha. Pascal upozorňoval, že človek je živý celok. Hovorí o „logike srdca“, ktorá má svoje dôvody, ktoré rozum nepozná. Bolo providenciálne, že povstal mysliteľ ako Pascal, ktorý ešte v zárodku racionalizmu odkryl jeho skrytú problematiku. Príbuznosť medzi Pascalom a Guardinim spočíva v tom, že obaja sú prekonávatelia osvietenstva. Tu Guardini nadviazal na Pascala. V Pascalovom živote bol dôležitý základný zážitok, ktorý sa nazýva *Mémorial*.⁵³ Je to stretnutie so živým Bohom a nie s bohom filozofov. Živý Boh, ktorý prehovoril v čase, ktorý sa v plnosti zjavil v Kristovi, a preto čas a dejiny patria ku kresťanstvu. Boh filozofov je bohom osvietenského idealizmu. Je to boh v idei, boh ako idea. Idealizmus rozloží reálny poriadok, likviduje, absorbuje ideálnym (Boh – idea – abstraktum). Človek sám si vytvára boha ako najvyššiu ideu, aby sa jej, aby sa vlastne sám sebe v nej klaňal. Je to boh pomimo času a nad všetkou časovosťou. Je to mimočasová večnosť idey. Vtelenie Slova bolo a je pohoršením (nem. *Paroxysmus der Empörung*). Zjavenie a stretnutie so zjavením sa stáva podstatne historickým javom, náboženstvom s podstatne historickým charakterom. S chodiacim, hovoriacim Kristom sa spája jeho večné absolútne Božstvo.⁵⁴

Hölderlin

Osvietenský idealizmus poskytuje obraz v každom ohľade zakľúčený, v sebe uspokojený. Stratou pojmu osobného Boha stráca sa zmysel pre personálnu kategóriu. Dovršuje sa zvecnenie človeka.⁵⁵

⁴⁹ HANUS, L.: *Romano Guardini*. Bratislava : Lúč, 1994, s. 102-103.

⁵⁰ Pascal je francúzsky mysliteľ životnej konkrétnosti. HANUS, L.: *Umenie a náboženstvo*. Bratislava : Lúč, 2001, s. 36.160-188.

⁵¹ PAŠTEKA, J.: Hanus proti rozchodu umenia s náboženstvom. In: HANUS, L.: *Umenie a náboženstvo*. Bratislava : Lúč, 2001, s. 14.

⁵² HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava : Lúč, 1997, s. 46.

⁵³ Memoriál spomína Hanus aj v inej knihe. Explicitne spomína aj Guardiniho úvahy o Pascalovi *Christliches Bewusstsein*. Porov. HANUS, L.: *Kostol ako symbol*. Bratislava : Lúč, 1995, s. 33.35.

⁵⁴ HANUS, L.: *Romano Guardini*. Bratislava : Lúč, 1994, s. 106-110.

⁵⁵ HANUS, L.: *Romano Guardini*. Bratislava : Lúč, 1994, s. 112-113.

Dostojevskij

Prednášky Guardiniho o náboženskej existencii vo veľkých románoch Dostojevského vydal Guardini v knihe *Der Mensch und der Glaube* (1933).⁵⁶ Guardini odkryl Hanusovi hlbšie dimenzie tvorby geniálneho ruského románospisca Dostojevského. Na základe toho sformuloval Hanus svoj vlastný pohľad na problém boľševizmu a na kristologický metafyzický problém. Guardini považoval Dostojevského za najväčšieho náboženského mysliteľa novších čias. Podľa Hanusa sa musíme k Dostojevskému znovu vracať, je potrebné poznať i jeho postoj k boľševizmu, ako to kriticky zobrazil v románe *Besi*. V zhode s Guardiním zaradil Hanus Dostojevského k najväčším novodobým kresťanským mysliteľom. I keď Dostojevskij konštatoval o kríze historického kresťanstva a moderného človeka, predsa veril, že nastávajúci vek bude náboženský a kresťanský. Podľa Hanusa Dostojevskij vyznáva Krista a kresťanstvo slobody. Dostojevskému sa Hanus venoval v týchto príspevkoch: *Guardiniho kniha o Dostojevskom* (1941), *F. M. Dostojevskij a svet boľševizmu. Poznámky k románu Besi* (1942), *Kristova postava u F. M. Dostojevského* (1942).⁵⁷

Slovanský Východ, Rusko bolo pre Guardiniho nový svet. Tu poznával Guardini, aký jednostranne obmedzený je západný duch, keď sa obmedzuje len na hemisféru západnej kultúry a koľké vyčerpanie jej hrozí zakľúčením do jej racionálnej sféry. Dielo Dostojevského vyrastá z veľkej skutočnosti svojho ľudu. Tento ľud nereflektuje, žije svojím prírodným spontánnym životom, preto znáša aj všetko bremeno života. Vlastnosťou ruského človeka je dobrota, no vie byť aj elementárne divý, zversky krutý. Bez reflexie. Pre Guardiniho bol veľký zážitok ruský ľud a ľudovosť. Tento ľud je blízky zemi, ale aj Bohu. Svet je mu Boží svet. Dostojevskij chápe Rusko ako „svätú Rus“, ktoré vytvára mystické Kristovo telo a hlavou je trpiaci Kristus. Jedinou podmienkou bytia, podľa Dostojevského, je spojenie s Kristom, no spojenie s Kristom sa realizuje len cez ľud. Kliatbou Západu je individualizmus, vytrhnutie zo všetkého živého ľudského. Guardini sa sústredil na postavy veľkých Dostojevského románov. Títo ľudia sú určení náboženskými pohnútkami, ale aj celá atmosféra má náboženský charakter. Sú to svätci, sú ožiarení svetlom zhora ako pútnik Makar, ako starec Zosima, tiché trpiteľky ako Soňa Andrejevna, žena Makarova alebo Anastázia Filipovna z *Idiota* alebo anjelský mladík Aľoša. Náboženskosť postáv má dvojaké znamenie. Buď vyrástli z mystického Tela ako jeho kvety, alebo sú negatívnymi znameniami, lebo sú protibožskými, satanskými ako Ivan Karamazov, ako Stavrogin, ako inžinier Kirillov. Negatívny postoj nie je

⁵⁶ HANUS, L.: *Umenie a náboženstvo*. Bratislava : Lúč, 2001, s. 36. 45-57.112-159.

⁵⁷ PAŠTEKA, J.: Hanus proti rozchodu umenia s náboženstvom. In: HANUS, L.: *Umenie a náboženstvo*. Bratislava : Lúč, 2001, s. 12-13.

bezbožnosťou ľahostajnosti, ale len negatívnym znamením nábožnosti. Guardini si všíma, že títo ľudia horlia, trpia, bojujú, ale ani jeden z nich nepracuje. Demónia práce na Východe chýbala.⁵⁸

Guardini začína pri románe *Zločin a trest*. Tu Dostojevskij necháva pôsobiť zločin, ktorý zaujme celú myseľ človeka, fantáziu, každú myšlienku. Vrah Raskoľnikov je ako posadnutý, je monoman. Román končí duchovným vzkriesením Raskoľnikova.⁵⁹

V románe *Besi* Dostojevskij prezentuje reflexiu nad ideou kolektivismu, ktorá je stelesnením rozumu. Je to intelekt čisto formálny emancipovaný od normy dobra. Intencia tejto idey je spasiteľná, je to oslobodenie ľudstva ako celku. Víziou je veľkosť kolektívu. V mene kolektívu jednotlivec je len prostriedkom. Túto ideu prezentuje Peter Verchovenskiij.⁶⁰ Inžinier Kirillov, hoci dobrý, predsa je to človek démonický, posadnutý svojou božskou myšlienkou. Kirillov chce ukázať, že človek je absolútnou bytosťou a má dokázať svoju absolútnosť. Má si stvoriť sám svoj pôvod, ukázať, že je *ens a se*. V jednom prípade môže ukázať svoju absolútnu slobodu, že si život slobodne odníme. Absolútny človek chce večnosť. No nie večnosť v trvaní, ale večnosť chvíle. Takúto interpretáciu nachádza Guardini u Nietzscheho a Rilkeho. Dostojevskij je vizionár, vidí posledné chvíle týchto ideí. Svoje vízie Dostojevskij vteľuje do postáv, vidí v obrazoch. Krištáľovým palácom vystihuje herézu racionalizmu, kult zbožšteného rozumu, ktorú vidí ako diabolskú živú bytosť, kde je vyhostené všetko tajomstvo. Ďalej je tu modla moci, ktorú predstavuje Babylon, ktorá sa nestotožňuje s individualistickým nadčlovekom, a ktorý skončil v blázinci. Babylon je organizovaná moc. Moderný štát sa čoraz viac stáva dielňou, ktorá je centrálne riadená. Rola občana sa zúži na funkciu a podľa toho sa hodnotí aj oceňuje ľudská hodnota, pričom sa eliminuje osobné rozhodovanie, osobné svedomie, citový moment, osobné osudy. Modelom štátu sa stáva dom termitov. Je to spoľahlivý model, ale z neho je odstránené všetko ľudské.⁶¹

V románe *Bratia Karamazovi* Dostojevskij zhrňuje kozmos kresťanského Ruska, svoju predstavu Krista svoju pravoslávnu koncepciu Cirkvi. Ivan a Aľoša sú chrbticou románu. Ivan nenávidí svojho otca, preto nenávidí Boha, je pesimista a náruživý Boží protivník. Kto nenávidí svojho

⁵⁸ HANUS, L.: *Romano Guardini*. Bratislava : Lúč, 1994, s. 114-116.

⁵⁹ HANUS, L.: *Romano Guardini*. Bratislava : Lúč, 1994, s. 117-118.

⁶⁰ Myslenie Dostojevského ovplyvnilo aj L. Hanusa. Napr. pri analýze kultúrnosti poukazuje Hanus na predpoklad inteligencie, na jej istý stupeň. Nie je však podmienkou najvyšší stupeň. Geniálnosť s mravnými defektmi môže byť krajným opakom kultúrnosti, taký jedinec sa môže stať beštiálnou obludnosťou, amorálnosťou, ako Dostojevského Peter Verchovenskiij v „Besoch“. Porov. HANUS, L.: *Rozprava o kultúrnosti*. Spišské Podhradie : 1992.

⁶¹ HANUS, L.: *Romano Guardini*. Bratislava : Lúč, 1994, s. 118-125.

brata, je vrahom svojho brata. Témou románu je otcovražda. Aľošu Guardini nazýva „cherubom“. Dostojevskij tu analyzuje ľudské metafyzické otázky: otázku personálneho a spoločenského bytia, otázky slobody a rozumnosti. Nakoniec Hanus spomína aj román *Idiot*. Rozhodujúcou normou kresťanstva nie je náuka vo forme abstraktných viet, ale osobná skutočnosť: Ježiš Kristus sám.⁶²

Ďalej spomenieme román „Výrastok“ a pútnika Makara. Hanus implicitne a súčasne spomína Guardiniho a Dostojevského.⁶³

Kristológia

Podľa Guardiniho Ježišova postava sa nedá odvodiť ani z psychológie, ani z dejín. Hoci vtelené Slovo patrí do dejín, dejiny predsa láme. Guardini analyzoval postavu Ježiša v kontexte Svätého písma. Cez Ježišovu postavu chce Guardini viesť generáciu ku kristologickému zmysla Písma. Inšpiruje ho zvlášť apoštol Pavol. Z Krista Pavol vyrastá k novému človeku. Ekleziológiu vyvádza Guardini z kristológie. Cesta k Boh je Kristus. Evanjelium nás učí, že obraz Boha si nevytvárame, neprojektujeme. Ku Kristovi prichádzame skrze Cirkev. Cieľ kresťanskej existencie spočíva v tom, aby Kristus nadobudol v nás podobu. Aj liturgia sprostredkuje nám živý obraz Krista.⁶⁴

Conclusio

Analýza diela Ladislava Hanusa poukazuje, že Hanus patrí k slovenským „guardiniovcom“. L. Hanus sa inšpiroval Guardinim, čoho dôkazom sú témy, ktorým sa Hanus venoval, skutočnosť „guardiniovských“ fenoménov v jeho tvorbe, či už sa odvolával explicitne alebo implicitne na Guardiniho. Je to fenomén kultúry, kultúrnosti, výchovy, liturgie a typov kresťanskej existencie.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- CIUPKA, S.: Głównie zagadnienia pedagogiki personalistycznej. In: DANCÁK, P. a kol.: *Personalizmus a súčasnosť I*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010.
- DANCÁK, P.: Personalistický charakter filozofie Paula Ricouera. In: DANCÁK, P. a kol.: *Personalizmus a súčasnosť I*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010.

⁶² HANUS, L.: *Romano Guardini*. Bratislava : Lúč, 1994, s. 125.131.

⁶³ HANUS, L.: *Rozprava o kultúrnosti*. Spišské Podhradie : 1992, s. 2-3.105.117.

⁶⁴ HANUS, L.: *Romano Guardini*. Bratislava : Lúč, 1994, s. 132.

- FULA, M.: Žena a rodina v Mounierovom personalizme. In.: DANCÁK, P. a kol.: *Personalizmus a súčasnosť I*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010.
- GUARDINI, R.: *Modlitba Páně*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000.
- GUARDINI, R.: *O duchu liturgie*. Praha : Česká křesťanská akademie, 1993.
- GUARDINI, R.: *Úvod do modlitby*. Trnava : Dobrá kniha, 1993.
- HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava : Lúč, 1997.
- HANUS, L.: *Kostol ako symbol*. Bratislava : Lúč, 1995.
- HANUS, L.: *Rozprava o kultúrnosti*. Spišské Podhradie : 1992.
- HANUS, L.: *Pamäti svedka storočia*. Bratislava : Lúč, 2006.
- HANUS, L.: *Pokonštantínska cirkev*. Bratislava : Lúč, 2000.
- HANUS, L.: *Romano Guardini*. Bratislava : Lúč, 1994.
- HANUS, L.: *Umenie a náboženstvo*. Bratislava : Lúč, 2001.
- KARDIS, K.: *Základy sociológie*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009.
- KOWALSKI, A.: Personalizm w *Stromatach* Klemensa Aleksandryjskiego. In: DANCÁK, P. a kol.: *Personalizmus a súčasnosť I*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010.
- PETRO, M.: *Kríža súčasného manželstva a cesty jej prekonania*. Námestovo : 2004.
- REMBIERZ, M.: Refleksja moralna nad odpowiedzialnością i etosem filozofa w XX wieku. In: REMBRIERZ, M. a kol.: *Spółeczeństwo, kultura, moralność*. Bialsko-Biała, ATH.

THE PHILOSOPHICAL IDEA OF THE PERSON AND HIS DEVELOPMENT IN ETHICAL PERSONALISM AS THE BASIS OF UPBRINGING

Justyna TRUSKOLASKA

Introduction – the potentiality of the person

The philosophy of St Thomas Aquinas¹ and the anthropology of Karol Wojtyła (the creator of ethical personalism in philosophy²) claims, that every being is finite. The God is the only exception, because His essence is existence. So His existence is necessary. He is perfect and He is the purpose of other beings: people, animals and things. These beings exist too, but in a finite way, because they have been created. They are not perfect, but they are potential beings. It means, they have possibilities that can be actualized, in other words – can be developed.

The man as one of the creatures (created beings) is not perfect, but potential. His existence and perfection must be actualized. The man as a person can realize his potentialities. The realization of these potentialities and the tendency to perfection, full existence and at the same time to the Highest Good constitute, in another words, the realization of oneself. So the development is the tendency to something that results from the lack of something and, at the same time, from the potentiality of the person.

1. The act as the realization of human potentiality

As it has been mentioned beforehand, every created being, so every man too, is the potential being. The potentiality can be actualized. The human act (*actus humanus* – from Latin) is the actualization of a person³. We want to pay attention to the fact that there is a difference between *actus hominis* (act of the man) and *actus humanus*. The former are all the processes that occur in a man (so the physiological acts, too, eg. what happens with his body, the action of his heart or kidneys). Mostly there are unconscious processes and they do not depend on the man's will. The latter (*actus humanus*), on the contrary, is the conscious and free act. So it actualizes the personal nature of the man – his rationality and freedom, which are typical only for human being (the man, the God and the angel). *Actus hominis*

1 M.A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*. Lublin 1988. Tow. Nauk. KUL.

2 W. Chudy, *Oblicza personalizmu i ich konsekwencje*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 26 (1998), z. 3.

3 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*. Kraków 1969, PTT, s.29 oraz R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996, ss. 178, 187, 199 – 200.

constitutes the act too, so it realizes the human potentiality at the nature level, it actualizes our biological nature – but not personal nature.

When we do the conscious and free deeds, we develop as a person. A similar situation happens in everyday life – e.g. when we dance a lot we are good dancers, and when we swim a lot we are good swimmers. In our personal development there exists some kind of routine, it means, we need a lot of practice to be a good person, as when we swim or dance a lot to be good at swimming or dancing.

Karol Wojtyła attributes personal value to *actus humanus*⁴. Personal value is something different from moral value (to be bad or good). Personal value makes it possible for the man to develop as a person, because he can act in a conscious and free way. Therefore the *actus humanus* (personal deed) is the most important factor in human development. It is very important in education. The child doesn't develop when he or she only observes or listens to something, but they develop when they do something by themselves.

This philosophical statement is essential not only from a theoretical point of view but also from practical point of view. Especially in everyday life, in the 20th and 21st century, we have been influenced by an eastern ideology (eg. buddhism), which pays a big attention to passivity. And on another hand we have the western ideologies of activities, progress and pragmatism. They make us interested in any activity and doing anything for any purpose. These activities are the most often identified with a tendency to obtain a professional, social and material success. But we must pay attention to the fact that those kind of activities can be the apparent. It means, they have not essential aims. They do not realize the most important values: Truth, Good and Beauty. So, this tendency to obtain any success does not have the personal sense. They can not lead to the personal development.

2. The highest Good and the mediate goods

The human development is strictly connected with relationships with other beings. We must respect, at the same time, the multiplicity of beings, how different they are and their hierarchy. The human development depends on the personal relation towards the different beings (different goods) and it also depends on some abilities as:

- to identify different beings – to recognize and to attribute their value; how open you are to the good and how willing you are to see and accept the good;
- to arrange the goods, it means the ability to build the structure (hierarchy) of goods – which are more important and which are less important;

4 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, PTT, Kraków 1969.

-
- to see the necessity of subordination of all goods to the highest Good
 - to follow the good, especially the highest Good.

The recognition of the truth of the values and the proper forming of our will to follow truth play a great role in human development as a person (rational and free being). It is worth mentioning, that these processes (to recognize the goods and to choose between them) happen actually in an inseparable relation with *actus humanus*, performed every day by every man.

3. The conscience as the signpost of freedom

The conscience is the mediator between the intellect (which recognizes the good) and the will (which chooses the good). The conscience causes that the man feels the obligation to do something with beings recognized as the goods. The conscience is the voice of the objective truth in the human subjectivity. The man ought to implement the universal truth about the values in his individual decision. Due to the work of conscience the man is able to feel the importance of goods and he can build his own hierarchy of values based on the objective truth about goods. In the end, the conscience enables the man to choose between values, so it enables the work of human will. The last word – the decision – belongs to the will⁵.

The mature trial of the conscience and its sensitivity to values nevertheless require the implementation of several conditions. First of all, knowledge and recognition of values are necessary. The most important in this process is recognition of the truth about the being and to attribute the proper value to the being. The discussion about abortion can constitute the illustration of this thought. The followers of abortion do not attribute the value of the newborn baby to a human person before birth. They do not recognize a human person before birth as a man. Opponents of abortion pay attention to the fact (results from the cognition of biological and personal human nature) that the baby before and after birth is equal. There exists same relation as equality between a child at kindergarten and at school. So, the trial of conscience makes us protect the whole human life (from the conception to the natural death) and tells us that the value of a person throughout his whole life does not depend on the fact whether he is young or old, healthy or rich. We cannot build any hierarchy of human person depending on different levels of its development. So the trial of conscience follows the knowledge of the human person.

Nevertheless, the development of conscience also depends to the great extent on another factor - the work of our will. It controls the development

5 W. Chudy, *Na odsiecz prawdzie o osobie ludzkiej*, w: R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin 1996, s. 16; T. Styczeń, *ABC etyki*, RW KUL, Lublin 1996, s. 53.

and the forming of conscience. There is a kind of necessity to use our conscience if we want to develop it. Unfortunately, we forget to use it in everyday life or we just pretend that we use it. It is the simple way to falsifying the trial of conscience. The will controls and directs the usage of conscience. We need a light of intellect, its plan of day to day acts and the control of our will in order to realize this rational plan well. The idea of getting used to the particular behavior which is consistent with rational and moral norms (norms about moral good) is the basis of moral and personal development. But the man needs help in this development. This help is education and upbringing. For example, in Christian education we prefer the everyday account of conscience as a help in forming of conscience. This persistence and regularity form a habit to realize good moral acts. We call it the moral tenderness and moral skill to realize good - in other word – virtue. “Thomas Aquinas defines virtue as 'a good operative habit'⁶. What is an operative habit? It is a stable quality that becomes present in a person's potencies (intellect and will, irascible and concupiscible appetites) through the repetition of free acts [...]”⁷.

The most important moment in human development and his moral sense, so in upbringing too, is the openness to the world of values. As it has been mentioned beforehand, we must know and recognize the values in different beings and situations in life. The teachers and parents ought to help their pupils to ascribe the proper value to many everyday life situations like: death, birth, illness, suffering and delight, beauty of nature or art etc. The pedagogues, tutors, educators must introduce and show the highest value of God too and show His relation to other goods. It is hard to upbring a man, when we do not see the light of the highest Good, because every man needs an aim of his acts. It is better to treat the highest Good as the main aim in life than to concentrate on money or carrier. The God and the good are needed to develop as a person. Why do we need the God, and why simply the good is not enough for the man? Because the man is not the cleverest creature in the world (he can make mistakes) and the God can show us what is the good. Sometimes we call the conscience the voice of God in our soul.

4. The value of the person and the norm of personalism

The person is the only created being which develops not only in a natural order but in a personal order, too. All the people are the creatures which use the intellect and the will. Possession of these attributes make the

6 St Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 55, a. 3, c, cyt. za: C. Dean, *The role of human freedom in the development of the virtues*, “Społeczeństwo i Rodzina” 13 (4/2007), s. 134.

7 C. Dean, *The role of human freedom in the development of the virtues*, “Społeczeństwo i Rodzina” 13 (4/2007), s. 134-135.

man different from the world of nature and give him the special personal value. Therefore, he is given an exceptional position between other natural beings. In the hierarchy of natural beings the man has the highest, preferred place. All the beings apart from the person can be used as a mean leading to different aims. We are informed by the norm of personalism about it.

The norm of personalism is the factor of the moral human development. This norm obligates us to recognize and respect the value of each person in every human act. The personalistic norm refers to the subject and object of this activity. It means, that the man should treat neither himself nor other people as an object (as a thing). So no man can at any time be treated like a mean to any aim. The ascription of a higher value to one person which causes damage to other people is morally bad. The commandment of love expresses this idea in Christian theology. It reads as follows: "Love your neighbor as you love yourself". It obliges us to treat other people neither in a less nor in a more respectful way than ourselves but to the same extent.

When we use the norm of personalism, and we submit all beings and even our aims, needs or aspirations to the person's value, we develop as a person. In this situation we create our skill of self-mastery. But in fact, what controls us is the truth about the person and our will, which is subordinated to this truth. The last consequence of self-mastery is to sacrifice oneself to another person, e.g. to a family. But it must be a free act done by ourselves. We can never sacrifice anyone for us or for any idea.

5. The given and assigned dignity

The man, which is a rational and free being (according to ethical personalism) and is created as a child of God (according to Christian theology) has the special value which we usually call the dignity. But we have two different kind of dignity – the given dignity and the assigned dignity.

The given dignity is the attribute of the man, which cannot be taken away from him. Even the man himself can not destroy or diminish it. The fact of being a man is the same as the fact of possessing the human dignity. Even if the man himself does not see or respect it, he owns his dignity. This fact refers to all the people: the unborn, the old, the ill and the disabled or even criminals.

The second kind of dignity – the assigned dignity – is strictly connected with human development. It is this kind of attribute which a man can have or not, contrary to the given dignity that belongs to every man always and everywhere. So, we can create or destroy our assigned dignity. We build it when we act well. And we destroy it when we act badly.

It is strictly connected with, so called "transitive results of an act". These transitive results of actions influence the subject – the man which

does the deed. These results do not refer to the object of the deed, but only the subject. The free and thinking man makes a decision and due to the effects of his deeds he realizes his dignity or he destroys it. At the same time he becomes the true person or not. It is his life task – to be a better and better person.

We can not do the above mentioned for another man, we can not act for a child, for example. He or she can only be a subject of their decision. So, even a child or a young person must make a decision on his own. However, we can help them, especially children in their development. All pedagogics is based on this thesis. Education is just a help in development, never development itself. We cannot do something for somebody, for our child or pupil. He needs the self responsibility to increase and develop. This part of education is the hardest one not only for a pupil, but especially for a tutor or parent, because we must let a child decide for himself. When a child makes a decision and does his or her own act it means that they take a responsibility for themselves. Of course, the self mastery, independence and responsibility must be acquired gradually, not at once.

The realization of our own dignity is one of the most basic element of human development. We must pay a lot of attention to the fact that children should be active and act in a free and rational way and take the responsibility for values. But at the same time, tutors, pedagogues and parents must provide children with the proper kind of help. In the personalistic pedagogics and educational sciences we state that it is necessary to show the main values to our pupils and not to leave them alone in the complicated modern world.

BIBLIOGRAPHY

- BUTTIGLIONE, R.: *Mysl Karola Wojtyły*. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996.
- CHUDY, W.: *Oblicza personalizmu i ich konsekwencje*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 26 (1998), z. 3.
- CHUDY, W.: *Natura – człowiek – jego wartość*, „Człowiek i Przyroda” nr 4/1996, s. 17-25.
- DEAN, C.: *The role of human freedom in the development of the virtues*, „Społeczeństwo i Rodzina” 13 (4/2007), s. 124-140.
- KRĄPIEC, M.A.: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Tow. Nauk. KUL, Lublin 1988.
- St. Thomas AQUINAS: *Summa Theologiae*, I-II, q. 55, a. 3, c.
- STYCZEŃ, T.: *ABC etyki*, RW KUL, Lublin 1996.
- WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn*, PTT, Kraków 1969.

PERSONALISTICKÉ KONOTÁCIE V DIELE F. NIETZSCHEHO

Tomáš GERBERY

Úvod

Hneď v úvode je dôležité poznamenať, že poukazovanie na zrejmé personalistické konotácie v diele F. Nietzscheho neznamená propagáciu jeho diela ako vrcholného diela personalizmu. Je však potrebné upozorniť na niektoré analogické aspekty Nietzscheho ponímania človeka a jeho vývoja s prvkami, ktoré do seba personalizmus vstrebával vo svojom vývoji. Nemožno však nekriticky prepájať vyššie uvedené analógie s úmyslom umelo dokázať či vyvrátiť to, v čom vzájomne korešpondujú. Predovšetkým je dôležité uvedomiť si špecifickosť a symbolickosť Nietzscheho jazyka v porovnaní s ktorým vyznievajú niektoré personalistické výroky kresťanskej proveniencie ako antinomické. Je tiež dôležité sústrediť sa na význam, aj keď prostredníctvom nekorešpondujúceho výrazu. Preto je vznášať nárok práve na konotatívnu stránku Nietzscheho diela, najmä v expresívnom a estetickom ponímaní, ktorá verifikuje tvrdenie o niektorých charakteristických črtách personalizmu v Nietzscheho diele. Môžeme konštatovať, že personalizmus uznáva osobnosť za prvotnú realitu, prípadne najvyššiu duchovnú hodnotu. Táto osobnosť je tiež základným prvkom bytia. Späť k personalizmu s teizmom sa javí ako protichodná Nietzscheho snaha, avšak tento problém je potrebné bližšie špecifikovať. A konečná požiadavka personalizmu, ktorá predpokladá neustálu zmenu osobnosti prostredníctvom sebazdokonaľovania, je inak položená nietzscheovská otázka o možnej veľkosti človeka a potrebe jeho prekonania.

Súboj o charakter človeka v antinómii Dionýzského a Apolónskeho

Dôležitou súčasťou pochopenia ranného štádia Nietzscheho tvorby v ktorej vypracoval svoje *Zrodenie tragédie* je predovšetkým uvedomenie si hérakleitovského enantiodromického vplyvu. Tento pojem, ktorý neskôr prevzala a rozpracovala psychoanalýza znamená prepojenosť a vzájomnú súvzťažnosť protikladov. Ako dva zdanlivé protiklady však Nietzsche uvádza Apolóna a Dionýza, ktorý nie sú ani tak dvoma substanciálnymi prvkami reality, ale skôr dvoma základnými štruktúrami prežívania vlastnej existencie ako aj predpokladmi postoja k nej. Nietzsche sa začiatkom sedemdesiatych rokov 19. storočia schopenhauerovsky pýta: „Je pesimizmus

nutne znamením úpadku, poklesu, degenerácie inštinktov unavených a ochabnutých?¹ Jeho dielo *Zrodenie tragédie* mu má na túto otázku odpovedať. Snaží sa nachádzať odpovede týkajúce sa existencie pesimizmu sily, ktorý pripodobňuje k potrebe tragédie u idealizovanej starovekého Gréka.

Toto obdobie si presne ako aj Nietzscheho dielo kladie otázku významu paradoxu života, keďže skúsenosť začína ukazovať, že vitálna sila človeka sa prebúdzajú práve v okamihu, keď na neho pôsobí to, čo nazývame utrpením, nedostatkom, nepravosťou, alebo v jednoduchosti zlom. Koniec obdobia narastania životnej energie má podobne ako aj koniec gréckej tragédie spoločného menovateľa – dialektika morálneho sokratovstva.

V jednoduchosti formuluje Nietzsche svoj antiracionalistický postoj v myšlienke, že chorobu inštinktov a postupný úpadok ľudského ducha zapríčinil rozum. Nie však rozum ako taký, ale jeho užívanie či skôr nadužívanie „spodinou“, čiže masou vedenou nevedomým a nízkym pesimizmom, spôsobilo to, že mocný pozitívne pesimistický dionýzsky duch sa stráca. Ľudská nízkosť zahubila či potlačila svoj vlastný princíp životaschopnej energie a obetovala ho na oltári „pravdy“. Ale ako Nietzsche neskôr podotkne, namiesto pravdy sa vybudujú oltáre modlám a preludom, ktoré sa budú uctievať ako pravdivé, či už sa budú nazývať náboženstvom alebo vedou.

Nietzsche sa neprestáva zaoberať problémom, ako je možné, že človek so silným duchom má vôľu k tragike a k pesimizmu. Poukazuje to na protirečivé tendencie ľudskej prirodzenosti, ktoré môžeme nájsť nielen v Biblii, ale tvoria samotnú podstatu personalizmu. Neustála požiadavka zmeny a vývoja osobnosti je v podstate obrazom vnútorného boja medzi človekom prítomným a ďalšou z jeho možností. Práve obraz tohto boja a podnet k nemu zobrazuje grécka tragédia. Dionýzos prestáva byť len predstavovaným obyčajným satyrom, ktorého môžu vidieť zabávajúci sa a blúzniaci, je to mocný princíp neskrotnej životnej sily, ktorá umožňuje postaviť sa prekážkam života, ako aj a predovšetkým samému sebe.

Dionýzovské je to, čo sa obracia proti úpadkovej morálke, ktorá je namierená proti vôli človeka žiť a rozvíjať sa. Apolón, jeho neodmysliteľný náprotivok je naproti tomu označovaný za „skvelý božský obraz individuácie“, ale iba spolu s dionýzovským živlom môže dosiahnuť schopnosť slastného opojenia zo života. Práve druhý, zdanlivo chaotický princíp je tým, čo podľa Nietzscheho prepája človeka s prírodou, napriek jej zdanlivému zotročeniu či odcudzeniu².

¹ NIETZSCHE, F.: *Zrodenie tragédie z ducha hudby*. Praha : Gryf, 1993. s. 4.

² NIETZSCHE, F.: *Zrodenie tragédie z ducha hudby*. Praha : Gryf, 1993. s. 15.

Apolónskosť je však aj deklaráciou objektivity a určitej uniformity, čo však subjektívna vôľa nesie ťažko. Napokon však v človeku vrcholí enantiodromický zážitok: „Očarovanie je predpokladom všetkého dramatického umenia. V tomto očarovaní dionýzovský blúznivec vidí sám seba ako satyru, a ako satyr zas vidí boha, teda nazerá vo svojej premene nové videnie vo vonkajšom svete – apolónske vyvrcholenie svojho stavu. Týmto novým videním je dráma samého seba skončená“³. Tento obraz dokladá to, čo švajčiarsky psychoanalytik C. G. Jung pokladá za priebeh individuácie, teda procesu, pri ktorom sa stávame samými sebou. Tak ako do seba vedomie, v Nietzscheho ponímaní apolónske, začleňuje nevedomú divokosť (dionýzovskú), človek spoznáva svoje sebsto, čiže bytostné ja.

Ako možno vidieť, spor dionýzovského a apolónskeho poslúžil Nietzsche nielen ako teoretické východisko k deklarácii ľudskej rozporuplnosti, ale aj praktickej snahy o jej realizáciu. Bez ohľadu na Nietzscheho osobné ne/úspechy, je možné konštatovať, že personalizmus nielen prijíma koncepciu zvnútornenej osobnej dialektiky, či už v teistickom alebo neteistickom zmysle, ale navyše podporuje možnosť neustáleho zdokonaľovania jednotlivca, ktoré nemá určený koniec v čase a priestore.

Kritické obdobie a ohlásenie smrti Boha

Vo svojom diele *Ranné zore* Nietzsche už v úvode kladie problém dovtedajšieho vývoja človeka do negatívneho rámca, keď ironicky konštatuje: „Veľkým výsledkom doterajšieho vývoja ľudstva je to, že už nemusíme mať trvalý strach z divokej zveri, z barbarov, z bohov a vlastných snov.“⁴ Táto nevoľnosť je však negatívna v tom ohľade, že za ňu človek platí svojou poslušnosťou morálke. Tým však stráca akúkoľvek slobodu, možnosť slobodného rozhodovania a rozvíjania svojich prirodzených inštinktov, a teda svoju individualitu. Tento mu zabraňuje rozvíjať sa ako osobnosť, čo spôsobuje, že človek spája svoju existenciu s ďalším, omnoho horším strachom – strachom z trestu za porušenie tradičného mravu.

Nie je náhodou, že práve v druhej polovici 19. storočia sa konštituuje aj teoretický protest na báze personalizmu, ktorý sa snaží odcudzenému individuu so stratou zmyslu života ukázať jeho vnútornú a nescudziteľnú hodnotu ako aj schopnosť samoorganizácie jedinca. Nietzsche sa tiež pripája k personalistickej kritike pozitívizmu, najmä čo sa týka zakomponovania príčiny a dôsledku do človeka, čím sa víziou dôsledku budí v individuu zdanie oprávnenosti trestu a utrpenia bez zjavnej skúsenostnej príčiny.

Už týmto diele poukazuje Nietzsche na rodiacu sa morálku resentimentu: „Najstaršie útešné prostriedky. Prvý stupeň: človek vidí

³ NIETZSCHE, F.: *Zrození tragédie z ducha hudby*. Praha : Gryf, 1993. s. 31.

⁴ NIETZSCHE, F.: *Ranné červánky*. Praha : Aurora, 2004. s. 14.

v každom nezdare a nešťastí niečo, začo musí nechať niekoho druhého trpieť – tým si uvedomí, že má stále ešte nejakú moc, a to mu dodáva útechu. Druhý stupeň: človek vidí v každom nezdare a nešťastí trest, to znamená odpykanie viny a prostriedok, ako sa zbaviť zlého kúzla skutočnej či domnejšej bezprávnosti. Hneď ako zistí túto výhodu, ktorá je s nešťastím spojená, prestane sa domnievať, že za to musí nechať trpieť druhého, zrieka sa tohto uspokojenia, pretože má iné.“⁵

Konanie človeka, ktoré sa mohlo javiť ako dobrovoľne altruistické je v skutočnosti len dôsledkom kalkulácie a slabosti vlastnej vôle. Vďaka takémuto statusu morálky vynikajú nízke povahy, ako ich Nietzsche označuje, ktoré dovádzajú účelové a prospechárske myslenie k majstrovstvu. Nie sú ochotné postaviť sa domnelému ani reálnemu nepriateľovi, korunujú ho však ako princíp zla a potom subtilnými praktikami historickej faloše detronizujú a pošliapu jeho majestát. Človek tak stráca reálny vzor a namiesto bájneho héra sa týčia mnohé modly, jednou z nich je aj veda, nekriticky prijímaná a zbožšťovaná, pri ktorej si Nietzsche v *Radostnej vede* kladie otázku: „Môže ešte veda byť schopná dávať ciele jednania, keď dokázala, že ich môže brať a ničiť?“⁶

A tak ako Nietzsche cíti narastať protichodné vplyvy v človeku konštatuje, že každý človek je otrokom, teda až na toho, ktorý sa dokáže stať filozofom, a ako neskôr dodáva, filozof nie je ničím iným než zvieratom a bohom v jednej osobe. Koniec kritické obdobia Nietzscheho tvorby začína zaznievať s prvými slovami pomätenca o tom, že sme zabili Boha. Každý z nás sa podieľal na jeho zabíjaní a ako dôsledkom tohto činu je možné pozorovať „prázdno a ochladenie sa“. Vyvstáva dôležitá otázka, ktorá predurčuje ďalší vývoj tvorby a kritického diela F. Nietzsche: „Nemusíme sa stať sami bohmi, len aby sme boli hodní?“⁷, pričom vzápätí si odpovedá: „Ktokoľvek sa zrodí po nás, patrí kvôli tomuto činu do vyšších dejín, než bolo tie doterajšie.“⁸

Príchod Zarathustru a objav nadčloveka

Zarathustra prichádzajúci z hôr s vedením hovorí s desivou priamočiarosťou: „Teraz milujem boha, ľudia nemilujem. Človek je pre mňa veľmi nedokonalá vec. Láska k človeku by ma zabila.“⁹ Človek sa stal v jeho optike prežitkom, ktorý je nutné prekonať, tak ako aj zvyšok prírody, teda všetkého prirodzeného nesúceho pečať dionýzovského princípu. Človek má možnosť vývoja smerom k nadčloveku, musí však prekonať cestu po lane

⁵ NIETZSCHE, F.: *Ranní červánky*. Praha : Aurora, 2004. s. 20.

⁶ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*. Olomouc : Votobia, 1996. s. 39.

⁷ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*. Olomouc : Votobia, 1996. s. 120-121.

⁸ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*. Olomouc : Votobia, 1996. s. 120-121.

⁹ NIETZSCHE, F.: *Tak vrazil Zarathustra*. Bratislava : Iris, 2002. s. 8.

natiahnutom nad priepasťou morálnej existencie, ktorú je nutné zavrhnutím prekonať. To neznamená človeka horšieho alebo lepšieho, v týchto intenciách nehodno o Zarathustrovi uvažovať – mimo dobra a zla sa pohybuje to, čo môžeme postulovať ako vyššie a nasledujúce.

Účelnosť človeka bola určitým spôsobom umelo dotvorená, ale keď zrazu pocítil bezmocnosť nad svojím údelom, jeho vlastná prirodzenosť mu dáva na výber. Práve v tomto bode sa nachádza akcent na existenciálnosť, ktorá prekonáva dotváranú esencialitu. Moderný človek síce je produktom esenciálnej idolatrie, avšak jeho možný nasledovník si vedome uzurpuje právo satisfakcie prostredníctvom uvedomovania si svojho daru hodnôt veciam.

Zmyslom, v ktorom je možné uvažovať o možnom prežívaní človeka ako progresívneho druhu, je práve obrat k sebe samému ako prostriedku k nadčloveku. Až nadčlovek zbavený okov zdanlivej cnosti a spoločenského kompromisu dokáže uvažovať a konať slobodne. To však neznamená, že mu budú chýbať hodnoty ako veľkodušnosť, samovýchova alebo statočnosť, ale len to, že tieto hodnoty nebude idealizovať a stavať na teoretický piedestál dobra a súcitu. Stanú sa len živou skutočnosťou jeho činov, skutočnou náplňou jeho života prostredníctvom vôle k moci.

Aby však ľudský duch dosiahol potrebnú veľkosť, musí prejsť cestou troch štádií svojho vývoja: „Predstavujem vám ducha v troch podobách: ako sa duch stáva ťavou, ťava levom a napokon lev diet'at'om. S mnohými ťažkosťami sa stretáva duch, silný nosný duch, v ktorom prebýva úcta: po ťažkom a najťažšom prahne jeho sila. Čo je ťažké, pýta sa nosný duch a kľaká podobne ako ťava, chce, aby sa naň veľa naložilo. Ale na najosamelejšej púšti nastáva druhá premena: duch sa tu stáva levom, slobodu si chce ukoristiť a byť pánom vo svojej vlastnej púšti. Svojho posledného pána si tu hľadá: chce sa pohnevať s ním aj so svojim posledným bohom, chce o víťazstvo zápasit' s veľkým drakom. Kto je tým veľkým drakom, ktorého duch už nechce nazývať pánom a bohom? „Musíš“ sa volá veľký drak. Leví duch však hovorí „chcem“.“¹⁰

Človek musí prekonať vo svojom sebapoznávaní zdanlivú nutnosť, zbaviť sa nákladu svojho znevoľnenia, ale predovšetkým odosobniť sa od prísľubu negatívnej slobody, ktorú si dokázal vybojovať v štádiu leva. Tá ho len stavia na opačný okraj spektra, on však chce dosiahnuť zmierenie protikladov v rámci samého seba. Preto potrebuje znovuoobjaviť zdanlivo nevedomé diet'a v sebe, aby sa mohol opätovne učiť, neovplyvnený minulým bojom ani vedomosťami vedúcimi k zdanlivej objektívnej pravde.

Existuje množstvo analógií nielen ku kresťanskej symbolike, ale napríklad aj symbolike Východu v obraze Nietzscheho diet'at'a: „Diet'a je

¹⁰ NIETZSCHE, F.: *Tak vpravil Zarathustra*. Bratislava : Iris, 2002. s. 18.

nevinnosť a zabudnutie, nový začiatok, hra, je samo sa krútiace koleso, je prvý pohyb, je posvätné Áno. Áno, bratia moji, na hru tvorby je potrebné posvätné Áno: potom chce duch svoju vlastnú vôľu, vytvorí si svoj vlastný svet a stratí sa pre svet.“¹¹ V tomto obraze je možné vidieť cyklickosť, ktorej Nietzsche pripisuje dominantné miesto vo svojej teórii večného návratu, ale aj obraz využitia subjektívnej vôle, ktorá sa stáva obrazom sveta, v ktorom sa duch konečne stráca. Duch prestáva byť egom a dokáže tvoriť viac než len hodnoty – dokáže sa podieľať na osobnej tvorbe svetov.

Ďalším zarathustrovským vyjadrením personalistickej myšlienky, je prístup k láske: „Každá veľká láska prevyšuje každý svoj súcit: lebo ona chce to, čo miluje, ešte len – stvoriť!“¹² Láska nie je pasívny pocitom k nejakej realnej osobe alebo objektu, je to samotný tvorivý princíp človeka, ktorý v sebe nesie, dalo by sa povedať imanentne, pečať prekonania. Aj v tomto bode sa jednotliví ľudia líšia, niektorí ešte nedospeli k láske k sebe, ako by mohli odovzdávať lásku druhým? Ak to nie je láska, je to len falošný súcit so spolutrpiacimi, ten je však pre nadčloveka neproduktívny. Dokáže sa zdokonaľovať prostredníctvom akejkoľvek nepriazne osudu, ktorej tvorivosť chápe ako súčasť princípu lásky. Ani spoločenská ostrakizácia nedokáže hľadajúceho človeka zlomiť, práve naopak. Práve tak ako Zarathustra, dokáže sa prenasledovaný človek stiahnuť dobrovoľne do samoty, nie každá samota však nutne znamená, že ju podstupuje budúci nadčlovek: „Samota jedného je útek chorého, samota druhého je útek pred chorými.“¹³

Záver

Na Zarathustrov ikonoklazmus pokryteckej morálky a jej nositeľov nadväzuje aj kritika vedená v diele *Antikrist*. Problém vôle k moci sa tu ukazuje ako dominantný prvok ľudskej prirodzenosti v snahe o sebezprekonanie, ktoré je hatené prostredníctvom aktívneho súcitu a jeho nositeľov. Tento sporný bod sa javí nielen ako nehumánny ale aj ako antipersonalistický. Je však potrebné podrobiť ho filozofickej kritike vo forme skúmania optiky akou je odsudzované predovšetkým kresťanstvo ako nositeľ otrockej morálky resentimentu. V konečnom dôsledku sa stal vyšší typ človeka so svojím silným inštinktom zachovania a užívania života zlým človekom: „Kresťanstvo neslobodno skrášľovať a parádiť: proti vyššiemu typu človeka viedlo vojnu na život a na smrť, všetky základné inštinkty tohto typu dalo do kľatby a vydestilovalo z nich koncentrát zla, zlého človeka: -

¹¹ NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*. Bratislava : Iris, 2002. s. 19.

¹² NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*. Bratislava : Iris, 2002. s. 63.

¹³ NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*. Bratislava : Iris, 2002. s. 125.

silný človek sa stal typicky zavrhnutiahodným, stal sa „skazeným človekom“,“¹⁴

Kresťanstvo sa odkláňa od svojho prvotného vitálneho princípu a infikuje prostredníctvom jedinca celú kultúru. Prostredníctvom manipulácie s pojmami mení skutočnosť ľudského života na pseudorealitu hodnotového súdu. Nietzsche nazýva tento prístup spolu s jeho dôsledkami dekadenciou a poukazuje na to, ako tento mechanizmus uvrhol človeka do súčasného nihilizmu.

Jeho útok však nie je ničím iným než snahou o znovuoživenie problému človeka, nie však na úrovni hodnôt, ale na poli jeho každodennej skúsenosti, ktorá nevyhnutne stojí v opozícii s deklarovanými princípmi „dobrého človeka“. Dáva tým človeku možnosť voľby a sebazdokonaľovania, človek sám o sebe sa stáva prvotnou realitou bytia. Len na základe človeka vznikajú hodnoty a pokiaľ si je toho sám vedomý, žiadna hodnota ani ideológia nemôže presiahnuť samotného človeka a podriaďiť si ho. Nietzscheho snaha, aj keď vedená agresívnym a štvavým jazykom, sa v princípe nelíši od snahy humanistov či personalistov, len s tým rozdielom, že nepredpokladá žiadne hodnotové a priori.

Ako sám dokladá, nielenže u ľudí vyššieho typu absentuje strach utrpenia ako princípu „zla“, ale dokonca ich skutočné prežívanie je svojím spôsobom obohatené: „Len duchom najbohatší ľudia majú povolenie na krásu, na krásno: len pri nich nie je добрota slabosťou. Duchom najbohatší ľudia, súc najsilnejší, nachádzajú svoje šťastie tam, kde by iní našli svoju skazu: v labyrinte, v tvrdom voči sebe a voči iným, v pokuse o niečo, radosť im robí, keď premôžu seba, asketizmus sa im stane prírodou, potrebou, inštinktom.“¹⁵

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- DELEUZE, G.: *Nietzsche a filozofie*. Praha : Herrmann a synové, 2004.
HOLLINGDALE, R. J.: *Nietzsche*. Praha : Votobia, 1998.
NIETZSCHE, F.: *Antikrist*. Bratislava : Iris, 2003.
NIETZSCHE, F.: *Duševní aristokratizmus*. Olomouc : Votobia, 1993.
NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*. Praha : Aurora, 2002.
NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*. Praha : Aurora, 1996.
NIETZSCHE, F.: *Nečasové úvahy*. Praha : Oikomenh, 2005.
NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*. Olomouc : Votobia, 1996.
NIETZSCHE, F.: *Ranní červenky*. Praha : Aurora, 2004.

¹⁴ NIETZSCHE, F.: *Antikrist*. Bratislava : Iris, 2003. s. 15.

¹⁵ NIETZSCHE, F.: *Antikrist*. Bratislava : Iris, 2003. s. 64.

NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*. Praha : Votobia, 1995.

NIETZSCHE, F.: *Tak vřavel Zarathustra*. Bratislava : Iris, 2002.

NIETZSCHE, F.: *Zrozeñí tragédie ř ducha budby*. Praha : Gryf, 1993.

ROBINSON, D.: *Nietzsche a postmodernismus*. Praha : Triton, 2000.

APLIKACJA PERSONALIZMU JAKO „IMMANENCJI OSOBY” DO PRAKTYKI PRACY SOCJALNEJ ZORIENTOWANEJ NA WSPIERANIE CZŁOWIEKA W SYTUACJI KRYZYSU JEGO TOŻSAMOŚCI

Mirosława GAWĘCKA

Wprowadzenie

W oparciu o dogmat stworzenia, oparty na Piśmie Świętym (Rozdz. 1. s. 26-27, Rozdz. 2, s. 24-25) człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Podobieństwo człowieka do Boga wyraża się w jedności nieredukowalnych wobec siebie elementów: duszy i ciała oraz jego funkcji wobec świata¹⁶. Oba elementy mają swoje władze (dusza: rozum i wolę, ciało: zmysły i uczucia), które rozwijane, wzajemnie się dopełniając umożliwiają stawanie się przez człowieka rozumnym i wolnym podmiotem dla siebie i jednocześnie podmiotem swojego życia. Człowiek jest podmiotem pośród świata podmiotów dlatego, że jest zdolny poznawczo obiektywizować wszystko, co go otacza¹⁷. Ponad wszystko człowiek jest Osobą. Czym jest osoba? Dla ks. J. Tischnera¹⁸ osoba jest „podmiotem dramatu, stąd osoba jako podmiot dramatu wymaga, aby uczestnik dramatu był czymś więcej, niż rzeczą, przedmiotem. Musi nie tylko po prostu być, ale jakoś się do siebie odnieść, umieć być bytem dla siebie”. Innymi słowy musi określić swoją tożsamość, odzyskać „ja” i je ukształtować. Tożsamość człowieka jest wyrazem jego samookreślenia się wobec gatunkowej natury ludzkiej, narodu, rodziny, społeczności lokalnej, środowiska zawodowego i płci. Dzięki temu samookreśleniu człowiek zaspakaja swoją potrzebę przynależności do grupy i wytworzonej kultury, wyzwala się z anonimowości, uobecnia swoją odrębność i jednocześnie ciągłość w czasie grupy do której należy.

Dostrzeżenie problematyki związanej z kreowaniem tożsamości przez człowieka nabiera współcześnie szczególnego wymiaru w sytuacji obserwowanego „regresu człowieczeństwa”.

Regres ten spowodowany jest z jednej strony zafałszowywaniem prawdy, która stanowi fundament osobowej godności, z drugiej rozprze-

¹⁶ FILIPIAK M: *Aksjologiczne treści antropologii biblijnej*. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne, 1991, s. 40-42.

¹⁷ Nawiązanie do przemówienia wygłoszonego przez Jana Pawła II pt „Społeczeństwo oczekuje od swoich Uniwersytetów ugruntowania własnej podmiotowości w dniu 9. czerwca 1987 do przedstawicieli polskiego świata nauki w Lublinie.

¹⁸ TISCHNER J: *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1991, s. 20-21.

strzeniania się egzystencjalnego modusu posiadania (mieć) a tym samym odrzucenia modusu bycia(być) składającego się na duchowość i moralność człowieka, bez których człowiek rozumie siebie samego jako towar, a własną wartość ocenia w kategoriach, „wartości wymiennej”. Człowiek stając się towarem na „rynku osobowości”, wyznaczanym przez kapitał jego indywidualnych zasobów, które może uruchomić i wykorzystać, wtedy, gdy przyniosą mu zysk w postaci zwiększonych szans, osiągnięcia celu lub osobistych korzyści predestynuje do roli przedmiotu zniewalającego lub zniewolonego. Występujący w mniejszości uciskający, dysponując kapitałem indywidualnym określają zasady dystrybucji dochodów, pracy, władzy i przywilejów.

Zrzeszając się w grupy interesu urzeczywistniają własny dobrobyt i dobrostan, spełniając marzenia o sławie, bogactwie i władzy, jednocześnie w obronie swoich partykularnych interesów wykluczając większość z możliwości osiągnięcia życiowego i osobistego sukcesu.

Przy tym skazując tych innych od siebie na niedostatek zasobów wpływają na poszerzającą się rzeszę osób korzystających z pomocy społecznej jednocześnie sprawiają, że osoby te doświadczając opresji, czyli sytuacji, gdy ich działania, dokonywanie przez nich wybory, są wymuszane przez okoliczności i siły zewnętrzne leżące poza ich wpływem i kontrolą¹⁹ skazują ich na deprecjację ich obrazu samego siebie, tworzenie fałszywych przekonań na temat własnej wartości, naznaczenie ich negatywną tożsamością. Sam proces stygmatyzacji opiera się na założeniu, że naznaczona osoba nie jest w pełni człowiekiem, z tej przyczyny uprawnione jest stosowanie wobec niej różnych praktyk dyskryminacyjnych, odmawianie jej pełni człowieczeństwa²⁰.

Praca socjalna, jako praktyka(w ujęciu profesjonalnym) „służby człowiekowi” nastawiona na pomoc i wsparcie osobom i grupom w pokonywaniu przez nich osobistych i życiowych problemów²¹ z uwagi na przejawiane problemy związane z określaniem własnej tożsamości przez osoby będące beneficjentami pomocy społecznej opowiada się w swojej społecznej misji za aktualizacją Osoby u swoich podopiecznych. W związku z tym nakierowanie praktyki pracy socjalnej na walkę o człowieka poprzez jego repersonalizację.

Walkę tę uzasadnia fakt, że osoba, która podważa swoją strukturę podmiotową-sprawczą, eksponuje swoją bierność i konformizm wobec opresji, rezygnuje z władzy samostanowienia o sobie, dokonuje aktu

¹⁹ KAŻMIERCZAK T: *Praca socjalna między upośledzeniem społecznym a obywatelskością*. Katowice: Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, 2005, s.75.

²⁰ GOFFMAN E: *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*. Gdańsk: GWP, 2005, s.35.

²¹ GAWĘCKA M: *Depersonalizacja jako element profilaktyki*. W: „Zeszyty Pedagogiczne. Szkielet z Profilaktyki”, nr2., A. Fidelus(red.), Warszawa 2005, s.34.

autoalienacji, staje się bezbronna wobec ucisku zewnętrznego, naraża się na wykorzystywanie, manipulację i doznawanie cierpienia, a więc depersonalizację

Personalizm jako „immanencja” osoby” – filozoficzne odniesienia do rekonstrukcji tożsamości człowieka

Poczucie dezorientacji i zagubienia człowieka wobec złożonej, nieprzewidywalnej, niepewnej rzeczywistości skazują go na przeżywanie rozdarcia duchowego, utratę wiary we własne możliwości i poczucie sprawstwa. Stąd praca socjalna w jej aplikacyjnym wymiarze zwraca się w stronę tych, którzy współczesną rzeczywistość odbierają jako niezrozumiałą, czyniącą z nich „innych”, zbędnych, stąd życiowo przegranych. Doświadczenia ludzi marginalizowanych, społecznie upośledzonych, wiążą się z występowaniem u nich szczególnego rodzaju blokad psychicznych na mocy posiadania naznaczonej zewnętrznie negatywnej tożsamości, stąd przyjęcia przez nich fałszywych przekonań na temat własnej wartości i mniemania o sobie.

Stąd praca socjalna nakierowana na pomoc człowiekowi w rekonstrukcji przez niego pozytywnej tożsamości odwołuje się do kwestii filozoficznych, dające szansę odszukania w człowieku zagubionego człowieczeństwa, własnej „persony”. Taki cel najbardziej spełnia personalizm, bowiem to właśnie personalizm wskazuje, że cały wszechświat ma strukturę „ku personalną”²², a zatem jest zorientowany na człowieka, stwarzając (powinien) stwarzać warunki do zaistnienia i rozwoju osoby.

Personalizm jako nurt filozoficzny nie jest jednorodny. Jego nazwa pochodzi od łacińskiego terminu „persona”, a jego źródła tkwią zarówno w tradycji greckiej, rzymskiej, jak i chrześcijańskiej. Wspólnym mianownikiem łączącym różne odmiany personalizmu jest usytuowanie w centrum osoby, człowieka.

We współczesnym personalizmie wyróżnia się dwojako jego rozumienie:

- personalizm, jako personologię lub prozopologię, skupiającą się na człowieku, jako osobie,
- personalizm jako kierunek myślenia, system, w którym osoba odgrywa naczelną rolę²³.

Antropologia personalistyczna (prozopologia, gr. prosopon) do której odwołuje się praktyka pracy socjalnej zorientowana na upodmiotowienie człowieka koncentruje swoje rozważania wokół istoty bytu osobowego. Wyznacza filozoficzne zasady rozumienia człowieka jako bytu (substancji,

²² BARTNIK CZ: *Personalizm*. Lublin: Oficyna Wydawnicza „Czas”, 1995, s.144.

²³ DRABIK-PODGÓRNA V: *Poradnictwo w perspektywie personalizmu dialektycznego*. W: *Poradzoznawstwo-kontynuacja dyskursu*, A. Kąkolowa (red.). Warszawa: PWN, 2009, s.105.

relacji ontycznej) w kierunku podmiotowości, ku Ja, ku personalizacji życia człowieka poprzez humanizację relacji człowieka w świecie i uczynnianie praw człowieka do zachowania godności własnej i jego prawa do godnego życia, uczynnienia jego podmiotowego bytu i istnienia. Z drugiej strony prozopologia zwraca uwagę na **imanencję osoby**, czyli jej wnikanie w siebie, zgłębianie siebie w celu osiągnięcia wewnętrznej harmonii i podmiotowości, stanowiąc dla pracy socjalnej zorientowanej na człowieka wskazanie tworzenia możliwości i warunków umożliwiających wspomaganemu autorefleksyjną konstrukcję przez niego własnej tożsamości. Immanencja osoby poprzez rekonstrukcję, transpozycję własnej tożsamości wspomaganego odwołuje się do uczynniania się w człowieku człowieczeństwa rozumianego nie tylko jako wspólna wszystkim ludziom struktura ontyczna lecz jako wartość ontyczna, którą człowiek poprzez refleksję nad sobą i refleksyjne działanie powinien realizować. Refleksyjne działanie jest niemożliwe bez poznania prawdy o sobie.

Immanencja osoby potrzebuje pracy nad sobą, samodoskonalenia, w tym obiektywizującej samowiedzy o sobie. Obiektywizacja czyni bowiem osobę bardziej wrażliwą na prawdę, otwiera ją na wydobycie na zewnątrz tego, co w nim zablokowane, zniekształcone, niedoskonałe, niedojrzałe. Rady pracownika socjalnego są dla wspomaganego cenne właśnie dlatego, że pokazują to, czego wspomagany w sobie nie dostrzegał, zarówno to, co w nim mocne, jak i słabe. Nie zmienia to jednak faktu, że immanencja osoby, jako osiąganie przez wspomaganego zewnętrznej i wewnętrznej harmonii pozostaje wewnętrznym dziełem niego samego i jest praktycznym wyrazem dokonującego się w nim procesu samostanowienia.

Osoba jest sprawcą swoich czynów a dzięki temu, że staje się lepsza aktualizuje się bardziej jako osoba i w tym sensie jest przyczyną sprawczą procesu samodoskonalenia²⁴.

Znamiennym faktem w świetle prezentowanej aplikacji personalizmu do praktyki pracy socjalnej zorientowanej na pomoc człowiekowi w transpozycji przez niego tożsamości jest doświadczenie przez niego osoby. Doświadczenie osoby przez człowieka ma charakter integralny, w którym zawiera się element rozumienia, przeżywania oraz aksjologiczny²⁵.

Osoba jest zarazem realnym bytem oraz indywidualnym podmiotem doświadczającym i przeżywającym, to ona ma zdolność rozpoznawania prawdy, a równocześnie jej uwewnętrzniania.

²⁴ STARNAWSKI W: *Prawda podstawą wspólnoty. Wychowawcza rola prawdy według Karola Wojtyły*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie, 2005, s.12-15.

²⁵ STĘPIEŃ A.B: *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*, „Zeszyty Naukowe KUL”1974, nr.4, s.29.

W podejściu personalistycznym szczególnie ważne wydaje się wydobycie epistemologicznego i metafizycznego realizmu. Wyrazem takiego realizmu jest podkreślenie w koncepcji personalizmu K. Wojtyły²⁶ faktu, że podmiot jest równocześnie przedmiotowym bytem. Stąd na pytanie, co jest punktem wyjścia personalizmu?, można odpowiedzieć, że jest nim rzeczywistość w której istnieje i działa człowiek jako osoba oraz osoba istniejąca w świecie osób, w którym ona sama jednocześnie jest podmiotem i przedmiotem. Pominiecie realnego i indywidualnego istnienia osoby zmieniłoby sens rezultatów poznawczych, realny sposób nie jest bowiem czymś dodanym do osoby, stąd istnienie osoby zawsze odnosimy do doświadczenia indywidualnej osoby istniejącej realnie.

Centralną figurą ukierunkowującą poznanie w personalizmie jest definicja osoby.

Próby wskazania definicji osoby, która pozwalała by ukierunkować poznanie, zinterpretować dane doświadczenia, a zarazem nie wzbudzałyby zasadniczych kontrowersji, nie zostały uwieńczone powodzeniem, przede wszystkim dlatego, że osoba nie jest „przedmiotem”, dla określenia którego wystarczałoby wyznaczyć konstruktywny zespół cech.

Przywoływanie w takich przypadkach definicji Boecjusza, według którego osoba to „indywidualna substancja natury rozumnej”, także nie jest zadowalająca, ponieważ każdy z użytych w niej terminów: indywidualność, substancja, natura i rozumność jest terminem teoretycznie zaangażowanym, który dopuszcza różne interpretacje, a tym samym rozszerza, a nie zwęża pole dyskusji dotyczące określenia osoby (Starnawski 2005, s.17)²⁷

R. Spaemann²⁸ wskazuje, że próby wypracowania definicji osoby idą w dwóch kierunkach.:

- uściślenia określenia rozumności natury („rationabilis”), wskazując na wewnętrzność przeżywania, samoświadomość, pamięć, podmiotowość aktów intencjonalnych,
- podkreślenia społecznego charakteru osoby, stąd osobę konstytuuje się tu w relacji do innych osób.

²⁶ WOJTYŁA K: *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: TN KUL, 1982, s.23.

²⁷ STARNAWSKI W: *Prawda....(op.cit.)...*, s.17.

²⁸ SPAEMANN R(za: STARNAWSKI W..op.cit., s. 195) : w ostatnim rozdziale „Osoby. O różnicy między czymś a kimś, Warszawa 2001, zatytułowanym „Czy wszyscy ludzie są osobami?” zilustrował propozycjami , które zmierzają do tego, aby prawa człowieka zastępować prawami osoby: ta procedura ukrywa niejako intencję, którą nie jest odkrycie osoby w człowieku, lecz wskazanie, że niektórzy ludzie osobami nie są. Takie propozycje prowadzą do kłopotliwych konsekwencji w dziedzinie moralnej, kiedy trzeba uzasadnić, dlaczego poczucie moralne wzdyga się przed uznaniem za dopuszczalne instrumentalne traktowanie ludzi, którym odmawia się prawa osób.

Trudności teoretyczne, które pojawiają się w definiowaniu osoby pozwalają niejako docenić rozwiązania dotyczące tej kwestii zawarte w „Osobie i Czynie” K. Wojtyły²⁹.

K. Wojtyła w pracy tej dokonuje definicji osoby opartej na doświadczeniu człowieka. Według tego autora w doświadczeniu osoba przejawia się jako coś oryginalnego, swoistego, nie sprowadzonego do danych, które można uzyskać w innych typach doświadczenia.

Podmiotem i przedmiotem doświadczenia człowieka według K. Wojtyły jest konkretna osoba, które je spełnia, jednak ostatecznie chodzi nie o osobę „w ogóle”, lecz o każdy konkretny

i indywidualny podmiot osobowy, który tworzy pewien zamknięty świat swojej wewnętrzności. Indywidualność osoby nie opiera się na cechach jednostkowo-materiałnych, ale na indywidualnym sposobie istnienia. Fakt posiadania indywidualnych przeżyć, indywidualny sposób upodmiotowienia, posiadanie konkretnej historii, wewnętrzny związek ze swoimi aktami-to wszystko nie może zostać zawężone i uogólnione w doświadczeniu osoby w taki sposób, aby pozostał czysty podmiot bądź człowiek w ogóle, taka bowiem redukcja czy abstrakcja zniszczyła by sens „Bycia sobą”.

Zasadniczą rolę w wyodrębnianiu osobowego charakteru doświadczenia człowieka spełnia wyeksponowanie wymiaru przeżyciowo-egzystencjalnego, a więc refleksji przeżywaniowej, szczególnie w immanencji osoby. Tu szczególną rolę odgrywa doświadczenie godności. Bowiem, tym, co zasadniczo wyróżnia osobę od rzeczy jest jej godność. Godność człowieka dana jest w doświadczeniu człowieka jako osoby, to ona sprawia w ostateczności, że mamy do czynienia z osobą, a nie rzeczą.

Dla K. Wojtyły³⁰ godność osoby przejawia się przede wszystkim w aktach transcendencji-samopoznaniu, samoopanowaniu, samostanowieniu. Stąd autor ten sprowadza pojęcie godności do tego „co nieredukowalne w człowieku”. W sposób najbardziej wyrazisty godność człowieka przejawia się na płaszczyźnie moralnej.

Osoba bowiem poznając siebie, staje się świadkiem akceptacji, a zarazem powiernikiem poznania prawdy, staje się przez to wierna samej sobie. Ta sytuacja jest przeniknięta doniosłymi moralnymi konsekwencjami i ma zasadnicze znaczenia dla wewnętrznej ontologii człowieka, gdyż warunkuje jego spełnienie lub niespełnienie. Odsłania ona również pierwotny wymiar godności człowieka, ujmowanej w integralnym, holistycznym doświadczeniu człowieka, -wierność samemu sobie wobec prawdy. Zdaniem W. Starnawskiego³¹ właśnie dzięki wewnętrzności przeżycia akty

²⁹ WOJTYŁA K: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: TN KUL, 1994.

³⁰ WOJTYŁA K: *Osoba i czyn*..(op.. cit)..., s.418.

³¹ STARNAWSKI W: *Prawda*.....(op.cit)..., s.53.

transcendencji –czyli nadrzędności wobec samego siebie (samopoznanie, samoopanowanie, samostanowienie), w szczególnym przypadku nadrzędności siebie jako tego, kto poznawszy prawdę siebie samego, tą prawdą oświeca, kieruje i motywuje do działania-są wspólne dane bezpośrednio. Tak jest w przypadku samopoznania i wtedy, gdy mówimy, że godność osoby nie jest tylko „kategorią teoretyczną”, lecz ma swój wymiar doświadczalny, to mamy na myśli samodoświadczenie, rozpoznawanie przez osobę własnej godności. Dzięki temu, że człowiek posiada tę fundamentalną godność, może spełniać czyny morale i ponosić za nie odpowiedzialność. W tym znaczeniu godność należy przede wszystkim do dziedziny moralnej i właśnie z tego względu człowiek ma godność niezależnie od tego, jakie czyny popelni oraz czy aktualnie jest zdolny je spełniać. Nie oznacza to, że w płaszczyźnie personalistycznej obowiązuje jakaś amoralność, że pierwotne przyjęcie bądź odrzucenie „prawdziwości” dokonuje się w jakiejś neutralnej sferze, jak gdyby poza dobrem i złem³².

Rozpoznawanie godności osoby jest momentem obecnym w każdym doświadczeniu człowieka czy doświadczeniu moralnym. Występuje ono na styku podmiotu i rozpoznawalnej przez niego prawdy. W rozumieniu immanencji Osoby godność aktualizuje się w trzech postawach wobec prawdy:

- uznania prawdziwości własnego poznania, „postawa prawości”
- uchylania się przed zajęciem jakiegokolwiek postawy wobec własnego poznania „postawa uniku”,
- odrzucenia prawdy „postawa odrzucenia”.

Postawa w tym wypadku oznacza według W. Starnawskiego³³ akt uwewnętrznienia dokonujący się w związku z i wraz z rozpoznaniem prawdy i poznawczym jej poznawaniem. Moment aktywności Ja wobec prawdziwości własnego poznania implikuje wystąpienie określonej postawy.

Pierwsza postawa, postawa „prawości”, polega na tym, że osoba uznaje i żyje tym, co i jak poznała, ze względu na prawdziwość poznania. Prawość jest w tym przypadku osobowym odpowiednikiem zgodności intelektu z rzeczą z klasycznej definicji prawdy. Tyle, że prawość wnosi w tę zgodność specyfikę osobowego aktu, który ma charakter bezinteresowny, jedyną bowiem racją skłaniającą do uznania jest prawdziwość poznania potwierdzona w akcie poznawczym, stąd człowiek staje się powiernikiem samego siebie. Doświadczając tego, co sam stwierdzam, staję się powiernikiem tego, co sam stwierdzam oraz powiernikiem samego siebie, jako powiernika tego, kto to osobiście stwierdza.

³² BUTTIGLIONE R: *Polityczny problem katolików*. Lublin : TN KUL, 1993, s.220.

³³ STARNAWSKI W: *Prawda..(op.cit)...*, s.55.

Druga postawa, uniku stanowi swoistą ucieczkę od poznawanej rzeczywistości, infantyлизacją osobowego aktu poznania. Postawa ta powstaje wtedy, gdy osoba nie chce podjąć odpowiedzialności, która w sposób bezpośredni i ścisły wiąże osobę z dokonaniem przez nią samą poznaniem-jest to postawa uchylania się przed zajęciem jakiegokolwiek postawy.

Trzecia z kolei postawa stanowi odrzucenie prawdziwości poznania . Powstaje ona wtedy, gdy w akcie gniewu, rozpaczny nienawiści, wściekłości wiedząc, jak jest naprawdę odrzucamy prawdę, uznając coś, o czym wiemy, że jest kłamstwem

W każdej z tych postaw doświadczamy w jakiś sposób godności osoby. Przejawia się ona w sposobie w jaki osoba podejmuje i realizuje swoje działania, przejawia się również w postawie, jaka zajmuje osoba wobec prawdziwości własnego poznania. W najpełniejszy sposób godność aktualizuje się w akcie prawości, który osoba podejmuje ze względu na jego prawdziwość i zawartą w nim prawdę o dobru. Zatem aktualizacja godności oznacza akt spełnienia osoby. Spełnienie osoby jest związane z uznaniem prawdy o dobru i jego realizacja w czynie.³⁴ Stąd osoba wyzwala się z opresji, gdy:

- uznaje prawdę o sobie za prawdę mocą swego aktu poznania,
- identyfikuje się z nią do końca,
- gdy prawdę o sobie zamienia w czyn, gdy prawdę czyni³⁵

Przeżywany brak godności wyobcowuje osobę, uzależnia i zniewala.

Przedstawione, wybrane, założenia personalizmu zawierają ważne przesłanie aplikacyjne dla pracy socjalnej nakierowanej na repersonalizację tożsamości wspomaganych, jako klientów pomocy społecznej.

Wkład personalizmu do praktyki pracy socjalnej w pomocy człowiekowi w transformacji przez niego tożsamości, w aspekcie akcentowanej immanencji osoby polega na akcentowaniu:

- refleksyjnego poszukiwania odpowiedzi na pytanie, kim jestem? ,w oparciu o poznawanie prawdy o sobie,
- uczynniania samodoskonalenia się osoby poprzez rozumienie przez nią samą prawdy, wyposażania ją w zdolności jej przyjmowania i kierowania się nią ,
- identyfikowania się osoby z odpowiedzialnością za siebie i własne działania,
- kształtowania w osobie osobistej sprawczości,

³⁴ BUTTIGLIONE R: *Polityczny problem katolików. Chrzęścianie a demokracja*. Lublin: TN KUL, 1993, s.218.

³⁵ STYCZEN T: *Być sobą to przekraczać siebie .O antropologii Karola Wojtyły*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: TN KUL, 1993, s.218.

-
- przyjęcia przez osobę postawy uznania prawdziwości własnego poznania, postawy prawości,
 - przyjęcia przez osobę zasady dochowywania wierności samej sobie,
 - wyposażania osobę we władzę samostanowienia o sobie,
 - akcentowanie w osobie jej struktury podmiotowo-sprawczej,
 - wyposażanie osoby w podmiotowość,
 - wyposażanie osoby w godność, jako aktu jej spełnienia

Celem pracy socjalnej pomocy człowiekowi w odbudowie przez niego tożsamości pozytywnej, jest umożliwianie mu dokonanie wglębnienia się w siebie, wnikięcia w siebie, aby mógł odzyskać wewnętrzną harmonię, podmiotowość i godność, prawo do własnej godności i podmiotowości.

Stąd praca socjalna przyjmująca taki cel w modelu praktyki pracy socjalnej w oparciu o wykorzystanie założeń personalizmu tworzy ramy teoretyczne struktury pomocy ku-personalnej, umożliwiające człowiekowi na podjęcie pracy autobiograficznej konstruowania przez niego pozytywnej tożsamości. Podstawą inicjowania takiej pracy jest zaangażowanie się pracownika socjalnego w tworzenie warunków przeżyciowych do zaistnienia i spełniania się osoby. Osoba bowiem spełnia się przez umysł (samopoznanie), wolę (dążenia i odkrywanie miłości do własnego Ja, „kochaj bliźniego swego, jak siebie samego”), uczucia, doznawanie.

Należy przy tym pamiętać, że podstawowa tematyka osoby doświadczającej opresji wyrasta z ambiwalencji, kim jestem?- tworzonej na pograniczu: bytu i nicości, życia i śmierci, prawdy i fałszu, dobra i zła, miłości i nienawiści, sensowności i bezsensu, wolności i zniewolenia.

Model praktyki pracy socjalnej nakierowany na konstruowanie przez człowieka pozytywnej tożsamości w oparciu o personalistyczną „immanencję Osoby”

Ch. Delsol³⁶ w „Eseju o człowieku późnej nowoczesności” domaga się głębszej refleksji nad współczesną kategorią osoby stwierdzając, że „Kultura europejska jest epifanią³⁷ osoby, która w czasach nowoczesnych rozwinęła się w autonomiczny podmiot, zdolny do własnego projektu i do niezależności duchowej. Jednakże pojawiające się w naszym życiu nowe sposoby bycia i myślenia kwestionują właśnie taką figurę antropocentryczną:

³⁶ DELSOL Ch: *Esej o człowieku późnej nowoczesności*. Kraków: „Znak”, 2007.

³⁷ EPIFANIA (gr. epifaneneia- objawienie, ukazanie się, Słownik Wyrazów Obcych 1971, s.195) Tu: epifania odnosi się do osoby i oznacza szczególną, wręcz paradoksalną orientację współczesności skoncentrowaną na podmiocie, eufemizm teoretyczny artykułujący podmiotowość, w praktyce zawoalowane formy stosowania opresji i ucisku, podkopujące owa podmiotowość.

osoba wyparowuje w mętym panteizmie, podmiot zaś tonie w nowych formach podporządkowania i opresji.

Odnosząc powyższe stwierdzenie do procesu udzielania profesjonalnego wsparcia i pomocy w stosunku do podopiecznych pomocy społecznej, szczególnie tych, którzy przejawiają określone trudności dotyczące dookreślenia własnej tożsamości, z uwagi na osobistą trajektorię obciążoną doświadczeniem deprywacji i opresji, praktyka pracy socjalnej nakierowana na tego typu osoby obejmuje proces działania zorganizowanego opartego na logice prakseologicznych zasad celowości. Model ten zwraca się w stronę uciśnionych, opresjonowanych, dla których współczesna rzeczywistość jawi się, jako niezrozumiała, bezsensowna, traumatyczna.

Model ten oparty jest na doświadczeniach zebranych w trakcie pracy socjalnej prowadzonej w środowiskach grup upośledzonych społecznie i wiąże się z występowaniem u nich szczególnego rodzaju stanu tożsamości, przyjmujących profil:

- tożsamości indolentnej, charakteryzującej się brakiem poczucia spójności wewnętrznej i zewnętrznej, regresem lub depresją rozwojową,
- tożsamości odroczonej, charakteryzującej się ambiwalencją, niestabilnością, niedookreśleniem,
- tożsamości nieefektywnej, charakteryzującej się hamowaniem możliwości pełnej realizacji siebie³⁸.

Praktyka pracy socjalnej z naznaczonymi tożsamością negatywną klientami pomocy społecznej obejmuje proces, w którym pracownik socjalny wraz z klientem podejmuje szereg logicznie powiązanych działań na podbudowie teoretycznej personalizmu, których celem jest „immanencja osoby”, czyli poddanie przez wspomaganego głębokiej refleksji siebie i swojego życia.

Działania te wpisują się w trzy zasadnicze fazy:

-budowanie pozytywnej relacji między pracownikiem socjalnym a wspomaganym,

-eksplorację- badanie stanu tożsamości wspomaganego, stąd dokonanie przez niego refleksyjnej percepcji własnej osoby, ujawnienie mocnych i słabych stron charakteru, samooceny stopnia zaufania do siebie, kontroli nad sobą, uwypuklania osobistych doświadczeń związanych z percepcją posiadania własnej podmiotowości i godności- wartościowanie siebie, tworzony obraz samego siebie, poczucie sprawstwa, samosterowności, urzeczywistnianie intencji dobra i prawdy,

-bieżącą pracę biograficzną wspomaganego nad zmianą tożsamości we wsparciu pracownika socjalnego.

³⁸ WYSOCKA E: *Diagnoza w resocjalizacji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008, s.293.

Relacja pomocy to relacja, która łączy w sposób specyficzny pracownika socjalnego z osobą wspomaganą. Podstawą tworzenia się niej, w ujęciu funkcjonalnym, są określone cechy osobowe pracownika socjalnego, w myśl zasady najpierw osoba w człowieku, a dopiero na podbudowie „osoby” realizowana rola, w tym wypadku rola zawodowa. Stąd nawiązaniu i trwaniu relacji pomocowej służą takie cechy osobowe pracownika socjalnego, jak: wrażliwość na drugiego człowieka, bezinteresowność, uczciwość, dochowywanie wierności sobie i głoszonym zasadom, prawość, odpowiedzialność, sumiennność, poszanowanie godności drugiego człowieka. Cechy te warunkują nawiązanie z podopiecznym relacji osobowej ja-ty opartej na dialogu i jednocześnie stają się możliwością ku-personalną podopiecznego, podjęcia wysiłku transformacji przez niego jego tożsamości. Chociaż pracownik socjalny posiada specjalistyczną wiedzę i umiejętności, to w preferowanej relacji dialogu podopieczny jest ekspertem od swojego życia i oceny siebie. Relacja ta stanowi podstawę przekształcania świadomości podopiecznego rozumianego w kategoriach własnego dobra, poprzez refleksyjne odkrywanie prawdy o sobie przy współudziale zaangażowania w to odkrywanie pracownika socjalnego, jako podmiotowego i działaniowego reprezentanta dobra i prawdy.

W fazie eksploracji poprzez badanie stanu tożsamości podopiecznego, ma on możliwość przystosowania się wewnętrznego, podmiotowego. Istotą przystosowania wewnętrznego, jest najogólniej rzecz biorąc osiągnięcie takiej harmonii wewnętrznej, by człowiek mógł żyć w zgodzie z samym sobą.. Przejawami tej formy przystosowania wewnętrznego są: poczucie tożsamości(wiem, jaki jestem, wiem kim jestem).

Pytanie: jaki jestem?- odpowiada, dotyczy sfery psychofizycznej człowieka, natomiast pytanie kim jestem?, sfery stricte podmiotowej, systemu wartości, celów i motywów, istnienie autentyczne(postępowanie w zgodzie z ja, z subiektywnymi ocenami, uczuciami i przekonaniami), oraz poczucie autonomii(niezależności, kontroli, samokontroli). Przystosowanie wewnętrzne, podmiotowe polega na odkrywaniu siebie, na samopoznaniu oraz spełnieniu w osiągniętej prawości. Owo przystosowanie dokonuje się w umyśle podopiecznego i polega w fazie eksploracji na aktywnym refleksyjnym poszukiwaniu takiej perspektywy znaczeniowej dokonującej się w oparciu o odkrywanie prawy o sobie, która umożliwiła by ujrzenie siebie w nowym świetle, odkrycie głębszego sensu życia i dzięki temu osiągnięcie wewnętrznego spokoju, wewnętrznej harmonii. W procesie eksploracji najważniejszą rolę odgrywają wartości ponadpodmiotowe, prawda, dobro i piękno oraz miłość do własnego ja, dokonywanie autokonfrontacji z tymi wartościami. Rozwój przyjmuje tu opcję powinnościową, ja powinienem. U jego podstaw tkwi specyficzna ludzka wrażliwość aksjologiczna

ukierunkowana na wartości wyższe, moralne, duchowe, religijne, poczucie odpowiedzialności za siebie, własne życie oraz potrzeba nadania swojemu życiu, jak najlepszej, zgodnej z filozofią personalizmu formy osobowej

Z kolei w ostatniej fazie, fazie realizacji, następuje urzeczywistnianie przez podopiecznego dokonanych zmian, którym towarzyszą refleksyjne działania mające na celu uczynnianie się prawdy i dobra, autoupodmiotowienie, nadawanie głębszego sensu własnemu życiu, uwalnianie się od wewnętrznych i zewnętrznych ograniczeń. Pracownik socjalny, jako opiekun spolegliwy towarzyszy podopiecznemu w urzeczywistnianiu przez niego pozytywnej tożsamości.

Podsumowanie

Praca socjalna, jako „służba człowiekowi” ujmuje się za tymi wszystkimi, których naznaczono „negatywną” tożsamością, winnych swojemu losowi „osób życiowo przegranych”, utrudniając im dotarcie do ukrytej w każdym z nich „prawdy o sobie”, swoim człowieczeństwem, prawdy o sobie jako osobowym bycie. Traktując pracę socjalną jako praktykę pomocy w odkrywaniu tkwiących w człowieku prawd o sobie w celu uczynniania jej do odbudowy przez człowieka jego własnej podmiotowej tożsamości odwołano się do głębi filozofii personalizmu, odkrywając w nim tkwiące „pokłady” odniesień teoretycznych umożliwiających i pozwalających pracownikowi socjalnemu na projektowanie takiej pomocy wobec osoby jej potrzebującej, by mogła ona w oparciu o profesjonalną pomoc poprzez proces „immanencji Osoby” odkrywać i zgłębiać prawdę o sobie, nadawać sobie wartość „Osoby”, powołując własną osobę do istnienia i bycia w zgodzie z samym sobą, swoim podmiotowym „ja”.

BIBLIOGRAPHY

- BARTNIK, Cz.: *Personalizm*. Lublin: Oficyna Wydawnicza „Czas”, 1995.
BATTIGLIONE, R.: *Polityczny problem katolików*. Lublin: TN KUL, 1993.
DELSON, Ch.: *Esaj o człowieku późnej nowoczesności*. Kraków: „ZNAK”, 2007.
DRABIK-PODGÓRNA, V.: *Poradnictwo w perspektywie personalizmu*. W: *Poradownictwo- kontynuacja dyskursu, A. Kargulowa (red.)*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.
FILIPIAK, M.: *Aksjologiczne treści antropologii biblijnej*. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne, 1991.
GAWĘCKA, M.: *Depersonalizacja jako element profilaktyki*. „Zeszyty Pedagogiczne. Szkice z profilaktyki”, A Fidelus(red.). Warszawa, 2005, nr.2.

-
- HOFMANN, E.: *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2005.
- KAŻMIERCZAK, T.: *Praca socjalna między upośledzeniem społecznym a obywatelskością*. Katowice: Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, 2005.
- SPAEMANN, R.: *Osoba. O różnicy między czymś a kimś*. Warszawa: PWN, 2001.
- STARNAWSKI, W.: *Prawda podstawą wspólnoty. Wychowawcza rola prawdy według Karola Wojtyły*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie, 2005.
- STĘPIEŃ, A.B.: *Rola doświadczeń w punkcie wyjścia metafizyki*. „Zeszyty Naukowe KUL” 1974, nr.4.
- STYCZEŃ, T.: *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia z antropologii*. Lublin: TN KUL, 1993.
- TISCHNER, J.: *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1991.
- WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: TN KUL, 1994.
- WOJTYŁA, K.: *Miłość i Odpowiedzialność*. Lublin: TN KUL, 1982.
- WYSOCKA, E.: *Diagnoza w resocjalizacji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008.

ROZWÓJ OSOBY A WSPÓLNOTA

Magdalena ŁUKA

Personalistyczne podstawy wychowania

Personalizm podkreśla prymat osoby nad rzeczą. Człowiek różni się od całej otaczającej go rzeczywistości, ponieważ jest osobą – świadomym i odpowiedzialnym podmiotem. Personalizm różniąc się od indywidualizmu, mocno akcentuje konieczność relacji i solidarności osób. Ważne jest, aby człowiek jednocześnie tworzył wspólnotę i nie zatracił swojej odrębności. Osoba ludzka ma w sobie zawartą potencjalność życia społecznego. Tworzenie własnej osobowości jest w istocie czynnym doskonaleniem siebie w powiązaniu z innymi osobami. A więc proces kształtowania własnej osobowości nie jest tylko sprawą indywidualną, lecz choćby przez fakt, iż przebiega wśród wielu podmiotów ludzkich równocześnie, nabiera rangi społecznej.

Człowiek jest przedmiotowo „kimś” – i to go wyodrębnia wśród reszty bytów widzialnego świata, które przedmiotowo są zawsze tylko „czymś”. To proste, elementarne rozróżnienie kryje w sobie różnicę, jaka dzieli świat osób od świata rzeczy. Przedmiotowy, otaczający nas świat składa się z osób i rzeczy. Za rzecz uważa się byt, który nie tylko jest pozbawiony rozumu, ale ponadto jeszcze jest pozbawiony życia, rzecz to przedmiot martwy. Równocześnie można dostrzec, że nie wystarcza wyrażać się o człowieku jako o osobniku gatunku homo (czy nawet *homo sapiens*). Wyraz „osoba” został ukuty w tym celu, aby zaznaczyć, iż człowiek nie pozwala się bez reszty sprowadzić do tego, co się mieści w pojęciu „jednostka gatunku”, ale ma w sobie coś więcej, jakąś szczególną pełnię i doskonałość bytowania, dla uwydatnienia której trzeba koniecznie użyć słowa „osoba”¹.

Ten fakt, że osoba jest jednostką natury rozumnej – czyli jednostką, do której natury należy rozum – sprawia, że osoba jest równocześnie wśród całego świata bytów jedynym w swoim rodzaju podmiotem, podmiotem zupełnie różnym od tych, jakimi są np. zwierzęta, byty pod względem swego cielesnego ustroju stosunkowo najbardziej podobne do człowieka. Tak, więc osoba różni się od najdoskonalszych nawet zwierząt swoim wnętrzem oraz swoistym życiem, które w nim się koncentruje – czyli życiem wewnętrznym.

Osoba posiada wolną wolę. W ścisłym powiązaniu z tym charakterystycznym rysem osoby pozostaje druga jej właściwość – nieprzekazywalność,

¹ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, TN KUL, s. 11-15.

nieodstępność². Nie chodzi w tym wypadku o zaznaczenie, że osoba jest zawsze jakimś bytem jedynym i niepowtarzalnym, to bowiem można stwierdzić o każdym innym bycie, również o zwierzęciu, roślinie czy kamieniu. Te właściwości osoby są najściślej związane z jej wnętrzem, z samostanowieniem i wolną wolą. Nikt nie może podstawić swojego aktu woli za akt woli danej osoby. Osoba jest i powinna być samodzielna w swoich poczynaniach. Na tym założeniu opiera się całe współzycie ludzkie, do niego się sprowadza prawda o wychowaniu i o kulturze.

Analizując kategorię osoby ludzkiej, należy jednocześnie podjąć próbę doszukiwania się przyczyn jej postępowania. W filozofii tomistycznej stwierdza się, że człowiek jest jednością duszy i ciała, jednością jako byt najdoskonalszy w świecie dostrzegalnym, wśród bytów złożonych z materii i formy. Dusza rozumna jako forma substancjalna nas konstytuująca jest tym, co powoduje, że człowiek jest, istnieje, że jest bytem cielesno-duchowym. Jest żywym organizmem, posiada doznania zmysłowe, poznaje i chce, a także podejmuje wolne decyzje. Przyjmując w tomizmie powyższą identyfikację natury ludzkiej, buduje się w oparciu o nią koncepcję działań ludzkich³.

Sam św. Tomasz, jak i jego kontynuatorzy uważają, że u podstaw naszego postępowania, tkwi pragnienie, dążenie, które określamy w języku filozoficznym jako *appetitus* (od *appetere* – dążyć ku czemuś), „co jest czymś w dużej mierze powszechnym”⁴. Człowiek ze względu na swą naturę, jak się wydaje, w tym dążeniu winien zachowywać się na sposób rozumny i wolny. Rozumność, wolność a zatem celowość wszelkich ludzkich działań jest głównym i najważniejszym wyznacznikiem tego, co najogólniej nazywamy człowieczeństwem.

Jedną z podstawowych dążeń człowieka jest ciągle doskonalenie siebie, rozwój. Na gruncie myśli tomistycznej istnieje teoria mówiąca o wszelkich ludzkich dyspozycjach, uzdolnieniach, które można rozwijać, doskonalić w oparciu o zasadę potencjalności, czyli pewnej plastyczności natury ludzkiej. Osoba jawi się jako byt spotencjalizowany, czyli zdolny do rozwoju.

² Por. tamże.

³ Wykazuje się, że w człowieku występują trzy sfery działania, mianowicie: poznanie, postępowanie, tworzenie – po grecku *theoria*, *praxis*, *poiesis* (Por. S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*. Kraków 1983, Znak, s. 140). Jak dowodzi S. Świeżawski terminu teoria nie należy rozumieć jako „teorii” w sensie jakiejś struktury naukowej lecz samą kontemplację – pierwotnie bowiem *theorein* znaczyło: oglądać, patrzeć. *Praxis* oznaczałoby natomiast postawę działającą – działanie w sensie wąskim, czyli postępowanie. *Poiesis* zaś, będąc czystą twórczością, nie oznacza poezji w sensie pisania wierszy, ale twórczość w ogóle.

⁴ Zob. S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*. Kraków 1983, Znak, s. 178.

W naukach humanistycznych stykamy się na ogół z dwoma nurtami widzenia człowieka i jego losów: pesymistycznym i optymistycznym. Pierwszy z nich uwypukla ludzkie słabości i trudności, drugi przyjmuje jako punkt wyjścia ogromne pozytywne możliwości człowieka.

Teoria człowieka plastycznego⁵ należy jak najbardziej do optymistycznych wizji, w której na każdym kroku podkreśla się olbrzymie jego możliwości rozwojowe. Przyjmowana w tej teorii potencjalność jest najogólniejszą własnością osoby, która ukrywa w sobie niezmiernie możliwości przekształcania jej i rozwoju w różnych kierunkach. Potencjalność zdaje się panować nad człowiekiem, jak nad żadnym innym stworzeniem. Owa potencjalność jest podstawowym zjawiskiem życia ludzkiego nie tylko w dziedzinie zmysłowej, ale o wiele bardziej jeszcze w dziedzinie umysłowej. Jest ona dla człowieka naczelnym prawem rozwoju, które formuluje się następująco: „gdziekolwiek jest potencjalność, a więc możliwość bycia inaczej, albo działania, tam wszędzie możliwe jest przekształcenie przez takie lub inne usposobienie lub usprawnienie do czynu”⁶.

Przyjęcie faktu istnienia potencjalności natury ludzkiej stanowi podstawę dla wszelkich późniejszych teoretycznych i praktycznych rozwiązań, mówiących o możliwych formach rozwoju i doskonalenia osobowości oraz charakteru. Rozpatrując wszystko z punktu widzenia ludzkich możliwości rozwojowych, powinno się badać nie tylko to, kim człowiek jest, ale należy poznawać, kim człowiek stać się może, a także kim stać się powinien. Właśnie z faktu potencjalności natury, za pomocą której człowiek poznaje i działa, wynikają wszystkie poznawcze funkcje życiowe. Są one w swej istocie potencjalne, potrzebują usprawnienia, aby dojść do biegłego i prawidłowego wykonywania swych czynności. Potencjalność w przypadku bytu ludzkiego przejawia się w ogólnych uzdolnieniach wrodzonych oraz w dyspozycjach tkwiących we władzach, poprzez które człowiek działa. Dzięki właśnie takiej naturze władz ludzkich zasadne jest podejmowanie tak wobec samego siebie, jak i innych czynności rozwijających – kształcących i wychowujących.

Poruszając temat rozwoju osoby ludzkiej, kierujemy się ku analizie dynamicznego charakteru natury ludzkiej. W ludzkiej naturze zawarte są cele, które człowiek jest w stanie rozeznaczyć i zrealizować. Jednymi z nich są cele najbliższe, inne – to cele życiowe. Życie realizowane zgodnie z naturą przynosi człowiekowi szczęście. Jest ono związane z realizacją celów wpisanych w ludzką naturę. Jest to proces rozwoju. Osoba, jako jedyne stworzenie, jest w stanie uświadomić sobie swój cel. Posiada rozum i wolną

⁵ termin „człowiek plastyczny” został wprowadzony przez o. J. Woronieckiego. Zob. J. Woroniecki, *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, Kraków 1961, Znak, s. 28.

⁶ Zob. J. Woroniecki, *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, Kraków 1961, Znak, s. 32.

wolę. Dzięki rozumowi osoba ludzka może poznać prawdę, aż do Prawdy Najwyższej włącznie. Dzięki wolnej woli może wybrać dobro, aż do Dobra Najwyższego włącznie. Osoba ludzka, jako byt samoistny, jest zdolna do określenia własnych działań. W ten sposób dokonuje się samourzeczywistnianie

– rozwój.

Zdecydowana większość definicji wychowania wskazuje na to, że w procesie tym mamy do czynienia z konkretną relacją interpersonalną: świadomą oraz celową, która ma na celu ukształtowanie przez wychowawcę w osobowości wychowanka nowych oraz prawidłowych form postępowania.

Według Stefana Kunowskiego syntetyczne rozumienie wychowania „oznacza wszelkie celowe oddziaływanie ludzi dojrzałych (wychowawców) przede wszystkim na dzieci i młodzież (wychowanków), aby w nich kształtować określone pojęcia, uczucia, postawy, dążenia”⁷. Działanie wychowawcze zawiera w sobie opiekę nad wychowankiem, dostarczanie rozrywki i kultury, wychowanie fizyczne, umysłowe, moralne, społeczne, estetyczne, ideowe, nauczanie szkolne, wielokierunkowe przygotowanie do różnych zadań, które będą podejmowane w przyszłości. Wymieniona działalność winna być społecznie zorganizowana i aprobowana⁸. Kunowski pisze, że w doktrynie współczesnej przez wychowanie należy rozumieć: „długotrwały, ciągnący się przez całe życie (ang. *life long education*) proces zachodzących i kumulujących się zmian w wychowanku”⁹.

Definiując wychowanie, trzeba również mieć na uwadze zwłaszcza podmioty biorące udział w wychowaniu, jak również czynniki, które wpływają na wychowanie i kształtowanie osobowości wychowanka. Najczęściej wymieniane są następujące czynniki: rodzina, szkoła (także inne instytucje działające w imieniu wspólnoty) oraz Kościół i jego instytucje. W posoborowej deklaracji na temat wychowania chrześcijańskiego *Gravissimum educationis* czytamy, że „wychowanie zdąża do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej ostatecznego celu, a równocześnie do dobra społeczności, których człowiek jest członkiem i w których obowiązkach, gdy dorośnie,

⁷ S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 2004, Wydawnictwo Salezjańskie, s. 19.

⁸ Zob. tamże.

⁹ Por. tamże, s. 181.

Natomiast według innego autora, Eugeniusza Mitka, wychowanie oznacza: „oddziaływanie starszych osób na młode pokolenie w celu przekazania określonych wartości moralno-religijnych, kulturowo-patriotycznych i etyczno-obyczajowych”. Zob. E. Mitek, *Pedagogika dla teologów*, Opole 1996, Wydawnictwo Św. Krzyża, s. 17.

Trzeba zgodzić się, że wychowanie jest „całokształtem zabiegów mających na celu uformowanie człowieka pod względem fizycznym, moralnym i umysłowym oraz przygotowanie go do życia w społeczeństwie”. Zob. M. Szymczak (red.), *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1998, PWN, s. 730.

będzie brał udział”¹⁰. Rozpatrując fenomen wychowania chrześcijańskiego, trzeba pamiętać o dążeniu przez proces wychowawczy do stworzenia harmonijnej jedności elementów naturalnych (wrodzonych), z tym co jest nadprzyrodzone i ma swoje źródło w Bożej łasce¹¹.

Zaprezentowane określenia wychowania podkreślają, że jest to proces złożony, wieloaspektowy, angażujący wiele podmiotów.

Osoba ludzka w wymiarze społecznym

Równolegle do historycznej ewolucji koncepcji „osoby” rozwijała się także koncepcja „wspólnoty”. Już wielcy filozofowie starożytni wyraźnie ukazywali wielkość osoby, ale wskazywali też na bardzo ścisłą relację między osobą a wspólnotą¹². Na potwierdzenie tego wystarczy przywołać platońskie rozważania o początku wspólnoty, która powstaje z licznych potrzeb ludzkich, jak też arystotelesowskie stwierdzenie, że człowiek jest zwierzęciem społecznym. Jeśli Platon utrzymywał, że wspólnota powstaje, ponieważ człowiek ma wiele potrzeb, czyli nie jest samowystarczalny i nie potrafi zatroszczyć się sam o siebie, to Arystoteles idzie dalej i twierdzi, że wspólnotowość jest tak silnie zakorzeniona w naturze ludzi, iż pragnienie jej jest bezinteresowne. Człowiek pragnie wspólnoty dla niej samej, a nie tylko dla jakiejś użyteczności. Być człowiekiem to żyć we wspólnocie.

Natomiast zasadnicza nowość chrześcijańskiego przesłania, w stosunku do poprzednich ujęć, polega na wprowadzeniu perspektywy transcendentnej. To Boże powołanie budzi świadomość absolutnej godności osoby i ukazuje jednocześnie jedność rodzaju ludzkiego w oczach Bożych. Każde obniżenie poziomu rozumienia godności osoby prowadzi do jednoczesnego zawężenia pola uniwersalności wspólnoty ludzkiej i odwrotnie.

W Katolickiej Nauce Społecznej przyjmuje się arystotelesowsko-tomistyczne twierdzenie, że człowiek ze swej natury jest istotą społeczną. Oznacza to, że człowiek jakkolwiek w aspekcie istnienia jest bytem wykonńczonym, samodzielnym i doskonałym, to w aspekcie działania jest z natury dynamiczny, zdolny do rozwoju i doskonalenia się, do stawiania się pełnowartościową osobowością, co nie może jednak dokonywać się bez udziału innych osób. Działanie, które jest nierozdzielnie związane z naturą, powinno przebiegać po linii rozwojowej wyznaczonej przez naturę ludzką, a ostatecznie przez Stwórcę tej natury. Trzeba jeszcze raz podkreślić, że człowiek w aspekcie działania jest bytem dynamicznym, wyposażonym w zdolności i potrzeby oraz otwartym na innych ludzi. Wynika z tego, że Bóg

¹⁰ Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 1.

¹¹ Por. R. Rybicki, *Wychowanie chrześcijańskie – wychowanie personalistyczne*, „Chrześcijanin w świecie”, 1983, nr 15, s. 43.

¹² Por. G. Crepaldi, *Jedność wspólnoty ludzkiej w nauczaniu społecznym kościoła*, „Społeczeństwo”, 2001, nr 6, s. 688-691.

przez naturę ukierunkował go do życia społecznego. Bez tego życia nie mógłby ani zaistnieć, ani rozwinąć się, nie mógłby zrealizować swoich celów i zadań życiowych, nie mógłby osiągnąć szczęścia doczesnego i wiecznego.

Społeczne nauczanie Kościoła widzi takiego właśnie człowieka w pośrodku ludzkiego społeczeństwa, czyli człowieka żyjącego w społecznych uwarunkowaniach i otwartego na Transcendencję. Społeczeństwa i państwa nie mogą utrudniać mu realizacji celów – najbliższego i ostatecznego – przeciwnie, mają obowiązek stworzenia warunków ich realizacji. Ludzie muszą żyć społecznie, a struktury społeczne tworzą po to, by im służyły w realizacji powołania życiowego i religijnego.

Geneza życia społecznego zawiera się w społecznej naturze człowieka. Natura ludzka, jako taka, jest bowiem niezmienna, ale jest właśnie naturą w ruchu. Dzięki dynamice tej natury, człowiek dąży do życia społecznego. Jest on z jednej strony potencjalny, dynamiczny i zdolny do rozwoju oraz do realizacji własnych celów i ideałów, z drugiej zaś, przez naturę „skazany” na innych, na wzajemne komunikowanie się dla tworzenia wartości, które można zrealizować tylko w społecznej kooperacji.

W społecznej kooperacji dokonuje się „dawanie” i „branie”, które polega na międzyosobowym komunikowaniu wartości wspólnych, tak w płaszczyźnie wkładu w życie społeczne, jak i w płaszczyźnie korzystania z tego życia. Obydwie te tendencje i płaszczyzny wzajemnie się uzupełniają. Stanowią one dwie strony tej samej rzeczywistości społecznej. Wyznaczają i kształtują one personalistyczny ład społeczny, który ma dwa krańce – osobę ludzką i dobro wspólne, jednakże przy ostatecznym ukierunkowaniu wszelkich przejawów życia społecznego na osobę ludzką¹³.

Głosząc personalistyczny ład społeczny, Kościół postuluje, by w tworzeniu porządku społecznego uwzględniać dwa krańce rzeczywistości społecznej: z jednej strony osobę ludzką z jej godnością i prawami, zaś z drugiej, dobro wspólne całego społeczeństwa stanowiącego cel państwa, przy ostatecznym przyporządkowaniu wszystkich instytucji społecznych osobie ludzkiej. Personalistyczny ład społeczny oprócz tego zakłada oparcie życia społecznego na podstawowych zasadach społecznych – dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności oraz na podstawowych wartościach społeczeństwa i państwa.

Kategoria uczestnictwa jako dopełnienie cech osoby

Otwartość osoby na wspólnotę, wpisana w strukturę bytową człowieka, w ujęciu personalizmu etycznego, szczególnie wiąże się z kategorią uczest-

¹³ Por. Wł. Piwowski, *ABC Katolickiej Nauki Społecznej*, Pełplin 1993, Wydawnictwo Diecezjalne, s. 65.

nictwa, rozumianego jako działanie i bytowanie „wspólnie z innymi ludźmi”¹⁴.

Czyn osoby może być spełniany (i zazwyczaj bywa spełniany) razem z innymi. Wyrażenie „natura społeczna” odnosi się do interesującego nas doświadczenia działania wspólnie z innymi.

W związku z tym doświadczeniem, Karol Wojtyła posługuje się słowem *uczestnictwo* dla wyrażenia sposobu, w jaki osoba zachowuje personalistyczną wartość własnego czynu w działaniu z innymi, uczestnicząc zarazem w realizacji wspólnego działania i w jego rezultatach¹⁵. Uczestnictwo (akt uczestnictwa i odpowiadająca mu potencjalność) okazuje się zatem, obok transcendencji oraz integracji, jednym z fundamentalnych wymiarów działania osoby. Bez tego wymiaru człowiek nie byłby w stanie działać wspólnie z innymi, relacja ta byłaby czysto zewnętrznym uwarunkowaniem, a nie okazją do realizacji wolności osoby. Wartość personalistyczna czynu polega na samym jego spełnianiu a nie na wartości spełnionego czynu, wynikającego z odniesienia do normy. Z tego wynika, że wartość personalistyczna czynu wyprzedza wszelkie wartości etyczne oraz warunkuje je¹⁶.

Możemy wywnioskować, że dzięki uczestnictwu człowiek, działając wspólnie z innymi, zachowuje to wszystko, co wynika ze wspólnoty działania i równocześnie urzeczywistnia wartość personalistyczną własnego czynu. Uczestnictwo zakłada, że w ramach wspólnego działania nie traktuje się drugiego człowieka jako przedmiotu i równocześnie samemu nie jest się traktowanym jako przedmiot. Zobowiązuje to do tworzenia takiej formy współdziałania społecznego, w której osoba jest respektowana i może przeżywać jako własny każdy akt wspólnego działania. Tak więc personalizm wskazuje na możliwość współdziałania osób, które jest jednocześnie ich samorealizacją.

Podstawą każdej autentycznej wspólnoty ludzkiej jest dobro wspólne. Jest ono obiektywnie prawdziwe, ale równocześnie subiektywnie przeżywane jako takie przez jej członków. Dobro wspólne możemy utożsamiać z celem, ale w podwójnym znaczeniu: przedmiotowym i podmiotowym. Rozpatrywać je należy przede wszystkim jako zasadę prawidłowego uczestnictwa, dzięki której osoba, działając wspólnie z innymi, może spełniać autentyczne czyny i może przez te czyny spełniać siebie¹⁷.

Według Wojtyły członek autentycznej wspólnoty ludzkiej gotowy jest do poświęcenia własnego partykularnego dobra na rzecz dobra wspólnego.

¹⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, TN KUL, s. 316.

¹⁵ Por. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Warszawa 2001, Oficyna Naukowa, s. 243-244.

¹⁶ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn ...*, s. 305-306.

¹⁷ Por. tamże, s. 321.

Dzieje się tak nie dlatego, że dobro wspólne uważa za wyższe od dobra własnego, ale dlatego, że samospelnienie osoby przez poświęcenie jest większe i godniejsze od takiego spelnienia, które było by wynikiem przedłożenia własnego interesu nad dobro wspólne.

Autentyczne i nieautentyczne postawy wobec wspólnoty

W każdej wspólnocie ludzkiej istnieją sposoby zachowania w stosunku do dobra wspólnego, które określa się mianem postawy. Niektóre z nich są autentyczne i poprzez uczestnictwo prowadzą do spelnienia osoby, ale ich przeciwieństwem są też postawy nieautentyczne, które stoją na przeszkodzie spelnianiu się osoby.

Postawami znamionnymi dla działania wspólnie z innymi jest postawa solidarności oraz postawa sprzeciwu¹⁸. Są to postawy, które respektują personalistyczną wartość działania i jego dynamiczne podporządkowanie prawdzie. Należy ujmować je łącznie, ponieważ jedna wpływa na zrozumienie drugiej.

Solidarność jest gotowością aktywnego uczestnictwa w działaniu wspólnoty w celu realizacji właściwego jej dobra. Solidarność oznacza stałą gotowość do przyjmowania i realizowania takiej części, jaka przypada każdemu z racji bycia członkiem określonej wspólnoty. Jednak świadomość dobra wspólnego, które powinno być realizowane poprzez zaangażowanie wszystkich członków wspólnoty, sprawia, że człowiek solidarny gotowy jest do wyjścia poza swoje własne ściśle określone zadanie, jeśli okaże się to konieczne dla dobra wspólnego. Człowiek solidarny dąży do samospelnienia w służbie dobru wspólnemu jako świadomy uczestnik działania wspólnoty.

Drugą postawą autentyczną jest postawa sprzeciwu. Ten, kto nie utożsamia się z celami działania wspólnego lub też z formą osiągania tych celów, wyraża sprzeciw, ale nie rezygnuje z udziału we wspólnocie¹⁹. Wręcz przeciwnie, szuka on własnego miejsca w tej wspólnocie, szuka takiego ujęcia dobra wspólnego, by mógł lepiej, pełniej i skuteczniej uczestniczyć we wspólnocie. Taki sprzeciw uznaje się za konstruktywny. Jest to warunek prawidłowej struktury samych wspólnot, warunek prawidłowego ich rozwoju.

Solidarność i sprzeciw nie kolidują ze sobą, dlatego, że są to postawy, które wyrażają zainteresowanie w realizacji celu ostatecznego. Gdyby nie istniała ta możliwość opozycji to nie mogłaby się ujawnić transcendencja osoby w czynie, tj. jej specyficzna i osobowa odpowiedzialność za dobro wspólne.

¹⁸ Zob. tamże, s. 322-325.

¹⁹ Por. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kim*, Warszawa 2001, Oficyna Naukowa, s. 249.

Wojtyła zaznacza, że dzięki istniejącemu dialogowi sprzeciw może służyć solidarności. Pozwala on na oddzielenie tego, co słuszne, od motywów subiektywnych i prowadzi do twórczego współdziałania w określaniu celów życia społecznego i sposobów ich osiągania.

Wyżej przedstawione postawy mogą utracić swą autentyczność, poprzez pozbawienie ich elementów istotnych, które stanowią o uczestnictwie, a zarazem o ich wartości personalistycznej. Stopniowo, poprzez utratę tych elementów, możemy zamienić solidarność w konformizm, a sprzeciw w postawę uniku.

Istotą konformizmu jest odmowa uczestnictwa, która zostaje zastąpiona przez pasywną akceptację tego, co dzieje się we wspólnocie. Jest to specyficzna forma zgody na rzeczywistość, której nie jest się w stanie zaakceptować w sumieniu, ale jednocześnie nie ma się dość odwagi, by się jej przeciwstawić²⁰. Osoba rezygnuje z bycia podmiotem działania społecznego i godzi się być jego przedmiotem, rezygnując tym samym z poszukiwania samospełnienia we wspólnocie. Wyobcowuje się więc ona wewnętrznie ze wspólnoty, poddaje się w sposób niewolniczy jej zewnętrznym regułom. Nie pojawia się sprzeciw ponieważ jednostka nie chce ryzykować narażenia własnego interesu dla dobra wspólnego.

Podobnie, postawą nieautentyczną jest postawa uniku. Zakłada ona, że jednostka nie interesuje się celami wspólnoty. O ile w konformizmie jednostka udaje akceptację przyjętych powszechnie celów, to w postawie uniku otwarcie manifestuje ona swój brak zainteresowania celami wspólnoty. Unik jest wycofaniem się, jest nieobecnością we wspólnocie. Wybieranie tej postawy może sugerować, że wspólnota nie żyje prawidłowo, gdyż nie daje ona możliwości uczestnictwa. Przyjmując postawę konformizmu osoba stara się zachowywać z zachowaniem pozorów, w postawie uniku zdaje się nie dbać o nie.

W przypadkach obu postaw, człowieka pozbawia się czegoś bardzo istotnego. Jest to ten dynamiczny rys uczestnictwa pojętego jako właściwość osoby, która pozwala jej spełniać czyny i autentycznie spełniać siebie, poprzez te czyny, we wspólnocie bytowania i działania z innymi²¹.

²⁰ Por. tamże, s. 249-250.

²¹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn* ..., Lublin 2000, TN KUL, s. 329.

BIBLIOGRAPHY

- CREPALDI, G.: *Jedność wspólnoty ludzkiej w nauczaniu społecznym kościoła*, „Społeczeństwo”, 2001, nr 6.
- Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*.
- KUNOWSKI, S. : *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 2004, Wydawnictwo Salezjańskie.
- MITEK, E., *Pedagogika dla teologów*, Opole 1996, Wydawnictwo Św. Krzyża.
- PIWOWARSKI, W. : *ABC Katolickiej Nauki Społecznej*, Pelplin 1993, Wydawnictwo Diecezjalne.
- RYBICKI, R.: *Wychowanie chrześcijańskie – wychowanie personalistyczne*, „Chrześcijanin w świecie”, 1983, nr 15.
- SPAEMANN, R. : *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Warszawa 2001, Oficyna Naukowa.
- SZYMCZAK, M. (red.): *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1998, PWN.
- ŚWIEŻAWSKI, S.: *Święty Tomasz na nowo odczytany*. Kraków 1983, Znak.
- WOJTYŁA, K.: *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, TN KUL.
- WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, TN KUL.
- WORONIECKI, J.: *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, Kraków 1961, Znak.

ČLOVEK VO SVETE BEZ ESENCIÍ

Dušan HRUŠKA

Pragmatizmus je odvážnym pokusom pret'ať gordické uzly, ktoré filozofia stáročia splietala (a niektoré z nich mali až ornamentálny charakter). Idey pragmatizmu chceli dláždiť novú cestu vo filozofii a tak vznikla opozícia voči tradičnej teórii poznania a voči tradičnej metafyzike. Postoje vyplývajúce z týchto presvedčení sa u pragmatistov nazývajú antireprezentacionalizmom a antifundacionalizmom. My, ľudské bytosti, nevieme celkom dobre vysvetliť ako funguje svet. Výpovede o svete sprostredkujeme v jazyku a vďaka vlastnej (osobnej, subjektívnej) skúsenosti. Opisujeme svet tak, ako ho vidíme my sami. S dôrazom na tieto presvedčenia môžeme tvrdiť, že základným zámerom pragmatizmu sa stáva rekonštrukcia tradične chápanej filozofie, pričom je zameraná na prehodnotenie európskych filozofických smerov s kladením dôrazu na človeka a jeho každodenný "praktický" život, či na užitočnosť jeho konaní v prospech vlastného dobra.

Richard Rorty (1931 - 2007) je v našom domácom filozofickom priestore synonymom spomínaného amerického filozofického smeru, teda pragmatizmu, avšak v jeho prípade ide o idey vytvárajúce nový variant tohto spôsobu uvažovania - novopragmatizmus. Jeho filozofický odkaz predstavuje obrovskú filozofickú šírku záujmov od metafyziky počínajúc, cez epistemológiu, sociálnu filozofiu, politickú filozofiu, filozofiu jazyka, filozofiu mysle, praktickú filozofiu (etiku) až k dejinám filozofie. V každej z týchto oblastí filozofovania prispel výraznou mierou k prehĺbeniu bádateľských iniciatív a k tomu všetkému to robil jemu vlastným, netradičným spôsobom vypovedania o uvádzaných problémoch. Zdá sa, že to najpodstatnejšie v jeho filozofickom dedičstve tvorí jedinečná snaha o premostenie a zjednotenie filozofických aktivít medzi americkou a kontinentálnou filozofiou. Práve vďaka týmto snahám, ktoré sú ukotvené v množstve jeho prác mu nemôžeme uprieť jeho široký intelektuálny rozmer a jeho dôkladné znalosti dejín filozofie. Jeho filozofické učenie je vari najprovokatívnejšie, ale zároveň aj najkonfliktnejšie spomedzi všetkých postmodernistov, medzi ktorých nepochybne patrí, aj keď sa k ním sám nikdy nezaraďoval.

Od Rortyho som si istý čas držal kritický odstup aj vďaka jeho vyjadreniam ako napr.: Nietzsche a Heidegger sú ako politickí myslitelia irelevantní (domnievam sa, že analýza (aj) ich antidemokratických postojov je naopak relevantná); idea Boha je pre nás nepotrebná a skôr škodlivá; a aj pre jeho, z môjho hľadiska čiastočne konfúzny, pojem užitočnosti, ktorý je

v centre pragmatizmu. V príspevku sa budem sústrediť predovšetkým na niektoré aspekty z Rortyho eseje *Veda ako solidarita a Kontingencia liberálneho spoločstva*, ktoré vyšli v zborníku prekladov *Za zrkadlom moderny* v roku 1991; z výberu Rortyho textov a esejí *Filozofické orchidey*, ktoré vydalo vydateľstvo Kalligram v roku 2006; a nakoniec z rozhovorov so samotným Rortym, ktoré vyšli v revue *Kritika & Kontext* v roku 2007, teda v roku Rortyho smrti.

„Pragmatický“ úvod a späť k Platonovi

Pragmatizmus je filozofickou reakciou na dva zásadné javy: novú vedeckú paradigmu, predovšetkým Darwinovu evolučnú teóriu a demokraciu. Pragmatisti si všimli, že filozofia je únavným a nekonečným striedaním svojich dualizmov, najmä idealizmu a realizmu. Tradičná filozofia podľa nich vytvára problémy, ktoré vzápätí ani nedokáže riešiť, ba sama vytvára protiklady, ktoré potom s problémami harmonizuje. Aby sme snahám pragmatistov porozumeli, musíme sa vrátiť k Platonovi, ktorý definoval problémy celej západnej filozofie tým, že ju stotožnil s metafyzikou. Platonova metafyzika je založená na dualite a na tom, že filozofiu chápe ako nadčasovú, večnú tému: metafyzika sa zaoberá skúmaním večnej pravdy, ktorá je prístupná každému, kedykoľvek a kedykoľvek. K Platonovi ešte jedna poznámka: pri pôvode slova platonický sa zvyknú používať dva výklady. Ten prvý vychádza zo základného Platonovho rozdelenia na svet ideí, dokonalých a večných substancií, a ich nedokonalých, dočasných, pozemských reprezentácií (všeobecná idea stromu a jej pozemské, hynúce reprezentácie). Platonická láska tak znamená niečo ideálne, večné a netelesné. Druhý výklad sa týka Platonovho politického myslenia: platonický v tomto zmysle znamená utopický, odsúdený na neúspech, neuskutočniteľný. Nás v súvislosti s pragmatizmom zaujímajú obidva kontexty platonizmu: *filozofický dualizmus* i *politický utopizmus*.

Rorty sympatizuje s niektorými Heideggerovými tvrdenia, predovšetkým však s tým, že dejiny západnej metafyziky boli len dejinami platonizmu. Rorty to vníma ako snahu o únik z času do večnosti, hľadanie večných právd, ktoré by svoj obsah nemeni ani v budúcnosti. Boli by trvalé, večné, nemenné. Rorty ako dôsledný antifundacionalista je presvedčený o tom, že „neexistuje žiadna univerzálna vnútorná podstata, spoločná všetkým, ktorá by bola univerzálnym základom a ktorú by bolo možné filozoficky analyzovať.“¹ Ako náhradu za upustenie od takéhoto spôsobu uvažovania, či hľadania odpovedí na takto kladené otázky ponúka Rorty obrat k jazyku a poukázanie na jeho hranice vypovedania o svete - preto prirodzeným vyúsetním jeho snáh je snaha viesť dialóg, snaha konverzovať, hľadať

¹ RORTY, R.: „Pragmatizmus je politický skrz-naskrz.“ In: *Filozofické orchidey*. Prel. E. Hábová. Bratislava: Kalligram 2006, s. 17.

v živote človeka konsenzus, nie večné a nemenné pravdy. V tejto súvislosti pragmatisti poukazujú na existenciu rozličných diskurzov, komunikačných praktík, rozličných jazykov, ako aj plurality slovníkov, pričom v každej dobe môže byť v popredí iný slovník (existenciu jediného platného, univerzálne slovníka striktne odmietajú).

Pri snahe o hľadanie esencie niečoho konkrétneho vo svete sa pragmatisti odvolávajú na našu schopnosť, resp. neschopnosť obsiahnuť svet v pojmoch, ktoré sú nám v jazyku k dispozícii. Podľa Rortyho svet k nám neprehovára, ale vo svete sme my tí, ktorí o niečom vypovedáme, hovoríme. Ak sme vybavení jazykom, vtedy môže byť svet príčinou našich úsudkov, výpovedí, opisov. Svet nám sám za (zo) seba nikdy neponúkne jazyk, ktorým by sme mali hovoriť. To sa môže udiť jedine vo vzájomnej interakcii v spoločensťve ľudí. Ani pochopenie toho, že svet nám sám neponúka, ktorú jazykovú hru máme hrať nám nedáva priestor pre presvedčenie, že arbitrárny výber našich jazykových hier vychádza z akejsi "podstaty v nás". Naše snahy hľadať impulzy pre chápanie sveta, alebo nás samých v rovine hľadania vnútornej prirodzenosti - esencie je podľa pragmatistov nesprávne. Je nutné upustiť od predstáv, že môžeme byť v súlade so svetom, či mať nejakú podstatu nášho ja, aby sme upustili od tradičného spôsobu uvažovania, strnulosti v tradičných metafyzických konceptoch. Rorty naďalej zotrváva v kontexte jazyka a píše: „Keby sme sa však dokázali niekedy zmieriť s predstavou, že väčšina skutočnosti je k našim popisom reality indiferentná, a že ľudské ja sa používaním slovníka vytvára a nie sa prostredníctvom neho adekvátne vyjadruje, potom by sme konečne mohli prijať tú pravdivú romantickú myšlienku, že pravda sa skôr vytvára, než objavuje. Na tomto tvrdení je pravdivé práve to, že *jazyky* sa skôr vytvárajú, než objavujú, a že pravda je vlastnosťou jazykových entít – viet.“²

Ak sa vrátíme k dvom hlavným impulzom pragmatizmu, k Darwinovi a demokracii, môžeme si všimnúť, že prvý je vedeckým a druhý politickým podnetom. Pragmatizmus kategoricky odmieta filozofiu ako nadčasovú disciplínu a zaujíma ho naopak ľudské tu a teraz, aktuálny stav spoločnosti, kultúry a názorov v smerovaní odniekiaľ niekam. To je poučenie z Darwina, z jeho koncepcie človeka ako neustále sa vyvíjajúceho biologického tvora a z jeho koncepcie evolúcie ako neukončeného procesu, ktorý nemá stanovený cieľ ani časový koniec. Naše hodnoty, vedecké poznatky i spoločenské zriadenie teda nemajú nijaký objektívny, mimočasový pôvod alebo predlohu: sme len tým, čo zo seba urobíme. Čo sa týka demokracie, pragmatizmus reaguje na odveký problém filozofov: ak je pravda jedna, ako ju potom zladit' so slobodou jednotlivcov na vlastný názor, pohľad a vkus?

² RORTY, R.: „Nahodilost jazyka.“ In: *Nahodilost, ironie, solidarita*. Prel. Pavel Toman. Praha: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy 1996, s. 7.

Ako inak sa má filozof, majiteľ pravdy, pozerat' na úbohé stádo nevedomých, ak nie ako na zatratencov? Nemal by ich v mene pravdy priviesť – prinútiť – k jedinej správnej pravde? Ak je pravda len jedna, potom sa nutne v spore dvoch koncepcií minimálne jedna z nich mýli; ak je len jedno náboženstvo pravé, potom musia byť všetky ostatné falošné (takáto pozícia by asi nebola tou najlepšou štartovacou pozíciou pre ekumenizmus).

Pragmatizmus je dôsledným popretím všetkých Platonových koncepcií a vôbec celej filozofickej tradície. Odmietá ideu pravdy ako korešpondencie nášho vedenia so skutočnosťou, odmieta všetky dualizmy, odmieta predstavu akejkolvek skutočnosti, ku ktorej by smerovalo naše poznávanie, odmieta rozdiel medzi vedou a umením, objektívnym a subjektívnym, odmieta úlohu filozofie ako poznávania a prinášania nových poznatkov, a napokon odmieta i pojmy večnosti či Boha. Inými slovami, pragmatizmus odmieta celú metafyzickú tradíciu. Je to šokujúce i odvážne, na druhej strane to ilustruje radikálnosť filozofie vo vzťahu k svojim problémom a krízam. Rorty naozaj vníma dejiny metafyziky ako našu snahu nájsť čosi vznešené, veľkolepé (ba väčšie ako my sami) - nech je to už čokoľvek, či je to Boh, Pravda, Rozum, Skutočnosť a pod. Je to naša snaha, neodškriepiteľná metafyzická potreba hľadať niečo, čo by, povedané Rortyho slovami, *stálo na našej strane*. Mnohé významné postavy z dejín filozofie hľadali takto pevný bod. Darwin však napr. radikálne upúšťa od takýchto ambícií a tvrdí, že sme tu celkom sami a to, čo nás odlišuje od ostatných zvierat je jedine naša schopnosť predstáv, naša schopnosť konať vďaka tomu v súlade s vlastnými nádejami, usilovanie sa o vlastné sebazdokonaľovanie. Rortymu je tento spôsob uvažovania vlastný a ak má hovoriť o nejakej kresťanskej idey, tak tvrdí, že by sme mali postupne prekročiť domnienku primárnej väzby človek k Bohu a nahradiť ju väzbou človek k človeku a takto dôjsť až k sebapoznaniu, či seba pochopeniu. „Metafyzici ako Platon sú presvedčení, že pochopenie prírodného poriadku vecí, preniknutie cez jav ku skutočnosti môžu priniesť človeku blaženosť - isté šťastie, ktoré zvieratá nepoznajú a ktoré vyplýva z vedomia, že čosi, čo má zásadný význam pre ľudí, má zásadný význam aj pre vesmír.“³

Rorty filozofiu vníma ako praktický nástroj pre svoju dobu. Jej hlavný význam vidí v prepojení starého náhľadu s novým, tak ako musel Kant reagovať na Newtona. Namiesto hľadania jedinej pravdy navrhuje konsenzus, pričom kritériom našich teórií nebude pravda, ale užitočnosť (pravdivosť). Naším cieľom je hľadať také modely opisu sveta a spoločenského zriadenia, ktoré pre nás budú užitočné. Konverzácia (ako významný pojem Rortyho filozofie) je tou cestou, ktorá môže dopomôcť

³ RORTY, R.: „Spinoza, pragmatizmus a láska k múdrosti.“ In: *Filozofické orchidey*. Prel. E. Hábová. Bratislava: Kalligram 2006, s. 132.

k samotnému konsenzu. Mohlo by sa navonok zdať, že ide len o nejaký rozhovor niekoho s niekým. V konečnom dôsledku - tak ako to chápu pragmatisti - je to skôr dokonalejšia forma rozhovoru, je to druh komunikácie, ktorá vytvára široký priestor pre uplatnenie ďalších elementov a aspektov každodenného života človeka. Mohlo by sa zdať, že konverzácia je priestorom, v ktorom môže často dochádzať k nepochopeniu, či ku konfliktom, avšak nie v Rortyho definovaní tohto spôsobu prístupu k vzájomnému porozumeniu. Pre Rortyho konverzácia „by nemala byť nejakým konfrontačným žánrom, ktorý by mal slúžiť k vyvolávaniu či riešeniu konfliktov, ale mala by byť nápomocná akýmkoľvek konfliktom predísť.“⁴

Čaro takto chápanej, či dokonca takto praktizovanej konverzácie je hlavne v tom, že bude vychádzať predovšetkým z ľudských túžob, prianí a potrieb - môžeme ju vnímať ako hlas ľudstva, hlas konkrétneho sociálneho a slobodného spoločenstva. Rorty sa pomerne nepriamo dotýka tej skutočnosti, ktorá vytvára „dohodu o tom, čo treba urobiť, aby ľudia dosiahli konsenzus.“⁵ Teodor Münz vo svojej knihe *Hľadanie skutočnosti* píše, že „táto dohoda bude pre jej tvorcov dozaista mlčky pravdivá a skutočná, bude tvrdiť, že je to tak a nie inak, bude intersubjektívna, nezávislá od ich ľubovôle, no aj podmienená ich subjektívnosťou, po čase diskutabilná a korigovateľná, bude nahradená inou, čiže bude vykazovať všetky znaky hľadania a nachádzania pravdy a skutočnosti“.⁶ K čomu to všetko nakoniec dospeje? K preferencii jedného tvrdenia, lebo je to praktické a užitočné, k výberu toho vypovedania o skutočnosti, ktoré je najsilnejšie a najlepšie. Táto skutočnosť teda nemôže byť nezávislá, náhodná, či nepodmienená (minimálne preto, že sa na jej tvorbe zúčastňuje množstvo jej tvorcov).

Dva princípy pragmatizmu

Z dvoch impulzov pragmatizmu – Darwina a demokracie – vyplývajú jeho dve zásadné charakteristiky: prihlásenie sa k demokracii a etike a zároveň odmietanie ich večnej či nevyhnutnej povahy. Rorty to pomenúva tak, že sa nazýva *liberálnym ironikom*. Podľa toho zaujíma postoj k celej filozofickej tradícii: na jednej strane sa priateli s Nietzsche, Heideggerom, Derridom a Foucaultom najmä preto, lebo ich vníma ako ironikov, na druhej strane ich odmieta preto, lebo to sú do istej miery *elitári* – odmietajú demokraciu, pretože tá prekáža uskutočneniu ich vyšších ideálov. Priateli sa

⁴ MAYEROVÁ, K.: „Rorty a fikcia lásky k múdrosti.“ In: *Realita a fikcia*. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie v rámci 9. výročného stretnutia SFZ pri SAV. Eds. Róbert Karul a Matúš Porubjak. Bratislava 2009, s. 72.

⁵ RORTY, R.: „Relativizmus: nachádzať a vytvárať.“ In: *Filozofia*, r. 52, Bratislava 1997, č. 6, s. 398.

⁶ MÜNZ, T.: *Hľadanie skutočnosti*. Bratislava: Kalligram 2008, s. 41.

s Habermasom preto, lebo si rovnako cení demokraciu, ale nesúhlasí s ním v tom, že demokracia má v sebe istú nevyhnutnosť, podstatu. Rorty má demokraciu rád, ale vníma ju ako šťastnú náhodu, ktorú môže nahradiť ešte niečo lepšie. Oceňuje teda filozofov, ktorí pomáhali deštruovať Platonovu metafyziku buď tým, že filozofiu chápali ako záležitosť doby a nie večnosti podobne ako Hegel, alebo tým, že deštruovali jej dualizmy podobne ako Wittgenstein. Taktiež oceňuje filozofov, ktorí majú radi demokraciu, a ktorí súhlasia s tým, že naším cieľom je znižovanie utrpenia. Toto Rortyho demokraticko-humanistické presvedčenie nie je samozrejmé, pretože vo filozofii jestvuje silná antidemokratická a totalitná tradícia. Ide tu práve o elitárov, o Nietzscheho spor o posledného človeka a platonsky neúspešný utopizmus: Marx, Heidegger, Nietzsche, Foucault či Derrida nebudú súhlasiť s demokraciou, teda nedajú prednosť nenásiliu pred utópiou, ale budú trvať na svojich ideáloch aj za cenu utrpenia.

Pravda ako pravdivosť

Rortyho výber štúdií v publikácii *Filozofické orchidey* je písaný anglosasky jasne a zrozumiteľne. Rorty v nej naplňuje zásady pragmatistov: predovšetkým reinterpretovať jazyk tradície tak, aby ho zladil s vedomím a potrebami súčasnosti. V tomto zmysle je väčšina textov komentárom k dejinám filozofie s cieľom o akúsi apológiu pragmatizmu. Rortymu sa podarilo uviesť pragmatizmus ako koherentnú filozofiu a systematizovať ju v oblastiach etiky, vedy, gnozeológie i politiky. Z modernej filozofie ho inšpirovali najmä traja filozofi: Wittgenstein, Heidegger a Dewey. Z 19. storočia najmä Hegel a Nietzsche. A, pochopiteľne jeho pragmatický predchodcovia, okrem Deweyho aj Pierce, Davidson, či James.

V takto definovanej dejinnej optike Rorty nerezignuje na pravdu (a pravdu o človeku), pravdu vníma skôr ako *pravdivosť*, čo znamená, že aplikuje princíp pravdy nie ako poznania, ale *pravdy ako konsenzu*. Usilovne hľadá rozpory a nekonzistentnosti klasickej filozofie, a keď úspešne spochybní nejakú tézu, prichádza jeho známa a slávna formulácia *namiesto toho navrhujem...* Rorty teda nedokazuje, že má pravdu, alebo že má k pravde bližšie, ale predkladá svoj návrh na schválenie. Okrem nesporne dôležitého príspevku k (demokratickému) diskurzu je v tejto súvislosti sympatická aj jeho pokora, trpezlivosť a snaha o jasnosť - poctivé kladenie námietok a zdvorilé citovanie svojich odporcov. Rovnako sympatická je aj jeho formulácia „my pragmatisti“.

Na druhej strane jeho veľkodušnosť k oponentom miestami pripomína nebezpečnú benevolenciu a laxnosť, keď nepriateľov demokracie prijíma ako filozofických spojencov a medzi *neironikmi* a *neliberálmi* často nijako zvlášť nerozlišuje. Jeho štýl myslenia i písania poctivo kopíruje hlavné rysy pragmatizmu (a, domnievam sa, aj Rortyho osobné vlastnosti, o čom sa

zmienim neskôr) a odhaľuje tým aj jeho slabiny. Rortymu sa najčastejšie vyčíta práve istá naivita voči nepriateľom demokracie a z toho vyplývajúca neschopnosť demokraciu prinajmenšom brániť.

Praktický (ne-esencialistický) prínos pragmatizmu

Rorty uspel v etablovaní pragmatizmu ako koherentnej filozofie.

V prvom rade za podnetný pokladám pragmatizmus ako užitočný postoj vo verejných záležitostiach – pragmatistami formovaná praktická etika je v mnohých situáciách *užitejšia* a *použiteľnejšia* ako špekulatívna filozofia (ak uvidíme topiaceho sa človeka, nebudeme uvažovať o povahe jeho reálnosti, ale zachránime ho).

Čo sa týka ich teoretického statusu, aj na pragmatizmus možno nazerať ako na metodológiu a stratégiu poznávania než na monolitický, uzatvorený systém poznatkov, ktorý je otvorený voči kritike a otvára priestor pre kritické analýzy. Na rozdiel od chápania filozofie ako systému Dewey vyzdvihuje filozofiu ako metódu – píše, že existuje však aj úsilie o artikuláciu koncepcie filozofie ako metódy - systému len v tom zmysle, že je takým usporiadaním problémov a ideí, ktoré podporujú ďalší výskum ako aj kritiku a konštruktívnu interpretáciu mnohých životných problémov. Toto smeruje k filozofii, ktorá, povedané opäť s Dewey, bude skôr inštrumentálna než definitívna...

Pragmatistický projekt *rekonštrukcie* filozofie sa netýka len jej vonkajších - širšie ponímaných sociálnych, kultúrnych i politických - väzieb a funkcií, ale aj jej *vnútra*, t.j. aj toho, o *čom a ako filozofujeme*, čo je vôbec hodné filozofickej pozornosti. Pragmatizmus nanovo formuluje viaceré tradičné problémy filozofie, a to ontológie, epistemológie, etiky a ďalších disciplín; poznanie napr. tematizuje ako súčasť životných činností, a nie ako vytrhnuté z komplexu iných činností, čo má za následok, že človek nie je redukovaný na poznávací subjekt, ale je chápaný ako súčasť svojej konkrétnej životnej situácie. Takéto protidualistické chápanie subjektu a objektu a akcentovanie konkrétnej situovanosti subjektu (človeka) vo svete umožňuje hovoriť o istej deweyovskej *ontológii situácie*.

Vo všeobecnosti sa dá povedať, že predstavitelia pragmatizmu sa usilujú v rámci *obratu k životu* o rozvíjanie nových teórií, nových diskurzov a epistemologických stratégií. Stručne povedané: usilujú sa o rekonštrukciu celej budovy filozofie. V tomto zmysle sa pragmatisti odvracajú od profesionálnych filozofov, od abstrakcie a nedostatočnosti, od verbálnych riešení, a od zlých a priori dôvodov, od fixovaných princípov, zatvorených systémov a obracajú sa ku konkrétnostiam, k reálnemu životu, k faktom, k činnosti a k moci. Skrátka, pragmatisti pokladajú poznanie a teóriu za *inštrument*, za efektívny prostriedok vedúci k vyšším cieľom: k *dobrému životu*. Najdôležitejšia úloha filozofie podľa nich nespočíva v púhych diskusiách

o význame pojmov a kategórií (či vzťahov medzi nimi), preto pragmatizmus chce nahradiť akademické dišputy poznaním konkrétnych problémov individuálnych ľudských bytostí alebo sociálnych skupín, a to predovšetkým s cieľom zlepšiť ich sociálne podmienky.

Rorty filozofiu nevníma ako disciplínu, ktorá sa dotýka skutočnej povahy vecí, ktorá sa usiluje o hľadanie absolútnej pravdy, či o hľadanie prapodstaty sveta, alebo ako disciplínu, ktorá by vôbec mohla prispieť k odstráneniu nepoznaného vzhľadom na skutočnú povahu vecí a pod. Akonáhle pripustíme, že prvou filozofiou sa stali metafyzika a epistemológia, nedostaneme sa zo začarovaného kruhu von, ustrnieme v metafyzike a naše snahy budú korešpondovať s našimi túžbami po absolutizovaní sveta a vecí v ňom. Rorty zdôrazňuje potrebu filozofie najmä v jej etickom rozmere, kde dôraz bude kladený na človeka a jeho potreby, šťastie, či dobro. Filozofia by nemala slúžiť ako nástroj na dosahovanie absolútnych právd - takéto presvedčenia o úlohe filozofie sú zakotvené v našom tradičnom, metafyzikou a tradíciou ovplyvnenom, postoji. Novopragmatizmus ako inovačný filozofický postoj priam vyzýva a bytostne provokuje k zmene názorov na opodstatnenosť a zmysluplnosť doteraz kladených otázok. Prvým krokom je prekonanie tradičnej metafyziky a taktiež dôraz na nevyhnutnú potrebu vzdelávania ľudí, pretože jedine vzdelaní ľudia, podľa Rortyho, budú schopní odvrhnúť *metafyzický rebrík*. Dewey, na ktorého sa Rorty často odvoláva poznamenáva, že „metafyzika je náhrada za zvyklosť ako zdroj a zábezpeka vyšších mravných a spoločenských hodnôt - to je vedúca téma európskej klasickej filozofie, ako ju vyvinuli Platon a Aristoteles...“⁷ a od toho je potrebné v súčasnom filozofovaní upustiť.

Ústrednou témou Rortyho filozofovania je kritika presvedčenia, že ľudia budú konať morálnejšie a premýšľať racionálnejšie a ich poznanie bude bližšie k pravde vtedy, ak budú mať k dispozícii správnu teóriu o tom, čo znamenajú *poznanie*, *racionalita*, *dobro*. Jedným z dôsledkov stotožnenia poznania a metódy bolo rozdelenie akademických disciplín na vedu a humanistiku. Veda, prostredníctvom svojej metódy, nám sprostredkuje poznanie o faktoch a humanistika k nemu pridáva hodnoty. Práve toto delenie na fakty a hodnoty sa stáva terčom Rortyho kritiky. Každé takéto delenie vyžaduje (resp. predpokladá) kritériá, ktoré sú objektívne a nezávislé, a také kritériá, poznamenáva Rorty, neexistujú. Slová *poznanie* a *pravda* sú iba komplimenty tým našim vieram a presvedčeniam, ktoré pokladáme za zdôvodnené. Zmyslom Rortyho úsilia o naznačenie a ukázanie nejasnosti hraníc medzi vedou a humanistikou spočíva v snahe o *nabradenie objektivity solidaritou*. Predstavu *poznania ako reprezentácie* nahrádza predstavou *poznania*

⁷ DEWEY, J.: „Rekonštrukcia vo filozofii.“ In: *Antológia z diel filozofov. Pragmatizmus, realizmus, fenomenológia, existencializmus*. Zostavili: J. Bodnár, J. Patočka, E. Vársosová. Bratislava: Epona 1969, s. 93.

ako *participácie*. Definíciu pravdy ako zhody *reprezentácie so skutočnosťou* nahrádza definíciou pravdy ako *nenásilnej zhody medzi poznávajúcimi ľuďmi*.

To, čo Rorty nazýva pragmatizmom alebo filozofickou terapiou, nazývajú jeho kritici relativizmom. Relativizmus chápu ako presvedčenie, že každá pravda je rovnako dobrá ako ktorákoľvek iná, keďže neexistujú žiadne kritériá. Toto však nie je Rortyho pozícia. Rorty sa nedomnieva, že neexistujú nijaké kritériá, domnieva sa len, že ich nie je možné vždy explicitne formulovať takým spôsobom, ktorý platí pre každého vždy a všade. Kritériá sú prítomné v normách každodenného života, v našich praktikách a poznávacích stratégiách, a nie vo forme teórií. Ako v tejto súvislosti hovorí Rorty: „...naše poznanie je záležitosťou opisov vhodných pre naše súčasné sociálne ciele“.⁸

Myslím, že to je *dobrá* východisková pozícia pre pokračujúci dialóg medzi ľuďmi rôznych náboženských denominácií a kultúr zvlášť pre to, aby sme čo najviac eliminovali situácie, kedy budeme musieť (opäť) brániť (svoju) slobodu pred atakmi tých, ktorí vedia (a vždy vedeli) ako sa to má mať s človekom a ako má (raz a navždy) vyzerat' náš spoločný svet.

Rorty namiesto toho navrhuje, v tomto prípade zdôrazňuje, potrebu *postmetafyzickej kultúry*. Tú vníma predovšetkým ako „básnickú kultúru, v ktorej niet miesta pre imperatív spoločný pre náboženstvo a metafyziku. Primárne sa zdôrazňuje hľadanie ahistorickej, transkultúrnej formy pre myslenie, ktorá je nezávislá od miesta a času“.⁹ Mala by to byť predovšetkým kultúra, ktorej dominantnou otázkou bude otázka ľudského šťastia a akékoľvek problémy, či otázky bytia budú súvisieť s formovaním ľudského života a nie s hľadaním podstaty (esencie) čohokoľvek. V konečnom dôsledku všetky takéto snahy o poznanie pravej podstaty vecí smerujú k otázkam Boha ako nejakého garanta a sprostredkovateľa skutočného poznania. Človek dnešnej doby nepotrebuje absolútne pravdy a poznať vlastnú podstatu, či zmysel vecí pre lepšiu vlastnú orientáciu vo svete. Nepotrebuje pravidlá, schémy, vzorce, v ktorých by našiel odraz vlastného života. Potrebuje porozumenie, zvýraznenie jeho kultúrnych zvyklostí, ba aj tradíciu ako jednu z možných nástrojov pre dosahovanie vlastných cieľov. „Ciele človeka sa v pluralitnom svete menia, nehľadáme absolútne pravdy, ba ani sa nesnažíme pripisovať nepochopiteľné Božej nevyspytateľnosti či náboženským výkladom sveta, odvolávajúcim sa na základ všetkého jestvujúceho -

⁸ RORTY, R.: „Svet bez substancí a esencií.“ In: *Filozofické orbidey*. Prel. E. Hábová. Bratislava: Kalligram, s. 78.

⁹ RORTY, R.: „Toward a Postmetaphysical Culture.“ In: *Take care of freedom and truth will take care of itself*. Interviews with Richard Rorty. California: Stanford University Press 2006, s. 46.

Boha.“¹⁰ Otázkou je, do akej miery je takáto dezilúzia „užitočná“, či do akej miery dokáže človeka uspokojiť, ba dokonca robiť ho šťastným.

Musíme si však uvedomiť, že medzi nami, napriek akejkoľvek filozofii, zostávajú ľudia, ktorým hľadanie podstaty a hlbšieho zmyslu vecí prináša pokoj a vieru v niečo nadčasové (Platonsky večné), ale sú tu aj ľudia, ktorým tieto otázky neprinášajú žiaden úžitok, ba dokonca môžu zahmlievať ich snahu prenikat' k sebe samým, ale musíme brať na vedomie aj tých, ktorým tieto spory pripadajú nezmyselné...

Nášmu súčasnému svetu chýba predovšetkým porozumie, schopnosť cítiť si ľudskosť iného ako svoju vlastnú a v neposlednom rade láska v zmysle solidarity. Rortyho odkaz pre človeka zostáva (aj) v tomto zmysle veľmi dôležitý.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- DEWEY, J.: „Rekonštrukcia vo filozofii.“ In: *Antológia z diel filozofov. Pragmatizmus, realizmus, fenomenológia, existencializmus*. Zostavili: J. Bodnár, J. Patočka, E. Városová. Bratislava: Epocha 1969.
- MAYEROVÁ, K.: „Rorty a fikcia lásky k múdrosti.“ In: *Realita a fikcia*. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie v rámci 9. výročného stretnutia SFZ pri SAV. Eds. Róbert Karul a Matúš Porubjak. Bratislava 2009.
- MÜNZ, T.: *Hľadanie skutočnosti*. Bratislava: Kalligram 2008.
- RORTY, R.: *Filozofické orchidey*. Prel. L. Hábová. Bratislava: Kalligram 2006.
- RORTY, R.: „Nahodilost jazyka.“ In: *Nahodilost, ironie, solidarita*. Prel. Pavel Toman. Praha: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy 1996.
- RORTY, R.: „Relativizmus: nachádzať a vytvárať.“ In: *Filozofia*, r. 52, Bratislava 1997, č. 6.
- RORTY, R.: „Toward a Postmetaphysical Culture.“ In: *Take care of freedom and truth will take care of itself*. Interviews with Richard Rorty. California: Stanford University Press 2006.
- TÖRÖKOVÁ, K.: „Rorty - postmetafyzická kultúra a hodnoty.“ In: *Personálna obnova humanity na prahu 21. storočia*. Zborník príspevkov z konferencie s medzinárodnou účasťou konanej na Univerzite Konštantína filozofia v Nitre v dňoch 17. - 18. apríla 2008. Ed. M. Klobušická, M. Jozek. Nitra 2009.

¹⁰ TÖRÖKOVÁ, K.: „Rorty - postmetafyzická kultúra a hodnoty.“ In: *Personálna obnova humanity na prahu 21. storočia*. Zborník príspevkov z konferencie s medzinárodnou účasťou konanej na Univerzite Konštantína filozofia v Nitre v dňoch 17. - 18. apríla 2008. Ed. M. Klobušická, M. Jozek. Nitra 2009, s. 290.

PROBLÉM MOCI V INTERPERSONÁLNYCH VZŤAHOCH

Radovan ŠOLTÉS

Keď sa dva roky pred smrťou opýtali svetoznámeho amerického psychológa Abrahama Maslowa, čo by povedal mladému sebaaktualizujúcemu psychológovi, ktorý by chcel spoznať najdôležitejšiu vec, ktorú by mohol riešiť v súčasnej dobe sociálnej krízy, odpovedal: „*Povedal by som mu, aby pracoval na probléme agresivity a hostility... Kráti sa čas. Základný kameň porozumenia diablovi, ktorý môže zničiť našu spoločnosť, spočíva v tomto porozumení.*“¹

Problém agresivity a moci je úzko previazaný s dejinami človeka a je zrejmé, že ostane problémom aj pre nasledujúce generácie. pri analýze tohto fenoménu sa nám ponúka niekoľko prístupov, ktoré môžu poukázať na rozličné aspekty súvisiace s túžbou človeka po moci. Či už ide o psychologickú, sociologickú, filozofickú alebo teologickú analýzu. Zdá sa, že všetky prístupy sa musia navzájom dopĺňať.

V našom exkurze sa pokúsime poukázať na tento problém cez dialogický prístup, ktorý odhaľuje fenomén moci vo vzájomných vzťahoch v otvorenej, ale aj v rafinovane skrytej forme. Korene túžby po moci vyplývajú prevažne zo strachu a z vlastníckeho postoja k druhým. Človek, ktorý trpí strachom o to, čo *má*, sa bude snažiť mocou *zaisťiť* svoje *istoty* a vzťahy tým, že vnucuje druhým vopred pripravenú schému vzťahu. Iba vo vzťahoch, v ktorých môže dominovať a podrobovať si okolie, nachádza istotu. Je veľmi typické, že títo ľudia sa snažia ovládnuť silou tých, ktorých považujú za slabších, alebo manipuláciou tých, ktorí sa zdajú byť silnejší. Zdá sa, že protiklad *moci* a *bezmocnosti* je v túžbe po ovládaní hlavným dynamizujúcim prvkom. Mocenské postoje sa prejavujú v celom horizonte vzťahov voči druhým; či už ide o moc v partnerských vzťahoch, v postojoch vyplývajúcich zo spoločenského postavenia, ale aj v spoločenských štruktúrach, ktoré vytvárajú záujmovo zomknutú skupinu, ktorá do svojich mocenských ambícií vtáhuje ďalšie neuvažujúce alebo zastrašené, či zištné osoby.²

Rovnako je moc účinným nástrojom každého systému, ktorý vplýva na jednotlivcov. Aj keď každý systém riadi istá skupina ľudí, v konečnom dôsledku aj oni sa stávajú iba jeho nástrojom. Systém je preto vždy spojený s mocou a moc potrebuje systém, v ktorom sa môže realizovať.

¹ Porov. HALL, C. S.; LINDZEY, G.: *Psychológia osobnosti*. Bratislava : SPN, 1999, s. 162.

² Porov. POLÁKOVÁ, J.: *Smysl dialógu*. Praha : Vyšehrad, 2008, s. 15.

Rozhodujúcim je cieľ, ktorý nepozná jednotlivé osoby, len ich výkon. Každý systém je tak ľahkou cestou, cez ktorú je možné dosiahnuť vytýčený cieľ, pretože sa môže vyhnúť dialogickému diskurzu, ktorý je pre systém irelevantný.

Moc v partnerských vzťahoch

Moc je pochopiteľne prepojená s egocentrickým postojom človeka, ktorý sa neuspokojuje s prítomnosťou druhého, kým ho nevlastní vo svojej moci. Celá námaha po zmocnení sa druhého môže vychádzať z vlastníckej túžby po *splynutí s druhým*, ktorú si mylne zamieňa za lásku. Utvrdzovanie sa v omyle vychádza z prekrúteného chápania hodnoty druhého, ktorej sa nedá zmocniť tak, ako sa zmocňujeme vecí.

Erich Fromm túto smutnú snahu zmocniť sa tajomstva druhého nazýva „zúfalou cestou“: „*Znamená to mať úplnú moc nad iným človekom; moc, ktorá ho núti robiť, čo chceme, cítiť, čo chceme, myslieť, čo chceme; ktorá ho premieňa na vec, na našu vec, na náš majetok.*“³ Riadime sa vlastnou predstavou o tom druhom; kým by mal ten druhý byť, ako by sa mal správať, aké zvyky a spôsoby by si mal osvojiť, akým spôsobom by si nás mal vážiť.

Je typické, že vlastnícky prístup k druhému je poznačený *žiarlivosťou* vládnuceho človeka. Praje si mať druhú bytosť pre seba a preto je žiarlivý na tých, ktorí chcú rovnako *mať* druhého.⁴ Podobne uvažuje Lacroix, keď žiarlivosť prirovnáva k dobyvačnej láske postavenej na vlastníckom princípe: „*Žiarlivosť redukuje lásku na žiadostivosť: na žiadostivosť vlastniť, na vôľu k vlastníctvu – a to výhradnému.*“⁵ Dochádza k redukcii druhého na vec, ktorú možno ovládnuť.⁶

Žiarlivosť pramení aj zo strachu pred stratou „zdroja“ vlastnej príjmnosti. Ako hovorí Florenskij: „*V žiarlivosti je často viac samolúbosti než lásky.*“⁷ Žiarlivý človek sa nebojí ani tak o druhého, ako skôr o seba, že zostane nedocenený a sám. To je jeden rozmer žiarlivosti, ktorý stavia *Ja* do popredia a nastupuje obava zo straty šťastia a zo snahy ho udržať.⁸ Nedokáže sa tešiť z radosti druhého. Neznesie, ak je jeho partner viac uznávaný, obľúbený alebo prijímaný ako on sám. Nemá rád, ak nie je

³ FROMM, E.: *Umění milovat.* : Nakladatelství Josefa Šimona, 1997, s. 35.

⁴ Porov. FROMM, E.: *Mít nebo být?* Praha : Naše vojsko, 1994, s. 90.

⁵ LACROIX, J.: *Smysl člověka.* Praha : Vyšehrad, 1970, s. 204.

⁶ V tomto zmysle aj E. Mounier kritizuje manžela a otca ako vládca a recipročne aj skryté vlastnícke postoje ženy a jej zneužívania moci materstva. Porov. FULA, M.: *Žena a rodina v Mounierovom personalizme.* In: DANCÁK, P., HRUŠKA, D., REMBIERZ, M., ŠOLTĚS, R. (ed.): *Personalizmus a súčasnosť I.* Prešov: KFaR GTF PU, 2010, s. 312-320.

⁷ FLORENSKIJ, P.: *Sloup a opora pravdy.* Olomouc : Refugium, 2003, s. 393.

⁸ Porov. FLORENSKIJ, P.: *Sloup a opora pravdy,* s. 405.

centrom pozornosti. Druhý nie je vnímaný ako jedinečný vo svojej slobode, ale len ako objekt vôle, ako majetok, na ktorý sa vzťahujú vlastnícke práva.

Druhý aspekt žiarlivosti zdôrazňuje Ty druhého človeka a stavia ho na piedestál záujmu až do takej miery, že ho zväzuje vlastným názorom. Opäť sa môžeme inšpirovať myšlienkou ruského mysliteľa Florenského, ktorý opisuje tento typ žiarlivého myslenia následovne: „*Nech nezostupuje zo svojho piedestálu výlučnosti, osamelosti a vyvolenosti. Nič sa nestane, ak bude vyvolené Ty najvšednejšie v dave a pre dav. Pre Ja, pre voliaceho, musí byť práve Ty a nič iné než Ty [...] Ty sa musí vo vzťahu k Ja taktiež ako Ty správať a nie ako jedno z mnohých, musí chodiť s kráľovskou korunou na blave a nie v nočnom čepci [...] A čo ak to Ty nebude chcieť? Keď bude úporne svoju hodnosť a svoje vysoké postavenie, ktoré slobodne prijalo, porušovať? Pokiaľ povie „áno“ na ponuku novej podstaty, pokiaľ z ľahkomyselnosti alebo z tvrdohlavosti, alebo z nedostatku úprimnosti k svojmu vyššiemu osudu, ktoré takto prijal, svojím životom ukazuje, že Ja je preň ne-Ja, pokiaľ si praje byť Ty, ale nechce uznať Ja ako Ja, potom Ja nemôže a nesmie zostať bez protireakcie. A touto protireakciou je prejav žiarlivosti.*“⁹ V tomto postoji je zrejmalá manipulácia zo strany žiarlivého človeka s druhým, ktorého svojou žiarlivosťou zväzuje a izoluje od iných možností a vzťahov a degraduje ho na objekt seba-zafúbenosti žiarlivca.

Prináša to značné zadost'účinenie, ak nás považujú za ustanoviteľa, podľa ktorej sa musia riadiť iní ľudia. Vlastné názory, snahy, vlastná vôľa sú vodidlom pre správanie sa iných. Slastný pocit!¹⁰ Je to veľká chuť moci, ktorá má rada závislosť druhých od nás samých. Preto, ako hovorí Lévinas, neostáva iné, ako presvedčiť druhého o našej „nezištnosti“, aby neodhalil, „že to, čo nazývam božou vôľou, je iba maska, ktorú som si pristrojil názormi, ku ktorým som viazaný putom, akým sme viazaní k sebe samým, a že to je len pranie uplatniť svoju moc nad druhým tak, aby on vošiel do usporiadania, ktorého stredom som ja a za ktoré – ako som presvedčený, sám ručím.“¹¹

Druhého sa nemožno totálne zmocniť. Môžeme ho ovládnuť fyzicky, môžeme ho zničiť, ale jeho *tvár* presahuje zmyslové. V ovládaní sa ešte viac odcudzujeme. Tvár druhého odoláva moci a rozbieha každú formu, ktorá ju vymedzuje. „Tvár ku mne hovorí a tým ma pobáda ku vzťahu, ktorý je nesúmerný s vykonávanou mocou, či by to bola slasť, či poznanie.“¹²

Snaha vládnuť vedie v partnerskom vzťahu k zotročovaniu, k obmedzovaniu slobody a k citovej dominancii nad druhým. „Z psychologického hľadiska túžba po moci nekorení v sile, ale v slabosti. Je výrazom

⁹ FLORENSKIJ, P.: *Sloup a opora pravdy*, s. 398 – 399.

¹⁰ Porov. ŠATURA, V.: *Prečo láska stroskotáva?* Trnava : Dobrá kniha, 1994, s. 70.

¹¹ MARCEL, G.: *Prítomnosť a nesmrtnosť*. Praha : Mladá fronta, 1998, s. 43.

¹² LÉVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha : Oikymen, 1997, s. 174.

neschopnosti individuálneho Ja vydržať žiť sám. Je to zúfalý pokus získať druhotnú silu tam, kde pravá chýba,¹³ silu byť nad sebou samým.

Túžba po moci vychádza zo slabosti a netrepezlivosti egocentrika stáť pred druhým v tichosti bez toho, aby z toho niečo mal; zo slabosti, v ktorej cíti beznádejnosť budúcnosti, ktorá nie je ničím poistená. „Každý krutý a násilnícky človek je slabý, nemohúci a chorý. Silný človek dáva, pomáha, oslobodzuje, miluje. Každý zotročovateľ je zotročeným človekom.“¹⁴ Ovládanie druhého znamená výkrik po láske, ktorá mu stále viac uniká. Ako upozorňuje Henri Cloud, jedinci s túžbou ovládať „v hĺbke svojej duše vedia, že jediným dôvodom, prečo s nimi ľudia trávia čas, je ich nadvláda. Keby prestali zastrašovať, manipulovať, boli by opustení.“¹⁵ Vôľa k moci, ktorá nerešpektuje tajomstvo druhého, vždy vedie k opustenosti a izolácii. Princíp „mať“ a „vládnuť“ vytvára uzavretý kruh, ktorý neprivádza k naplneniu, ale k prehlbujúcemu stroskotávaniu túžby po láske, ktorá sa nedá autoritatívne vynútiť.

Moc v spoločenskom postavení

Princípy moci, ktoré sa objavujú v partnerských vzťahoch rovnako platia aj pre širšie spoločenské vzťahy. Vlastnícky postoj si uzurpuje právo a moc *rozhodovať o druhých*, pretože takto mysliaci človek sa cíti byť povolaný pre určovanie pravdy a noriem. Utvrdzuje sa v presvedčení, či už z pozície partnera alebo autority¹⁶, že sám najlepšie „vie“, čo je pre druhých „dobré“. Losskij považuje takýto postoj za najhorší druh sebalásky, ktorý hrubo porušuje hierarchiu hodnôt. O takých ľuďoch hovorí, že majú snahu k absolútnej plnosti bytia a dokonalosti, ale problémom je, že si „stavajú cieľ uskutočniť dobro pre celý svet, ale rozhodne podľa svojho plánu tak, aby zaujímali prvé miesto vo svete, stojac vyššie nad všetkými ostatnými bytosťami, ba i nad samým Bohom.“¹⁷ To nie je to isté, ako snaha pomáhať

¹³ FROMM, E.: *Strach z neľúbivosti*. Praha : Naše vojsko, 1993, s. 89.

¹⁴ BERĐAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*. Praha : Oikymen, 1997, s. 124.

¹⁵ CLOUD, H.; TOWNSEND, J.: *Hranice*. Praha : Návrat domů, 1998, s. 48.

¹⁶ Hannah Arendtová odlišuje autoritu od násilia a mocenského presadzovania. Hovorí, že „autorita vždy vyžaduje poslušnosť a preto sa obvykle omylom považuje za určitú formu moci alebo násilia. Autorita však použitie násilia a vonkajších donucovacích prostriedkov vylučuje. Sila sa používa až tam, kde autorita nefunguje, kde už zlyhala.“ ARENDTOVÁ, H.: *Mezi minulostí a budoucností*. Brno : CDK, 2002, s. 88. V podstate ide o rozlíšenie medzi formálnou alebo inštitucionálnou autoritou, ktorá nevylučuje jej mocenské zneužitie a neformálnou autoritou, ktorá je otvorená pre slobodu. „Jej charakteristickým znakom je nezpochybniteľné uznanie tými, od ktorých sa vyžaduje poslušnosť; nie je potrebné ani donútenie, ani presvedčovanie.“ ARENDTOVÁ, H.: *O násilí*. Praha : Oikymen, 2004, s. 35.

¹⁷ LOSSKIJ, N. O.: *Podmienky dokonalého dobra*. Turčiansky sv. Martin : Matica Slovenská, 1944, s. 45.

druhým na ceste za pravdou a dobrom. Fenomén moci ľudí utvrdzuje v presvedčení, že: „*Len to dobro, ktoré som objavil ja, je jediným dobrom a pravdou pre druhých!*“ Nedokáže totiž vidieť skutočné potreby druhého.

Ak človek stratí kritický pohľad na seba a svoje postavenie, môže sa stať, že svojou mocou spôsobuje druhému utrpenie bez toho, aby si to uvedomil. Mocenský postoj neumožňuje poznať pravdu. V tom sa prejavuje jeho pýcha – z pozície moci si nárokovat' rozhodovanie o tom, čo je dobré a čo zlé: „*Pretože pýcha absolútne pravého je pre pravdu vo svete zničujúcim nebezpečenstvom. I v okamžikoch istoty je nevyhnutná pokora trvalého pýtania sa.*“¹⁸

V pýche niet miesta pre úctu k druhému; k jeho inakosti, ktorou sa mocichtivý človek môže dokonca cítiť byť ohrozený. Preto neprijíma druhého v jeho jedinečnosti a originalite, ale snaží sa zredukovať svojich blízkych na mechanizmy, ktorých pohyby môže ľahko kontrolovať, či ľubovoľne riadiť.¹⁹ Tieto postoje sú typické pre totalitárne zmýšľajúcich ľudí. V totalitarizme vždy ide o snahu dosiahnuť neobmedzenú moc nad životom, pravdou, slobodou. Je to *machiavellizmus*, ktorý prispôsobuje prostriedky cieľom vopred stanovenými mocnými, čo vedie k mravnej relativizácii.

Preto sa pri mocenskom postoji, skôr alebo neskôr, objavujú dve podstatné črty:

a) *Človek prepadne omylu o svojej nenabraditeľnosti a neomylnosti*

– Solovjov hovorí o *pokúšení rozumu*, ktorým človek poznáva pravdu. Pokúšenie však spočíva v tom, že človek si pravdu začne prisvojovať, čím ju zároveň stráca. Prepadne ilúzii o svojej povýšenosti a dokonalosti pred druhými. Pokúšenie našepkáva, že: „*Ty sám v sebe si vyvolený, ktorý má právo na výlučné postavenie. Ak sa stala pravda tvojou osobnou dôstojnosťou a prednosťou, znamená to, že tvoje mienky sú už pravdou, a druhí ju musia uznať. Keď vládneš pravdou, nemôžeš upadnúť do omylu – si neomylný.*“²⁰ Podobne takéto intelektuálne poblúznenie vyjadril Marcel, keď poukázal na úzkoprse vnímanie „pravdy“ z pozície človeka, ktorý sa vymedzuje voči druhým postojom nadradenosti. Takýto človek prehlasuje, že „vaše dobro nie je tým pravým dobrom [...] pokiaľ však ide o mňa, ja si naopak činím nárok na to, že vnímam svetlá, ktoré sú pre vás v prítomnej chvíli ukryté a ktoré jediné môžu osvietiť tmu, v ktorej sa zmietať vy, ktorí ani nevíete, že ste v temnotách; tak dokonalá je vaša slepota.“²¹ V tomto

¹⁸ JASPERS, K.: *Úvod do filozofie*. Praha : Oikymen, 1996, s. 119.

¹⁹ Porov. MARCEL, G.: *K filozofii nádeje*. Praha : Vyšehrad, 1971, s. 71.

²⁰ SOLOVJOV, V. S.: *Duchovní základy života*. Velehrad : Refugium, 1996, s. 45.

²¹ MARCEL, G.: Nebezpečná situace etických hodnot. In: BENDLOVÁ, P.: *Hodnoty v existenciální filozofii Gabriela Marcela*. Praha : Academia, 2003, s. 142.

duchu platí aj všeobecne známa Trockého zásada: „*nemožno mať pravdu proti „strane“, len so „stranou*“. A strana, to je jej vodca, konajúci v súlade s poznanou pravdou, ku ktorej má prístup a monopol na vykladanie iba on.²²

Ten istý názor zastáva aj Fromm, keď hovorí, že „autorita vyžaduje poddanosť nielen preto, že má strach o svoju moc, ale z presvedčenia o svojej morálnej nadradenosti a práve.“²³ Preto v totalitarizme nastáva nerovnoprávnosť medzi tým, kto má moc a podriadeným, ktorý sa rozumu, sile a duchu mocných nemôže nikdy vyrovnáť. Je to zvyčajné chápanie podriadených zo strany nadriadených. „Neomylnosť“ mocných je aj podľa Arendtovej hlavnou kvalifikáciou vodcu: „Nikdy nesmie pripustiť omyl.“²⁴ To vedie k stotožneniu vlastnej moci s vlastnou pravdou, a tým k arogancii, s ktorou mocný jedná s podriadeným. Paradoxne si túto aroganciu vysvetľuje ako spravodlivú prísnosť. Ak ho niekto upozorní na nevhodné spôsoby konania, dostáva sa medzi podozrivých z nepriateľského postoja. Z toho vyplýva ďalší prejav mocou zotročeného človeka:

b) Neschopnosť konfrontovať sa so žiadnou kritikou

– prejavuje sa to v agresívnom správaní voči iným názorom. Zväčša vidí chyby len u druhých, nie u seba. Neraz univerzalizuje svoje vlastné skúsenosti na celok a dáva sám seba za vzor druhým. Logicky z toho vyplýva, že námietka alebo iný názor zo strany druhého je a priori interpretovaná ako nepriateľský postoj a deštruktívna kritika, ktorú je potrebné v mene „pravdy“ mocného eliminovať. Nemusí ísť vždy o bezprostrednú likvidáciu druhého, pretože ich existencia je podmienkou možnosti ovládať. „Udržiava ich však v takom postavení, ktoré *nepripúšťa dialóg*; pripúšťa len prijatie vôle ovládajúceho, prípadne i jeho pocitov a myšlienok.“²⁵

Okrem toho človeka, ktorý podľahne vôli k moci vždy sprevádzajú apriori podozrievavé a nepriateľské postoje k okoliu. Moc je vždy spojená so strachom. Preto moc v štáte, revolúciách, náboženstvách, rodine a iných inštitúciách bola často sprevádzaná násilím²⁶, ktoré sa ospravedlňovalo ideou cieľa. Pri ochrane „pravdy“

²² Porov. ZALEŠÁK, T.: *Diabla práca – úvahy o totalitarizme*. Bratislava : Kalligram, 2005, s. 62.

²³ FROMM, E.: *Človek a psychoanalýza*. Praha : Aurora, 1997, s. 118.

²⁴ ARENDTOVÁ, H.: *Pôvod totalitarizmu*. Praha : Oikymen, 1996, s. 482.

²⁵ POLÁKOVÁ, J.: *Smysl dialógu*, s. 14.

²⁶ So zaujímavou štúdiou súvisiacou s mocou a násilím prichádza Arendtová v diele *O násilí*, kde odlišuje moc od násilia. Kladie si otázku v akom zmysle a či vôbec je možné

sa na prostriedky príliš nehľadelo. Každá akcia, ktorá sleduje dosiahnutie cieľa sa zdá dovolená a nutná. Neraz na to doplatia aj nevinní, pretože mocou ovládaný človek má, ovplyvnený strachom, tendenciu zovšeobecňovať a z tohto dôvodu je vystavený neustálemu pokušeniu predpokladať, že to, čo sa týka jednotlivca zajtra môže byť záležitosťou ostatných. Je to akási „preventívna totalita“. Preto, ako píše Canetti, „*málo sa ho dotkne, keď pritom ublížil nevinnému [...]. Ak mu však vinou vlastnej nedostatočnej rýchlosti unikne jediný nepriateľ, hlboko to ním otrusie.*“²⁷

Toto je stále nebezpečenstvo pre tých, ktorí vládnu tak, že neprípustne rozširujú svoju nekontrolovateľnú autoritu. Do tohto kontextu nám zapadá aj vážne Solovjovovo varovanie, ktoré chce zdôrazniť, že nemáme túžiť po moci, pretože nevieme, ako sa zachováme, keď ju získame: „*Nemôžem vedieť, či bude dobré pre mňa a pre druhých, keď teraz dostanem moc a silu. I keď som sa stal účastným na Božej pravde a duchovný život sa vo mne zjavil, ešte z toho nevyplýva, že by som bol spôsobilý viesť ľudí. Možno, že keď dostanem moc, ukážem sa neschopným nielen riadiť druhých v Božom duchu, ale stratím i svoju vlastnú duchovnú dôstojnosť, a ak hľadám moc, už som ju stratil.*“²⁸ Vždy keď človek hľadá moc sám od seba, skôr alebo neskôr sa bude utiekať k totalitárnym spôsobom a prostriedkom, pretože celý projekt vychádza z výlučne vlastných ideí. Potom aj každá snaha o spravodlivosť, ak sa uskutočňuje mocou, bez lásky, sa mení na tyranu.

Egoizmus dosahuje vo fenoméne moci najväčší vrchol. Ani pôžitok, ani prílišná mienka o sebe nemajú tak deformujúci dopad na človeka ako podľahnutie *pokušeniu moci*. Túžba po moci je najväčším pokušením pre človeka. Pokúša každého, dokonca aj tých, čo proti nej vystupujú. Ako

odlíšiť silu od moci. Píše, že v momente, kedy sa vo vládnucich štruktúrach dostáva do popredia násilie, je to znak vytrácajúcej sa moci. Porov. ARENDTOVÁ, H.: *O násilí*, s. 41. Takéto momenty sú nám známe z dejín. Arendtová ilustratívne poukazuje na „riešenie“ československého problému inváziou ruských vojsk v 1968. Moc sa vždy vyznačuje spoločenskou podporou. Podľa autorky „moc nikdy nie je záležitosťou jednotlivca; patrí skupine a existuje iba tak dlho, pokiaľ skupina zostáva pohromade. Keď o niekom hovoríme, že „má moc“, v skutočnosti poukazujeme na to, že je zmocnený, aby konal menom určitého množstva ľudí. V okamihu, keď sa skupina, od ktorej moc predovšetkým pochádzala, rozpadá, „jeho moc“ sa taktiež vytráca.“ ARENDTOVÁ, H.: *O násilí*, s. 34. Násilie sa môže týkať aj jednotlivca, ktorý keď stráca podporu väčšiny, uchýľuje sa k prostriedkom násilia, ktorými si zaistí svoje postavenie. Kto má moc nepotrebuje siahnuť k násilným prostriedkom, pretože jeho moc je akceptovaná. Porov. ARENDTOVÁ, H.: *O násilí*, s. 32.

²⁷ CANETTI, E.: *Masa a moc*. Praha : Arcadia, 1994, s. 327.

²⁸ SOLOVJOV, V. S.: *Duchovní základy života*, s. 47 – 48.

hovorí Tischner: „*Rozkoš z moci je najvyššia rozkoš človeka. Niet takej ceny, ktorú by za ňu nebolo hodno zaplatiť.*“²⁹

Prepadnutie moci nie je podmienené náklonnosťou k nižším hodnotám. Nie je to len moc nad zemou, ale aj moc nad pravdou a lžou. Tischner upozorňuje, že aj náboženský človek môže rovnako podľahnúť lži egoizmu o potrebe moci. V presvedčení, že hriech vnútorne skazil človeka sa utvrdzuje v potrebe moci. Preto, že sám si uvedomuje svoju obmedzenosť, hľadá pre svoju moc garanciu u Boha. „Tak sa z hĺbky strachu pred sebou samým aj pred inými odovzdáva do bezvýhradnej služby a súčasne nesie v duši presvedčenie, že ak všetka moc pochádza od Boha, potom on sám týmto činom „robí službu Bohu“. Taký je podstatný zmysel totalitárneho pokušenia v náboženstve: zo strachu pred sebou aj inými oddať sa do otroctva moci a veriť, že *Boh tak chce.*“³⁰

Podobne toto poblúznenie o potrebe moci analyzuje Solovjov. Naväzuje na už spomenuté prepadnutie omylu o vlastnej neomylnosti pri presadzovaní pravdy. V tomto kontexte človek môže prepadnúť pokušeniu, že je povolaný vynaložiť všetko úsilie na to, aby za každú cenu presadil pravdu, ktorú svet odmieta. Solovjov toto našepkávanie pokušenia opisuje takto: „*Ty si predstaviteľ tohto vyššieho princípu – nie podľa svojej vlastnej dôstojnosti a svojimi silami, ale silou Božej milosti, ktorá ti dala účasť na skutočnej pravde. Nie kvôli sebe, ale pre Božiu slávu a pre blaho samotného sveta, z lásky k Bohu a k blížnemu si povinný chcieť vynaložiť všetko úsilie, aby si pokoril svet vyššej pravde a priviedol ľudí k Božiemu kráľovstvu. K tomu však musíš mať v rukách nutné prostriedky, aby si s úspechom pôsobil na svet a vo svete: predovšetkým musíš dostať moc a vyššiu autoritu nad druhými ľuďmi, podrobiť si ich, aby si ich viedol k jedinej spasiteľnej pravde.*“³¹ Základnou túžbou úplnej moci, ako hovorí Tischner, môže teda byť aj budovanie nového „lepšíeho“ sveta.³²

Znakom prepadnutia pokušeniu moci je aj skutočnosť, že človek túto moc hľadá sám a až spätne hľadá zdôvodnenie v Božej prozreteľnosti, ktorou si ho Boh „vyvolil“ pre „službu“ Božiemu kráľovstvu. Práve tento problém mal na mysli Dostojevskij v legende o *Veľkom inkvizítovi*, ktorý znázorňuje vodcu, pre ktorého, ako píše Berďajev, je typické že neverí, aby ľudia mohli uniesť bremeno slobody a preto ich musí od tohto „jarma“ oslobodiť a viesť sám.³³ Inkvizítor je ľudom ochotný dať všetko, okrem slobody. Podľa Solovjova Dostojevskij sledoval veľmi dôležitú pravdu, že „ani

²⁹ TISCHNER, J.: *Medzi slobodou a porobou*. Bratislava : Kalligram, 2001, s. 173.

³⁰ TISCHNER, J.: *Medzi slobodou a porobou*, s. 173.

³¹ SOLOVJOV, V. S.: *Duchovní základy života*, s. 47.

³² Porov. TISCHNER, J.: *Filozofia ľudskej drámy*. Bratislava : Serafin, 2007, s. 148.

³³ Porov. BERĎAJEV, N.: Nové náboženské vedomí a spoločnosť. In: *Veľký inkvizítor – nad textem F. M. Dostojevského*. Olomouc : Refugium, 2000, s. 280.

nalepší jedinec nemá právo znásilňovať spoločnosť v mene svojej nadradenosti.“³⁴

Kristus takto nikdy nekonal. „Hovoril ako ten, kto má moc, ale nemal vôľu k moci.“³⁵ (porov. Mt 7,29) Nebol zotročený mocou, pretože nemal o seba strach. Nevyžadoval si úctu a honor, ale lásku. Preto mu viac rozumeli a boli bližšie tí, ktorí nemali žiadne postavenie. Bol slobodný od sveta istôt, ktoré majú pomimuteľný charakter a preto bol schopný dať pocítiť slobodu tým, ktorí ho nasledovali. Bol vyrovnaný so svojou smrťou, ktorá ho očakávala ako každého človeka. Len človek, ktorý má malú nádej, sa bojí o seba. Strach pred smrťou je často sprievodným javom vôle k moci. Pre človeka, ktorý stratil všetku nádej a sám seba urobil centrom, neostáva nič iné ako vôľa k moci.

Moc človeka v službách Božej „moci“

Každý, kto si uzurpuje právo na moc z pozície Boha, sa stáva vodcom, ktorý od pravého Boha odvádza, pretože sa stavia na jeho miesto. Zamieňa poslušnosť Bohu za poslušnosť inštitucionalizovanej moci, ktorou vládne, prejavujúcej sa v hierarchii a zákonoch, ako to bolo viditeľné u farizejov v Kristových časoch.

Je otázkou, či sebouzavatený človek je v stave si uvedomiť skutočnosť vyprázdnenia pojmu Boh. Či si uvedomuje otvárajúcu sa priepasť nihilizmu, do ktorej má vykročiť. Stádovitosť a zotročenie sebou nespôsobuje vnútorný problém pretransformovať ozvenu Božieho posolstva na vlastnú ideu. Je až neuveriteľné, ako vie byť človek v tomto ohľade vynaliezavý, ako si vie vôľu k moci ospravedlniť. Ako jej dokáže navliecť rúcho služby a obety. Ako sa pokúsil túto moc odvodiť od moci Boha, ba dokonca sa cítil byť Bohom k tejto moci povolaný. Paradoxne v mene tejto moci Boha nespoznal a pribil ho na kríž. A vždy ho pribíja, keď používa túto moc voči blíznym. Výstižne to vyjadril Berďajev: „*Boh nevládne žiadnou mocou, nemá vôľu k moci, nepotrebuje otrocké uctievanie nejakého nevoľníka. Boh je sloboda, je osloboditeľ, nie Pán. Boh dáva pocit slobody, nie podriadenosti.*“³⁶

Boh, ktorý sa nechal ukrižovať je *láska a sloboda*. „Práve táto smrť vypovedá o Bohu tak, aký on sám je a aký chcel byť voči nám v slobodnom rozhodnutí, ktoré zostáva večne platné.“³⁷ Preto, že je Boh láska, je *oslobodený od vôle k moci, pomsty, násilia*. Je vydaný napospas človeku, raz ako bezbranné dieťa a nakoniec ako bezprávný zločinec na kríži. Kríž je znakom toho, že Kristus na rozdiel od farizejov a zákonníkov *nedisponoval mocou*, preto ho bolo

³⁴ SOLOVJOV, V. S.: Z rečí pronesených na pamiatku Dostojevského. In: *Veľký inkvizítor – nad textem F. M. Dostojevského*, s. 50.

³⁵ BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 51.

³⁶ BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 68.

³⁷ RAHNER, K.: *Základy křesťanské víry*. Svítavy : Trinitas, 2004, s. 415.

možné odsúdiť. Odmietla zdeformovanú podobu moci ako sebakpresadzujúcej sa sily. Preto sa násilne nepresadzoval ani historicky, ani dejinne. Keby Boh nebol láskou *par excellence*, nebolo by ani maštale v Betleheme, ani kríža. Keby bol Bohom, ako ho neraz túžime vidieť, s mocou, bičom a ohňom, nebolo by zla, pretože by nebol diabol a nebol by ani človek. Preto Trojan zdôrazňuje, že „Božiu moc je potrebné definovať odtiaľ, zo skutkov lásky a spravodlivosti, v ich svetle a perspektíve.“³⁸

Boh *nepoužíva moc* ako ľudia. Neporazil zlo silou moci, ale silou lásky. Božia moc nie je deštruktívna, ale „*privádza z nebytia do bytia*.“³⁹ Na rozdiel od zničujúcej moci človeka dokáže uzdraviť, vnútorne oslobodiť, vzkriesiť z mŕtvych. Vylučuje akékoľvek donucovacie prvky a je slobodný od násilia a hrozby. Ako píše evanjelista Matúš, odvolávajúc sa na Izaiáša: „*Nebude sa škeriepiť, nebude kričať, nik nebude počuť na ulici jeho blas.*“ (Mt, 12,19) Podobne aj prorok Ozeáš poukazuje na rozmer agapickej Božej lásky k človeku, a to aj v prípade porušenia zmluvy zo strany človeka: „*Môj ľud je naklonený odpadnúť odo mňa; volajú ho na výšinu, no pritom ho nedvibajú. Ako ťa vydám, Efraim, odovzdám ťa, Izrael...? Srdce sa vo mne obracia, budí sa moje zľutovanie. Nevylejem svoj rozpálený hnev, neznivočím zase Efraim, veď ja som Boh, a nie človek, Svätý uprostred teba.*“ (Oz 11,7-9)

Berďajev zdôrazňuje: „*Ukrižovaná pravda nenúti, je obrátená k slobode. A bolo zradou kresťanstva, keď kresťanskú pravdu chceli zavádzať pod nátlakom.*“⁴⁰ Obsahom kresťanskej viery je podľa Berďajeva sloboda a preto je „*Kristove náboženstvo vo svojom potvrdzovaní slobody výlučné a netolerantné, rovnako ako je netolerantné vo svojom odmietaní otroctva, násilia a donucovania.*“⁴¹ Násilie v presadzovaní kresťanstva bolo dôsledkom prekrútenia a relativizovania evanjelia. Tí, ktorí vyvíjajú duchovné násilie nemôžu byť kresťanmi a rovnako tak nemôžu kresťania násilne pôsobiť na ducha. Varujúce Kristove slová adresované apoštolom v kontexte túžby po moci sa stali metaforou, nie zásadou politickej činnosti: „*Viete, že tí, ktorých pokladajú za vládarov národov, panujú nad nimi a ich veľmoži majú nad nimi moc. Medzi vami to tak nebude. Ale kto sa bude chcieť stať medzi vami veľkým, bude vašim služobníkom. A kto bude chcieť byť medzi vami prvý, bude sluhom všetkých. Lebo ani Syn človeka neprišiel, aby sa dal obsluhovať, ale aby slúžil a položil svoj život ako výkupné za mnohých.*“ (Mk 10,42 – 45) Rahner zdôrazňuje, že táto obeta jasne patrí k zákonu dejín novej a večnej zmluvy, ktorú máme žiť, zdieľať Boží osud v našom živote.⁴²

³⁸ TROJAN, J.: *Moc v dejinách*. Praha : Oikymen, 1994, s. 26.

³⁹ TROJAN, J.: *Moc v dejinách*, s. 18.

⁴⁰ BERĎAJEV, N. A.: *Ríša Ducha a ríša Cisárova*. Bratislava : Kalligram, 2003, s. 78.

⁴¹ BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie slobody – Pôvod zla a smysl dějin*. Olomouc : Votobia, 2000, s. 94.

⁴² Porov. RAHNER, K.: *Základy křesťanské víry*, s. 415.

„Medzi vami to tak nebude...“ a medzi nami je to tak stále. Dezinterpretácia, ktorá relativizuje vážnosť Kristových slov je dôsledkom pozostávajúceho dualizmu, ktorý spôsobil rozkol v tomto svete deliac ho na sakrálny a profánny, pričom profánne musí byť bezpodmienečne podriadené sakrálnemu. Kristom ohlasované Božie kráľovstvo takýto dualizmus nepozná. Smeruje síce k eschatologickému naplneniu, ale jeho realizácia sa začína dialogickou láskou medzi ľuďmi, ktorá má premeniť a poľudštiť svet.⁴³ Kristova moc nespočívala v túžbe ovládnuť svet a druhých ľudí, ale ako hovorí Tischner, „v neobyčajnej schopnosti podriať to, čo je vonkajšie tomu, čo je vnútorné.“⁴⁴ Bola to *moc nad sebou* samým, bez ambície vládnuť. Veď práve despotickej moc mocných je prejavom slabosti voči ovládnutiu svojich vášni a žiadostivosti. Je to otroctvo bez vnútornej slobody. Kristus si neprial žiadne násilie. „Ježiš odmieta vonkajšiu vládu nad ľuďmi, donucovaciu moc, ktorá by sama v sebe videla cieľ, vyvyšujúc stavala sama seba do popredia a uvrhovala ovládaných do područia. Ježišova moc je mocou sebaodovzdania do služby Božieho kráľovstva ako sily, ktorá nepotláča, ale rozhojňuje a znásobuje život.“⁴⁵ Nechcel vlastniť lásku ľudí ako vodca, ktorý si vlastnením lásky upevňuje svoju moc, ale ako čítame u Berďajeva: „*Kristus si prial slobodnú ľudskú lásku a preto nemohol ľudí zstrašovať svojou mocou a pôsobiť na nich násilne. Keby Kristus prišiel v moci a sláve ako Kráľ, potom by už nebol vykupiteľ a jeho spasiteľná obeť by nemohla byť realizovaná.*“⁴⁶ Zjavil Boha lásky a nie moci, aby sa ho už človek nebál, ako vtedy v raji po hriechu (porov. Gn 3,10).

Pretože bol Kristus slobodný nebál sa dopriať slobodu aj pre tých, ktorý ho nasledovali. Práve naopak jeho sloboda ich tým viac oslobodzovala od vlastných otroctiev. Kristova autorita nebola postavená na moci a strachu a preto sa presadila nenásilne. Voči takejto autorite, ako hovorí Palouš, „poslušnosť nie je pasivitou, ale tvorivým výkonom, poukazujúcim „nad“, „za“, „pod“. Rozprávanie sa vopred vzdáva disponovania a manipulácie pravdou, neberie pravdu do svojich rúk, ale iba otvára prístupy, dáva tušiť – vstúpiť musí potom každý sám, ak je obdarovaný.“⁴⁷ Veľmi silne sa táto Kristova autorita prejavila napríklad pri stretnutí s mýtnikmi Matúšom (Lk 5,27 – 32) a Zachejom (Lk 19,1 – 9) alebo so samaritánskou ženou pri Jakubovej studni (Jn, 4,5 – 42).

⁴³ Porov. MIKLUŠČÁK, P.: *Kristológia I.* Spišské Podhradie : Cyrilometodská bohoslovecká fakulta UK, 1995, s. 26 – 27.

⁴⁴ TISCHNER, J.: *Ako žiť? – Úvedenie do kresťanskej etiky.* Bratislava : Serafin, 2005, s. 86 – 87

⁴⁵ TROJAN, J.: *Moc v dejinách,* s. 45.

⁴⁶ BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie slobody – Pôvod zla a smysl dějin,* s. 47.

⁴⁷ PALOÚŠ, R.: *Totalismus a holismus.* Praha : Karolinum, 1996, s. 106.

Mocenský postoj k druhému je vždy sprevádzaný obavou z ohrozenia. Druhý istým spôsobom kladie *odpor* nášmu Ja, našej kariére, našej realizácii, nášmu životu. Pocit ohrozenosti o seba alebo svoje idey vedie k totalitnému mysleniu a konaniu. Získaním moci sa napätie nekončí, pretože ako hovorí Tischner: „*Moc má v sebe, že je vždy ohrozená. Nikdy si nemôžeme byť dostatočne istí tým svojim.*“⁴⁸ Vo vzťahovej súvislosti to znamená, „že sa na druhého dívame ako na zaujatého spoluuchádzača, ako na možného nepriateľa, ako na takého, pred kým sa treba brániť“. Z toho sa rodí logika vlastníť (s odôvodnením zabezpečenia si všetkého potrebného pre život), brániť sa (proti prítomnosti druhého, pretože nás môže ohrozovať); logika sporu a vlády (ospravedlňovaná potrebou bezpečnosti) a napokon logika eventuálneho „nevyhnutného“ odstránenia toho druhého.“⁴⁹ Poniženie druhých však vždy ochromuje našu vlastnú slobodu, pretože „*čím viac vládne navonok, tým väčšmi to, čo je vonkajšie, vládne nad nami.*“⁵⁰

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ARENDTOVÁ, Hannah: *Mezi minulostí a budoucností*. Brno : CDK, 2002.
- ARENDTOVÁ, Hannah: *O násilí*. Praha : Oikymenh, 2004.
- ARENDTOVÁ, Hannah: *Původ totalitarizmu*. Praha : Oikymenh, 1996.
- BASTIANEL, Sergio: Hriešne štruktúry. In: *Antológia štúdií k sociálnej morálke*. Trnava : Dobrá kniha, 1995.
- BENDLOVÁ, Peluška: *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*. Praha : Academia, 2003.
- BERĎAJEV, Nikolaj A.: *Filosofie svobody – Původ žla a smysl dějin*. Olomouc : Votobia, 2000.
- BERĎAJEV, Nikolaj: *O otroctví a svobodě člověka*. Praha : Oikymenh, 1997.
- BERĎAJEV, Nikolaj A.: *Ríša Ducha a ríša Cisárova*. Bratislava : Kalligram, 2003.
- CANETTI, Elias: *Masa a moc*. Praha : Arcadia, 1994.
- CLOUD, Henry; TOWNSEND, John: *Hranice*. Praha : Návrat domů, 1998.
- FLORENSKIJ, Pavel: *Sloup a opora pravdy*. Olomouc : Refugium, 2003.
- FROMM, Erich: *Člověk a psychoanalýza*. Praha : Aurora, 1997.
- FROMM, Erich: *Mít nebo být?* Praha : Naše vojsko, 1994.
- FROMM, Erich: *Strach ze svobody*. Praha : Naše vojsko, 1993.
- FROMM, Erich: *Umění milovat*. : Nakladatelství Josefa Šimona, 1997

⁴⁸ TISCHNER, J.: *Filozofia ľudskej drámy*, s. 152.

⁴⁹ BASTIANEL, S.: Hriešne štruktúry. In: *Antológia štúdií k sociálnej morálke*. Trnava : Dobrá kniha, 1995, s. 36.

⁵⁰ TISCHNER, J.: *Ako žiť?* – *Uvedenie do kresťanskej etiky*, s. 116.

- FULA, Milan: *Žena a rodina v Mounierovom personalizme*. In: DANCÁK, Pavol; HRUŠKA, Dušan; REMBIERZ, Marek; ŠOLTĚS, Radovan (ed.): *Personalizmus a súčasnosť I*. Prešov: KFaR GTF PU, 2010, s.312-320.
- HALL, Calvins S.; LINDZEY, Gardner: *Psychológia osobnosti*. Bratislava : SPN, 1999.
- JASPERS, Karl: *Úvod do filozofie*. Praha : Oikymenh, 1996.
- LACROIX, Jean: *Smysl člověka*. Praha : Vyšehrad, 1970.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*. Praha : Oikymenh, 1997.
- LOSSKIJ, Nikolaj O.: *Podmienky dokonalého dobra*. Turčiansky sv. Martin : Matica Slovenská, 1944.
- MARCEL, Gabriel: *K filozofii nádeje*. Praha : Vyšehrad, 1971.
- MARCEL, Gabriel: *Prítomnosť a nesmrteľnosť*. Praha : Mladá fronta, 1998.
- MIKLUŠČÁK, Pavel: *Kristológia I*. Spišské Podhradie : Cyrilometodská bohoslovecká fakulta UK, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich: Tak pravil Zaratustra. In: BLECHA, I.: *Filozofická čítanka*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2002.
- PALOUŠ, Radim: *Totalismus a holismus*. Praha : Karolinum, 1996.
- POLÁKOVÁ, Jolana: *Smysl dialógu*. Praha : Vyšehrad, 2008.
- RAHNER, Karl: *Základy kresťanskej viery*. Svitavy : Trinitas, 2004.
- SOLOVJOV, Vladimír S.: *Duchovní základy života*. Velehrad : Refugium, 1996.
- ŠATURA, Vladimír: *Prečo láska stroskotáva?* Trnava : Dobrá kniha, 1994.
- TISCHNER, Józef: *Ako žiť? – Uvedenie do kresťanskej etiky*. Bratislava : Serafín, 2005.
- TISCHNER, Józef: *Filozofia ľudskej drámy*. Bratislava : Serafín, 2007
- TISCHNER, Józef: *Medzi slobodou a porobou*. Bratislava : Kalligram, 2001.
- TROJAN, Jakub: *Moc v dejinách*. Praha : Oikymenh, 1994.
- Veľký inkvizítor – nad textem F. M. Dostojevského*. Olomouc : Refugium, 2000
- ZALESÁK, Tomáš: *Diablova práca – úvahy o totalitarizme*. Bratislava : Kalligram, 2005.

ASPEKT SOCJALNY UBOSTWA I BOGACTWA W KOŚCIELE STAROŻYTNYM

Aleksy KOWALSKI

Nie wabaj się dawać, a gdy dasz, nie narzekaj, przekonasz się bowiem kiedyś, kto cię [za wszystko]bojnie wynagrodzi. Nie odwracaj się od potrzebującego, lecz dziel się wszystkim z bratem twoim, a nie mów, że jest to twoja własność, jeśli bowiem macie wspólny udział w nieśmiertelności, tym bardziej powinniście go mieć w dobrach doczesnych.
Nauka Dwunastu Apostołów IV 7-8

Św. Hieronim ze Strydonu (347 - 420) w swoim dziele *De viris illustribus* opisując 135 biografów mężów starożytnych, przede wszystkim chrześcijan, wspomina także o filozofie stoickim Senecie (4 przed Chr. – 65 po Chr.), wychowawcy cesarza Nerona.

„Lucius Annaeus Seneca Cordubensis, Sotioni Stoici discipulus, et patruus Lucani poetae, continentissime vitae fuit, quem non ponerem in catalogo Sanctorum, nisi me illae Epistulae provocarent, quae leguntur a plurimis, Pauli ad Senecam, et Senecae ad Paulum. In qui bus cum esset Neroni magister, et illius temporis potentissimus, optare se dicit, eius esse loci apud suos, cuius sit Paulus apud Christianos. Hic ante biennium quam Petrus et Paulus coronaretur martyrio, a Nerone interfectus est”¹.

Zachowana korespondencja między św. Pawłem a Seneką, zawierająca czternaście listów, jest nieautentyczna², mimo to wskazuje na zainteresowanie myślicieli chrześcijańskich osobą nauczyciela Nerona. Tertulian z Kartaginy (155 – 220), znany apologeta chrześcijański, prezentując problematykę duszy człowieka, powołuje się w swoim traktacie *De anima* na słowa Seneki zawarte w jego dziele *De beneficiis*:

¹ HIERONYMUS, *De viris illustribus* 12: *Lucjusz Anneusz Seneka z Kordoby, uczeń stoika Socjona i bratanek poety Lukana, prowadził życie niezmiennie wstrzemięźliwe. Nie umieściłbym go w katalogu świętych, gdyby mnie do tego nie skłoniły czytane listy Pawła do Seneki i Seneki do Pawła. W listach tych Seneka, choć był wychowawcą Nerona i podówczas bardzo wpływowym, wyrażał pragnienie, aby tam był wśród swoich, czym Paweł jest wśród chrześcijan. Zabił go Neron na dwa lata przed męczeństwem Piotra i Pawła.* Por. KELLY, D. N. J.: *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, Peabody: Hendrickson Publishers 1998, s. 175.

² Por. SINKO, T.: *Od filantropii do humanitaryzmu i humanizmu*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1960, s. 47. COPLESTON, F.: *A History of Philosophy. Greece and Rome*, t. 1, New York: Image Books Doubleday 1993, s. 431.

„Sicut et Seneca saepe noster: *insita sunt nobis omnium atrium et aetatum semina magisterque ex occultis Deus producit ingenia*”³.

Owe stwierdzenie: *Seneca saepe noster* (*Seneka często nasz*) znalazło swój wyraz w studiowaniu poglądów tegoż filozofa stoickiego przez myślicieli chrześcijańskich⁴.

Seneka zastanawia się w *Liście* 95 nad sposobem traktowania ludzi. Uważa on, że obowiązkiem człowieka jest posiadanie usposobienia łagodnego, pomoc rozbitekowi na morzu, wskazanie drogi zagubionemu oraz dzielenie się chlebem z bliźnim odczuwającym głód⁵.

Pomoc drugiemu człowiekowi stanowi, wraz z miłością altruistyczną, paradygmat stoickiego zachowania.

„Usque ad ultimum vitae finem in actu erimus, non desinamus communi bono operam dare, adiuvare singulos, opem ferre etiam inimicis senili manu”⁶.

Tego typu postawa filantropijna jest bliska chrześcijańskiemu nauczaniu ewangelicznemu o miłości do wrogów. Św. Mateusz zanotował następujące słowa Chrystusowego nauczania: *Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za waszymi prześladowcami, abyście byli synami waszego Ojca, który jest w niebie. On sprawia, że słońce wschodzi dla złych i dobrych i wysła deszcz dla sprawiedliwych i niesprawiedliwych* (Mt 5, 44-45).

Tak chrześcijanie jak i stoicy przypisywali szczególną godność i wartość duszy człowieka. Seneka w *Liście* 102 podkreśla znaczenie ducha człowieczego, który posiada wspólnotę z Bogiem. Zamieszkując w kosmosie tymczasowo *animus* już uczestniczy w wieczności, aby zrealizować swój cel – powrót do boskiego źródła⁷.

Zasada równości między ludźmi towarzyszyła chrześcijanom i stoikom w nauczaniu i praktykowaniu filantropii, którą nauczyciel Nerona wyjaśniał, między innymi, w swoim traktacie *De beneficiis*:

„Wszyscy mają te same pierwiastki i ten sam początek; nikt nie jest szlachetniejszy od drugiego, chyba, że ma naturę zdolniejszą i podatniejszą na wyższe wykształcenie. Ci, co wystawiają w salonie portrety przodków i umieszczają w pierwszej części domu imiona rodu w długim rzędzie,

³ TERTULLIANUS, *De anima* 20, 1. Por. SENECA, *De beneficiis* 4, 6, 6. HAGENDAHL, H.: *Cristianesimo latino e cultura classica. Da Tertulliano a Cassiodoro*, Città di Castello: Borla 1988, s. 47.

⁴ Por. RADWAN - PRAGŁOWSKI, J. FRYSZTACKI, K.: *Miłosierdzie i praktyka. Społeczne dziedziny pomocy człowiekowi*, Katowice: Wydawnictwo Naukowe „Śląsk” 2009, s. 79.

⁵ Por. SENECA, *Epistulae* 95, 51.

⁶ SENECA, *De otio* 1, 4: *Aż do ostatniego tchu będziemy zajęci działaniem, nigdy nie zaprzestaniemy pracować dla dobra powszechnego, wspomagać poszczególnych ludzi, wyświadczać dobrodziejstw nawet nieprzyjaciół (...).*

⁷ Por. IDEM, *Epistulae* 102, 21.

połączone wieloma liniami genealogicznymi, czy nie są raczej znani niż dobrze urodzeni? Jeden jest przodek wszystkich, świat, czy to przez świetne, czy przez ciemne stopnie doprowadza się do niego wszelkie pochodzenie. Toteż nie powinniśmy się dać mamić tym, którzy wyliczając swoich przodków, napotkane braki w szeregu sławnych imion zapychają bogiem. Nie gardź nikim, chociaż koło niego są pospolite imiona, mało poparte sprzyjającym losem. Czy macie wśród swoich przodków wyzwolenców, czy niewolników, czy cudzoziemców, podnieście śmiało duchy i przeskoczcie, co tam w środku leży podłego; na szczycie oczekuje was wielkie szlachectwo”⁸.

Seneka upatruje brak równości między ludźmi w ich zdolnościach i wykształceniu. Genealogia przodków, prezentowana publicznie, jest zwodzeniem siebie i innych, wszak prawdziwe szlachectwo oczekuje na tych, którzy spotkają się z Bogiem.

Nieludzka walka gladiatorów oraz jej śmiertelne konsekwencje prowokują filozofa stoickiego do opisanie godności człowieka, zawartej w następującym stwierdzeniu:

„Homo, sacra res homini, iam per lusum ac iocum occiditur et quem erudiri ad interferenda accipiendaque vulnera nefas erat, is iam nudus intermisque producitur satusque spectaculi ex hominem ors est”⁹.

Owa formuła *Człowiek człowiekowi jest rzeczą świętą* nawiązuje do stwierdzenia Cecyliusza komika: *Homo homini deus*¹⁰ (człowiek człowiekowi bogiem), będącego zaprzeczeniem mizantropicznego zawołania Plauta: *Homo homini lupus*¹¹ (człowiek człowiekowi wilkiem).

Autor *De beneficiis* opowiadając się za równością wszystkich ludzi zwraca uwagę na niewolę zmysłową, w którą może popaść istota rozumna nie zależnie od posiadanego statusu społecznego.

„Czemuż wnosimy się w pysze do takiej próżności, że nie chcemy przyjmować dobrodziejstw od niewolników i zapominając o ich zasługach, patrzymy na ich stan? Ty będziesz nazywał kogoś niewolnikiem, chociaż sam jesteś niewolnikiem obżarstwa i cudzołóstwa”¹².

Nauczyciel Nerona chwali swego przyjaciela Lucylusza za to, że traktuje niewolników, znajdujących się w domu, jak członków swojej rodziny, spożywając z nimi wspólne posiłki¹³. W dialogu *De vita beata* zachęca, wcześniej wspomnianego, przyjaciela do przyjaźni z niewolnikami, połączonej z dobroczynnością.

⁸ IDEM, *De beneficiis* III, 28.

⁹ IBDEM, *Epistolae* 95, 33.

¹⁰ Por. TOSI, R.: *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano: BUR 1992, s. 583-584.

¹¹ Por. IBDEM s. 535-536.

¹² SENECA, *De beneficiis* III, 28.

¹³ Por. IDEM, *Epistolae* 47, 5.

„Jak wiele sposobności do świadczenia dobrodziejstw ma sam dom bogatego człowieka! Kto bowiem nawołuje do szczodrości wyłącznie względem ludzi odzianych w togi? Pomagać ludziom jest dla mnie nakazem natury. Nie ma żadnego znaczenia, czy to są niewolnicy, czy wolni, wolno urodzeni czy wyzwoleni, czy wyzwoleni na mocy ustawy, czy też obdarzeni wolnością w gronie przyjaciół. Gdzie jest człowiek, tam wszędzie jest sposobność do świadczenia dobrodziejstw”¹⁴.

Komentując powyższy tekst T. Sinko zauważa, że Seneka używa łacińskiego słowa *humanitas*, zawierającego w sobie terminy: *liberalitas* i *beneficentia*, aby dosłownie wyrazić znaczenie greckiego słowa *ἡ φιλανθρωπία* (filantropia)¹⁵.

Autor *De ira* pod koniec swego dzieła zachęca nie tylko czytelnika, lecz także innych ludzi do praktykowania dobroczynności, którą nazywa *zatoskaniem o ludzkość* (*colamus humanitatem*).

„Iam istum spiritus expuemus. Interim dum trahimus, dum inter homines sumus, colamus humanitatem”¹⁶.

Nauczyciel Nerona stosując znaną w filozofii protreptykę namawia do pielęgnowania ludzkości. Ten stoicki filozof prezentując doktrynę spekulatywną o człowieku: *homo, res sacra homini* stał się pomostem między kulturą grecko – rzymską a religią chrześcijańską, w której Chrystus jako Bóg – Człowiek jest *par excellence* Filantropem całego rodzaju ludzkiego.

Św. Marek Ewangelista zanotował słowa Nauczyciela z Nazaretu, który odpowiadając na pytanie uczniów św. Jana Chrzciciela skierował do nich, między innymi takie oto przesłanie: *a ubogim jest głoszona dobra nowina* (Mt 11, 5).

Kościół Apostolski dostrzega potrzebę zaopiekowania się wdowami, dlatego też, jak opisują *Dzieje Apostolskie* (6, 1-7), apostołowie zaproponowali wybór siedmiu diakonów, którzy roztoczyli opiekę nad tymi kobietami, należącymi do gminy chrześcijańskiej w Jerozolimie. A. Hamman opisując zadania diakona w Kościele pierwotnym zauważa: *Jeśli biskup miał osobisty majątek, wówczas służył on do zaspokojenia najpilniejszych potrzeb wspólnoty. Diakon znał indywidualne przypadki, wyszukiwał chorych, badał każdą sytuację, wypytywał najbardziej godnych zainteresowania, znajdował biednych z zawnstydzeniem ukrywających swoje potrzeby*¹⁷.

¹⁴ IDEM, *De vita beata* 24, 3.

¹⁵ Por. SINKO, T.: *Filantropia*, op. cit., s. 51.

¹⁶ SENECA, , *De ira* III, 43, 5: *Jeszcze oddychamy. Tak długo, jak żyjemy wśród ludzi, troszczymy się o ludzkość*. Tłumaczenie własne.

¹⁷ HAMMAN, G.A.: *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95-197)*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1990, s. 202. Por. KAMIŃSKI, T.: *Praca socjalna i charytatywna*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2004, s. 12. SZKOŁA, A.: *Geneza i niektóre teorie pracy*

Dobroczynność św. Pawła z Tarsu jest opisana w jego korespondencji do gmin chrześcijańskich oraz osób indywidualnych. Apostoł Narodów nawiązując do koncepcji stoickiej ciała oraz jego członków¹⁸, w *Pierwszym Liście do Koryntian* (12, 12-25), pisze o wzajemnej trosce wiernych, należących do Kościoła – Ciała Chrystusa. Podczas klęski głodu, który dotknął Palestynę w latach czterdziestych pierwszego wieku, Paweł organizował pomoc dla chrześcijan mieszkających w Jerozolimie¹⁹. Zachęcając wierzących w Koryncie do dobroczynności apeluje do nich, aby użyzyli swego mienia potrzebującym: *W obecnym czasie wasz nadmiar zaspokoї ich ubóstwo, aby równieŹ ich nadmiar zaspokoїł wasze ubóstwo i aby nastala równość*” (2Kor 8, 14)²⁰.

Nieznaný autor *Nauki Dwunastu Apostołów* (*Didache*), naleŹący do Ojców Apostolskich, nakłania katechumenów przygotowujących się do przyjęcia sakramentu chrztu św., aby praktykowali filantropię:

„Daj kaŹdemu, kto cię prosi i zwrotu się nie dopominaj, poniewaŹ Ojciec chce, Źebyśmy z wszystkimi dzielili się naszymi własnymi darami (ἐκ πᾶν ἰδίων χαρισμάτων). Szczęśliwy (μακάριος) ten, kto daje według przykazania (κατὰ τὴν ἐντολήν), gdyŹ nic mu nie można zarzucić”²¹.

Dobroczynność jest przykazaniem wypływającym z woli Boga, dlatego teŹ sprawia ona, iŹ dobroczyńca otrzymuje miano szczęśliwego (μακάριος). Autor *Didache* prawie dosłownie cytuje tekst zawarty w *Evangelii św. Łukasza* (6, 30): *Dawaj kaŹdemu, kto cię prosi i nie dopominaj się zwrotu od tego, kto bierze twoja własność*.

Podobną myśl wyraził św. Klemens Rzymski, papieŹ i Ojciec Apostolski²², w *Liście do Koryntian*. Zachęca on do filantropii chrześcijańskiej, która przejawia się w trosce o drugiego człowieka.

„Niech mocny (ὁ ἰσχυρὸς) troszczy się o słabego (τὸν ἀσθενῆ), a słaby mocnego powaŹa. Niechaj bogaty (ὁ πλούσιος) pomaga ubogiemu

sojalnej, w: *Ex caritate pro bono. Szkice o pracy sojalnej*, pod red. J. Mazura, Kryspinów: Wydawnictwo Platan 2009, s. 32.

¹⁸ Por. MARCUS AURELIUS, *Rozmyślania* VII 13. HADOT, P.: *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2004, s. 230.

¹⁹ Por. 2 Kor 8-9. ORDON, H.: *Pawłowa argumentacja na rzecz niesienia pomocy potrzebującym*, w: *Vox Patrum* 16(1996), z. 30-31, s. 76-77. MAJKA, J.: *Kościół jako dalszy ciąg miłosierdzia Chrystusa*, w: *Evangelia miłosierdzia*, pod red. W. Granata, Poznań-Warszawa: Pallottinum 1970, s. 179.

²⁰ Por. ROAMANIUK, K.: *Św. Paweł. Źycie i dzieło*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1988, s. 93.

²¹ *Nauka Dwunastu Apostołów* 1, 5. Por. BARTNIK, S. C.: *Historia ludzka i Chrystus. Szkice z chrześcijańskiej wizji dziejów*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1987, s. 100. STANIEK, E.: *Mądrość starożytnych chrześcijan*, Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej 2006, s. 9-12.

²² Por. MANZANARES, V. C.: *Pisarze wczesnochrześcijańscy I – VII w.*, Kraków: Verbinum 2001, s. 117-118.

(ἐπιχορηγέτω τῷ πτωχῷ), ubogi zaś dziękuje Bogu (εὐχαριστεῖτω τῷ θεῷ), że dał mu kogoś, kto może zaspokoić jego potrzeby. Mędrzec (σοφὸς) niech objawia swoja mądrość (τὴν σοφίαν) nie w słowach, lecz w dobrych uczynkach (μὴ ἐν λόγοις, ἀλλ' ἔργοις ἀγαθοῖς)²³.

Papież Klemens zwracając się do chrześcijan w Koryncie, podobnie jak św. Paweł z Tarsu, prezentuje filantropię chrześcijańska, realizowaną na różnych płaszczyznach: fizycznej (siła), materialnej (mienie) i intelektualnej (mądrość). Obdarowany powinien być wdzięczny Bogu za swoich benefaktorów.

Problematyką bogactwa i ubóstwa zajmuje się również Hermas, kolejny Ojciec Apostolski, który w dziele *Pasterz* opisuje także relacje między biednym a bogatym człowiekiem. Posługując się przypowieścią o wielkim drzewie i winnej latorośli tytułowy bohater dzieła, prowadząc dialog z autorem, wyjaśnia współzależność i komplementarność między bogaczem i biedakiem²⁴.

„Jak to, Panie”, powiedziałem, „wytłumacz mi”. „Słuchaj”, powiedział, „bogaty człowiek (πλούσιος) ma dużo pieniędzy (χρήματα), ale w sprawach Pana jest biedny (πτωχεύει), będąc rozproszonym przez swe bogactwo i jego modlitwa błagalna (ἐντεύξιν) oraz modlitwa dziękczynna (ἐξομολόγεσιν) do Pana są bardzo słabe, a nawet ta którą zanosí do Boga jest słaba i nie posiada mocy na wysokościach. Kiedy więc ten bogaty człowiek idzie do biednego i pomoże mu w jego potrzebach, wierząc, że tak czyniąc otrzyma zapłatę u Boga, ponieważ ten biedny jest bogaty (πένης πλούσιός ἐστιν) w modlitwę błagalną i modlitwę dziękczynną mającą wielką moc przed Bogiem, bogaty człowiek więc zabiega o potrzeby biednego bez wahania. A ten biedny, będąc zaopatrzonej przez bogatego, wstawia się za nim, dziękując Bogu, że posłał go do niego. I tak bogaty jest jeszcze bardziej gorliwy w pomaganiu biednemu, aby wszystko się dobrze układało, bo on wie, że wstawiennictwo biednego ma wielką moc przed Bogiem. Tak więc obydwaj (ἀμφοτέροι) postępują zgodnie (τὸ ἔργον τελοῦσιν). Ten biedny bogaty w modlitwę, w którą wzbogacił go Bóg, tak więc oddaje on Bogu to co od Niego otrzymał. Podobnie ten bogaty, poświęcony biednemu bez wahania służy biednemu tym czym go Bóg wzbogacił. Taka współpraca jest wielce

²³ CLEMENS ROMANUS, *Epistola prima ad Corinthios* 38, 2. Por. BARTNIK, *Chrześcijaństwo pierwszych wieków wobec życia publicznego. Problem teologiczny*, w: *Chrześcijaństwo a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV w.*, pod red. J. Śrutwy, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1988, s. 24.

²⁴ Por. HERMAS, *Pasterz* 51, 1.

miła Panu, bo (ten bogaty) rozumie co do swego bogactwa i troszczy się o biednego według hojności Bożej i tym sprawuje prawidłowo służbę Bożą”²⁵.

Hermas, autor *Pasterza* dowiaduje się o szczególnym związku między bogaczem i biedakiem. Zarówno jeden jak i drugi posiadają bogactwa, które wzajemnie wymieniają między sobą. Bogaty człowiek pomaga materialnie ubogiemu, ten zaś bodąc bogaty w dobra duchowe – modlitwę, wstawia się u Boga za swoim dobroczyńcą. Modlitwa błagalna oraz dziękczynna reprezentują swoistego rodzaju *walutę duchową*, mającą wartość przed Bogiem. Współpraca między bogaczem i nędzarzem jest przykładem filantropii chrześcijańskiej oraz właściwie sprawowanej służby przed Bogiem.

Tytus Flawiusz Klemens (150 – 215), z pochodzenia Ateńczyk, z wyboru Aleksandryczyk, nawrócony z pogaństwa na chrześcijaństwo, podróżnik, apologeta, współtwórca starożytnej filozofii chrześcijańskiej, scholarcha aleksandryjski, sprawującym pieczę nad Szkołą Katechetyczną w Aleksandrii. Napisał wiele dzieł, z których nieliczne przetrwały do naszych czasów: *Protreptyk*, *Pedagog*, *Stromaty*, *Wypisy z Theodota*, *Wypowiedzi profetyczne*, *Quis dives salvetur*²⁶. M. Simonetti przedstawiając środowisko, w którym przebywa i działa Klemens z Aleksandrii, rozpoczyna od homilii *Quis dives salvetur*, opisującej ówczesne środowisko aleksandryjskie z przełomu II i III wieku²⁷. Uczeń Pantenusy interpretując wskazania ewangeliczne, odnoszące się do posiadanego mienia, wyjaśnia, że *non è condannata la ricchezza in se ma l'uso della ricchezza non rivolto al bene sì che cristiano ricco può continuare a dormire sonni tranquilli perché non gli si pone il dilemma: o ricco o cristiano*²⁸.

Klemens stosując metodę alegoryczną do interpretacji tekstów Nowego Testamentu²⁹ korzysta, między innymi, z dorobku Filona Aleksandryjskiego (10 przed Chr – 40 po Chr.) oraz jego sposobu odczytywania tekstu

²⁵ IBIDEM 51, 5-7. Tłumaczenie własne. Por. RAMSEY, B.: *Beginning To Read the Fathers*, New York/Mahwah: Paulist Press 1985, s. 183-184.

²⁶ Por. QUASTEN, J.: *Patrology*, t. 2, Allen: Christian Classics 1995, s. 5-16. JAEGER, W.: *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge-London: The Belknap Press of Harvard University Press 1985, s. 46-62. MORESCHINI, C. NORELLI, E.: *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina. Da Paolo all'età constantiniana*, t. 1, Brescia: Morcelliana 1995, s. 360-380. DOMAŃSKI, J.: „Scholastyczne” I „humanistyczne” pojęcie filozofii, Kety: Wydawnictwo Antyk 2005, s. 102-103. HADOT, P.: *Czym jest filozofia starożytna?*, Warszawa: Fundacja Aletheia 2000, s. 299-302. MCKECHNIE, P.: *The first Christian Centuries. Prospectives on the Early Church*, Downers Grove: InterVarsity Press 2001, s. 98. MANZANARES, V. C.: *Pisarze*, *op. cit.*, s. 116-117.

²⁷ Por. SIMONETTI, M.: *Cristianesimo antico e cultura greca*, Città di Castello: Borla 1990, s. 49. RAMSEY, B.: *Beginning*, *op. cit.* s. 182-183.

²⁸ SIMONETTI, M.: *Cristianesimo*, *op. cit.*, s. 49. Por. DRĄCZKOWSKI, F.: *Chrześcijaństwo wobec kultury i cywilizacji grecko-rzymskiej*, w: *Chrześcijaństwo a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV w.*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1988, s. 55.

²⁹ Por. *Quis dives salvetur* 5, 2-4. SIMONETTI, M.: *Lettera e/o alegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma: Institutum Patristicum „Augustinianum” 1985, s. 67.

zawartego w Biblii³⁰. Autor *Quis dives salvetur* proponuje interesujące wyjaśnienie tegoż, co człowiek nazywa swoim mieniem.

„A zatem nie należy odrzucać jako rzeczy niepotrzebnej mienia (χρήματα), które może przynieść pożytek także bliźniemu (πέλας). Bogactwem jest to, co posiadamy (κτήματα ἐστὶ κτήτᾳ ὄντα), i to mieniem pożytecznym (χρήματα χρήσιμα), które Bóg zgotował ludziom (ἀνθρώπων), by się nim posługiwali. Wszystko, co człowiek posiada, zostało mu udzielone i poddane niby jakaś materia (ὕλη) i narzędzia (ὄργανα), którymi powinien posługiwać się umiejętnie i w sposób właściwy. Narzędzie (ὄργανον), jeśli się nim posługujesz zgodnie ze zdolnościami artystycznymi (τεχνικῶς) jest dziełem sztuki (τεχνικόν): jeśli brak ci umiejętności (ἀμουσίας), jemu także udziela się twój brak talentu, chociaż nie jest temu winne. Bogactwo (ὁ πλοῦτος) jest bowiem takim narzędziem (ὄργανόν ἐστι). Możesz używać go sprawiedliwie (δικαίως)? Służy ono sprawiedliwości (δικαιοσύνην). Używa je ktoś niesprawiedliwie (ἀδίκως)? Staje się znowu egzekutorem niesprawiedliwości (ὕπηρετης ἀδικίας). Wszak jego naturą jest (πέφυκε) służyć (ὕπηρετεῖν), a nie rządzić (ἄρχεω)”³¹.

Aleksandryczyk wyjaśniając zagadnienie dobrobytu nawiązuje do dialogu Pseudo-Platona *Eryksjas*, w którym rozmówcy, wykorzystując grę słów greckich: χρήματα χρήσιμα (mienie pożyteczne), κτήματα (bogactwo), podejmują kwestię majątności³². Scholarcha aleksandryjski definiuje bogactwo mieniem pożytecznym, otrzymanym od Boga i przeznaczonym do użytku człowieka. Wszelkie posiadłości istoty rozumnej są określane jako *materia i narzędzie*, którymi posługuje się człowiek posiadający odpowiednie przygotowanie i zdolności w zarządzaniu mieniem. Efektem tej działalności artystycznej (technicznej) jest dzieło sztuki - sprawiedliwe posługiwanie się dobrami materialnymi. Bogactwo zatem powinno być używane, a nie nadużywane, zaś jego natura wskazuje na funkcje służebną w relacji do posiadającej go osoby. Człowiek bogaty – artysta działający zgodnie z cnotą δικαιοσύνη tworzy dzieła sztuki posługując się mieniem pożytecznym (χρήματα χρήσιμα).

³⁰ Por. SIMONETTI, M.: *Lettera*, op. cit., s. 66-73.

³¹ *Quis dives salvetur* 14, 1-3. Tłumaczenie własne.

³² Por. PSEUDO-PLATON, *Eryksjas* 401a-c: *Otóż więc – ja na to – jeżeli przystąpimy znowu w ten sposób do badania, czy daloby się łatwiej znaleźć to, o co nam idzie, a mianowicie, dlaczego właśnie jest tak, że my potrzebujemy mienia, i po co wynaleziono własność mienia? Czy tak, jak wynaleziono lekarstwa, aby uwalniać od chorób? W ten sposób bowiem może się nam ta sprawa lepiej wyjaśnić. Ponieważ okazuje się, że te rzeczy, które stanowią mienie, muszą być użyteczne, mienie zaś jest pennym mierzakiem w zakresie rzeczy, które nazywamy użytecznymi, przeto pozostałoby rozważyć, że względu na jaka potrzebę rzeczy użyteczne, które jej zarządzają są mieniem. Chyba mianowicie w każdym razie rzeczy użyteczne, którymi posługujemy się do wytwarzania.*

Autor *Quis dives salvetur* zachęca człowieka zamożnego do umiejętnego inwestowania swoich bogactw w potrzeby osób cierpiących niedostatek. Takie działanie charytatywne przynosi wymierną nagrodę – wieczne przebywanie w niebie.

„A za to dzielenie się swoim dobrem wielka została wyznaczona zapłata: wiekuiste przebywanie w niebie. O, jakież to zysk piękny! Jakaż boska zamiana! Za mienie swoje możesz nabyć nieśmiertelność, a oddając znikome dobra światowe otrzymać za nie w zamian wieczne mieszkanie w niebie. Człowieku bogaty, jeśliś rozsądny, popłyniesz na poszukiwanie tego skarbu. Gdyby zaszła potrzeba, przewędruj całą ziemię, nie szczędź niebezpieczeństw i trudów, abyś uzyskał to królestwo niebieskie”³³.

Klemens posługując się protreptyką, której celem jest przekonanie człowieka bogatego do filantropii, odwołuje się do cnoty rozsądku *σωφροσύνη*, która zazwyczaj towarzyszy w zamieraniu transakcji handlowych. Nauczyciel Orygenesu prezentuje nieporównywalną różnicę między dobrami zainwestowanymi na ziemi – własne bogactwo, a otrzymanym skarbem w przyszłości – nieśmiertelność, ukazuje trudną drogę wiodącą ku wiecznej przyszłości.

Filozof Aleksandryjski analizując zagadnienie bogactwa, mającego znanie naturalności stwierdza, iż używane zgodnie z rozumem i wolną wolą może przyczynić się do uszlachetnienia posiadającego dobra materialne. Istotną rolę w owym uszlachetnieniu odgrywa dokonanie racjonalnego wyboru w posługiwaniu się mieniem.

„A to jest rozum ludzki (*νοῦς ἀνθρώπου*), który posiada w sobie kryterium wolnego osądu (*κριτήριον ἐλεύθερον*) w samym sobie (*ἐν ἑαυτῷ*) oraz wolną wolę posługiwania się (*τὸ αὐτεξούσιον τῆς μεταχειρίσεως*) rzeczami otrzymanymi. Tak więc nie należy niszczyć mienia (*τὰ κτήματα*), ale raczej namiętności duszy (*τὰ πάθη τῆς ψυχῆς*), które nie pozwalają lepiej go używać. W ten sposób stając się człowiekiem szlachetnym (*καλὸς*) i dobrym (*ἀγαθὸς*), będzie mógł zagospodarować swoje posiadłości w sposób godny”³⁴.

Rozum ludzki (*νοῦς*), według Klemensa, posiada w sobie dwa kryteria: osąd autonomiczny oraz wolną wolę w posługiwaniu się bogactwem. Człowiek zamożny w sposób świadomy i dobrowolny zarządzając swoim majątkiem powinien wyzybywać się namiętności, a zarazem umiejętnie praktykować dobroczynność, która wiedzie ku szlachetności ducha. Uczeń Chrystusa dysponując dwoma rodzajami zamożności: materialną i duchową może ćwiczyć się w realizowaniu filantropii chrześcijańskiej.

³³ *Quis dives salvetur* 32, 1-2.

³⁴ IBIDEM 14, 4-5. Por. IDEM, *Stromateis*_III, 56, 1: *Bogacić się w sposób szlachetny nie wzbrowni. Natomiast nie pozwolił bogacić się niesprawiedliwie i w sposób nienasycony.*

„Kto bowiem posiadając majątności (κτήματα), i złoto, i srebro, i domy widzi w nich dary Boga (θεοῦ δωράς) i Bogu Zbawcy służy nimi dla zbawienia ludzi (ἀνθρώπων σωτηρίαν); kto wie, iż rzeczy te posiada raczej dla braci niż dla siebie (διὰ τοὺς ἀδελφοὺς μᾶλλον ἢ ἑαυτόν), kto staje się lepszym (κρείττων) przez ich posiadanie, a nie jest niewolnikiem (δοῦλος) swego majątku, kto nie zajmuje się ciągle w duszy (ἐν τῇ ψυχῇ) swymi dobrami i w nich nie ogranicza i nie zamyka swojego życia (μηδὲ ἐν τούτοις ὀρίζων καὶ περιγράφων τὴν ἑαυτοῦ ζωὴν), ale zawsze trzyma się nad jakimś dziełem pięknym i Bożym (καλὸν ἔργον καὶ θεῖον ἀεὶ διαπονεῖν); kto, zmuszony do wyrzeczenia się majątności, umie i tę utratę znieść z umysłem pogodnym (ἴλεω τῇ γνώμῃ) i żyć w ogołoceniu, tak samo jak żył w dostatku, ten jest owym błogosławionym przez Pana (ὁ μακαριζόμενος ὑπὸ τοῦ κυρίου) i nazwanym ubogim w duchu (πτωχὸς πνεύματι καλούμενος) oraz gotowym dziedzicem królestwa niebieskiego (κληρονόμος ἔτοιμος οὐρανοῦ βασιλείας) ...”³⁵.

Scholarcha aleksandryjski kreśląc obraz bogactwa jako daru Bożego podkreśla znaczenie pomocnicze mienia w realizacji zbawienia człowieka tak obdarowującego jak i obdarowanego. Benefaktor staje się nade wszystko zarządcą swojego majątku troszczącym się o braci w potrzebie. Owa troska sprawia, że posiadany majątek, właściwie zarządzany, przyczynia się do doskonałego życia zamożnego chrześcijanina. Bogaty uczeń Chrystusa nie ogranicza swojej egzystencji do rozmyślań nad posiadaniem mieniem, ale używa go tworząc piękne dzieło Boże (καλὸν ἔργον θεῖον). Kieruje się on radosnym umysłem, wykorzystującym sztukę używania bogactwa, będącego dlań tylko środkiem – narzędziem pomocnym w osiągnięciu życia wiecznego. Klemens komentując dobroczynność zamożnego chrześcijanina przytacza zinterpretowany przez siebie tekst zawarty w Ewangelii św. Mateusza (5, 3): *Błogosławieni ubodzy w duchu, ponieważ do nich należą królestwo niebieskie*. Autor traktatu *Quis dives salvetur* nazywa bogatego chrześcijanina, praktykującego filantropię, błogosławionym oraz dziedzicem (κληρονόμος) królestwa niebieskiego.

Quintus Septimus Florens Tertullianus (155 – 220), wybitny łaciński pisarz i apologeta chrześcijański³⁶, o którym św. Wincenty z Lerynu napisał w osiemnastym rozdziale *Commonitorium*.

³⁵ IBIDEM 16, 3. Tłumaczenie własne.

³⁶ Por. DANIELOU, J.: *Le origini del cristianesimo Latino. Storia delle dottrine cristine prima di Nicea*, Bologna: EDB 1993, s. 201-222. SZESTOW, L.: *Ateny i Jerozolima*, Kraków: Wydawnictwo Znak 1993, s. 312-314. HALL, G. S.: *Doctrine and Practice in the Early Church*, Grand Rapids: William B. Eedmans Publishing Company 1992, s. 67-73. TUREK, W.: *Tertulian*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2001, s. 22-26. DOMAŃSKI, J.: „Scholastykizm”, *op. cit.*, s. 77-78. HAGENDHAL, H.: *Cristiansesimo*, *op. cit.*, s. 31-51. MANZANARES, V. C.: *Pisarze*, *op. cit.*, s. 181-182.

„Przecież, objął on swoim dziwnie pojętym umysłem całą filozofię, wszystkie prądy filozoficzne, wszystkie poglądy ich twórców i zwolenników, objął całą różnorodność wypadków dziejowych i badań naukowych. Odnaczał się zaś taką głębią i potęgą ducha, że co tylko zbić postanowił, to i bystro przenikał i mocarnie kruszył. A dalej – kto zdołałby godnie wychwalić jego wymowę, złożoną z tak zniewalających rozumowań, że nawet tych, których przekonać trudno zmusza do przyzwolenia. U niego ile słów, tyle myśli; ile zdań, tyle zwycięstw”³⁷.

Adwokat z Kartaginy, w swoich traktatach, oprócz innych zagadnień, prezentuje problematykę dobroczynności chrześcijańskiej³⁸. W traktacie *Apologeticum* opisuje praktyczną filantropię uczniów Chrystusa.

„A jeśli jest rodzaj jakiejś kasy (*arcae genus*), to nie powstaje ona z wpisowego (*de honoraria summa*), jak gdyby za sprzedaną religię, ale każdy przynosi umiarkowany datek (*modicum stipem*) w oznaczonym dniu miesiąca (*menstrua die*), albo kiedy chce i o ile chce i może. Nikogo tu nie zniewalają, ale każdy swój datek daje dobrowolnie (*sponte confert*). Są to jak gdyby składki pobożności (*deposita pietatis*). Bo z kasy tej nie wydaje się ani grosza na ucztę i pijatyki, lub obżarstwa bez pożytku, ale na życie i pogrzeb biednych (*egenis aliendis humanisque*), na utrzymanie chłopców i dziewcząt (*pueris ac puellis*), którzy rodziców stracili i środki do życia, dla starców (*senibus*), którzy pracować nie mogą i z domu nie wychodzą, dla rozbitków okrętowych (*naufragis*), a ci, którzy w kopalniach, na wyspach lub w więzieniach siedzą o ile religia Boga naszego przyczyną (*ex causa Dei sectae*), to za swe wyznanie (*confessionis*) są uprawnieni do zaopatrzenia”³⁹.

Tertulian opisując działalność charytatywną gminy chrześcijańskiej w Kartaginie pod koniec drugiego wieku podaje wiele szczegółów związanych z funkcjonowaniem kościoła lokalnego. Chrześcijanie tworząc ekskluzywną grupę wyznaniową nie uczestniczącą w oficjalnej religii państwowej Imperium byli narażeni na konflikt z prawem rzymskim, którego konsekwencją, między innymi, były prześladowania uczniów Chrystusa, oskarżanych o ateizm, niemoralność oraz brak uczestnictwa w życiu publicznym⁴⁰. Autor *Apologeticum* wylicza represje, którym poddawano ówczesnych chrześcijan: praca w kopalniach, zesłanie na wyznaczone wyspy lub osadzenie w więzieniach. Skazani, z powodu przynależności do monoteistycznej *sectae Dei* (religii Boga), otrzymywali pomoc materialną i

³⁷ VINCENTIUS LIRINENSIS, *Commonitorium* 18, 2-4.

³⁸ Por. OBRYCKI, K.: *Problematyka charytatywna w pismach Tertuliana*, w: *Vox Patrum* 16(1996), z. 30-31, s. 91-109.

³⁹ TERTULLIANUS, *Apologeticum* 39, 6. Por. RAMSEY, B.: *Beginning*, *op. cit.*, s. 187. OBRYCKI, K.: *Problematyka*, *op. cit.*, s. 103.

⁴⁰ Por. BASLEZ, F.-M.: *Prześladowania w starożytności. Ofiary, bobaterowie, męczennicy*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2009, s. 277-380.

duchową. Kościoły lokalne praktykowały dobroczynność nie tylko w relacji do swoich osadzonych i skazanych współwyznawców, lecz także okazywali troskę znajdującym się w potrzebie członkom własnej wspólnoty chrześcijańskiej: bezdomnym, sierotom, starcom i wdowom.

Adwokat z Kartaginy broniąc swoich współwyznawców przed zarzutami, stawianymi uczniom Chrystusa stwierdza:

„Pragnę już teraz przedstawić od siebie sprawy chrześcijan jako stowarzyszenia (*factionis*), by po odrzuceniu i sprostowaniu tego, co złego a fałszywie nam zarzucano (*qui mala refutaverim*), pokazać rzeczy dobre (*bona ostendam*). Tworzymy jedno ciało (*Corpus sumus*) złączeni głębokim przekonaniem o prawdziwości naszej religii (*de conscientia religionis*), jednością urządzeń kościelnych (*disciplinae unitate*) i węzłem wspólnej nadziei (*spei foedere*). Tworzymy związek i zgromadzenie (*congregationem*), tak że jakby zwartym szeregiem w czasie modlitwy (*orantes*) otaczamy Boga. Taki gwałt podoba się Bogu (*Haec vis Deo grata est*). Modlimy się także za cesarzy (*Oramus pro imperatoribus*), za jego sługi i władze (*pro ministris eorum et potestatibus*), za istnienie świata (*pro statu saeculi*), o spokój w państwach (*pro rerum quiete*) o odwołanie końca (*pro mora finis*). Schodzimy się, by rozważać (*commemorationem*) pismo boskie (*letterarum divinarum*), zależnie od tego, czy stan obecnych czasów wymaga napominania (*praemonere*) czy przypomnienia (*recognoscere*)”⁴¹.

Tertulian posługując się terminologią prawniczą odpowiada na zarzuty oponentów, którzy w sposób stronniczy, a zatem zły i fałszywy, rozpowszechniają poglądy na temat życia i działalności chrześcijan. Apologeta z Kartaginy charakteryzuje kościół lokalny jako jedno ciało (*corpus sumus*), a zarazem zgromadzenie (*congregatio*), którego uczestnicy postępują według określonej dyscypliny, pozostając we wzajemnej jedności przekonani o prawdziwości swojej religii. Podczas modlitw gromadzą się wokół swojego Boga prosząc Go za rządzących, rządzonych, o pomyślność państwa, pokój na świecie oraz o opóźnienie paruzji. Kartagińczyk nie tłumaczy, dlaczego uczniowie Chrystusa proszą Boga *pro mora finis* (opóźnienie powtórnego przyjścia Chrystusa). Uczestnicy chrześcijańskich zebrzań czytają i komentują Pismo św. (*litterae divinarum*) dostosowując do niego życie codzienne.

Autor *Ad uxorem* prezentując działalność charytatywną żon chrześcijańskich zauważa, iż ową filantropię aprobuja także ich mężowie.

„Kto pozwoli jej ukradkiem chodzić do więzienia (*in carcerem*), ażeby całować kajdany męczenników (*ad osculanda vincula martyris*)? Kto pozwoli spotkać się z jakimś ze współbraci, by przekazać pocałunek (*ad osculum*), albo przynieść wodę do obmycia nóg świętych (*aquam sanctorum pedibus*), albo też zabiegać o zdobycie nieco pokarmów i napojów (*de cibo, de poculo invadere*),

⁴¹ TERTULLIANUS, *Apologeticum* 39, 1-3.

i tylko o tym myśleć (*in mente habere*)? Jeśli współbrat podróżując przybędzie (*pereger frater adveniat*), jaką gościnę (*aliena domo hospitium*) znajdzie? Czy zostanie on hojnie obdarowany (*largiendum*), skoro stodoła i spichlerze są zamknięte”⁴²

Troska o więźniów i męczenników, do których teolog kartagiński pisze oddzielny traktat *Ad martyras*, znajduje swój wyraz nie tylko w odwiedzinach osadzonych w odosobnieniu za wiarę, lecz także w szczególnym geście *osculum vinculi martyris* (pocałunku kajdan męczenników). Pocałunek (*osculum - φιλία*) był w środowisku chrześcijańskim znakiem pozdrowienia, jednoś i braterstwa⁴³. Adwokat z Kartaginy wyjaśniając stosowanie *osculum pacis* podczas zebrań liturgicznych stwierdza w traktacie *De oratione*:

„Wkradł się jeszcze inny zwyczaj, ci, którzy poszczą (*ieiunantes*) po modlitwie odmawiają braciom pocałunku pokoju (*osculum pacis*), który jest pieczęcią modlitwy (*signaculum orationis*). A kiedyż bardziej należy wymieniać pokój między braćmi (*cum fratribus pax*), niż wtedy, gdy modlitwa połączona z czynem staje się skuteczniejsza (*commendabilior*)? Biorąc udział w świętych czynnościach z nami powinni oni swym pokojem, który pomnożyli, podzielić się z bratem (*de sua pace fratri transigendus*). Czy może być doskonalsza modlitwa bez świętego pocałunku (*sancti osculi*). Komu pocałunek pokoju przeszkadza w służbie Pana (*Domino officium facientem*)? Czy jest taka ofiara (*sacrificium*), od której odchodzi się bez pocałunku pokoju (*sine pace*)? Niech będzie to jakakolwiek praktyka, jednak nie będzie lepszej okazji, aby zachować przykazanie o ukrywaniu naszego postu. Tymczasem wstrzymywanie się od pocałunku wskaże na tych, którzy poszczą (...) Tak jest w czasie wielkanocnym (*die Paschae*), podczas którego jest jakby powszechnym i publicznym kultem postu. Słusznie pomijamy pocałunek pokoju (*osculum*) i nie staramy się ukrywać tego, co czynimy ze wszystkimi”⁴⁴.

Tertulian podkreśla ścisły związek między liturgią i pocałunkiem pokoju (*osculum pacis*), który nazywa *pieczęcią modlitwy* (*signaculum orationis*). Podczas obrzędów liturgicznych *pocałunek pokoju* nadaje modlitwie szczególną wartość stając się *świętym pocałunkiem* (*sanctum osculum*). A. Intagliata tłumacząc tekst Kartagińczyka *De oratione* zauważa, że słowa

⁴² TERTULLIANUS, *Ad uxorem* II, 4, 2-3. Por. OBRYCKI, K.: *Problematyka*, op. cit., s. 105.

⁴³ Por. BROOKS, A. J.: *Kiss of Peace*, w: *Encyclopedia of Early Christianity*, pod red. E. Ferguson, New York & London: Garland Publishing 1998, s. 565. KOPALIŃSKI, W.: *Słownik symboli*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1990, s. 327-328. BERARDINO DI A.: *Bacio*, w: *Dizionario patristico e la antichità cristiana*, t. 1, Casale Monferrato: Marietti 1983, koll. 466-467.

⁴⁴ TERTULLIANUS, *De oratione* 18, 1-7. Tłumaczenie własne. Por. JUSTINUS, *Apologia prima pro christianis* 65, 2. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paedagogus* III, 11, 81. AQUILINA, M.: *The Mass of the Early Christians*, Huntington: Our Sunday Visitor 2001, s. 150.

łacińskie: *Dies Paschae* nie oznaczają niedzieli Zmartwychwstania Pańskiego, ale Wielki Piątek w Wielkim Tygodnia. W liturgii Wielkiego Piątku chrześcijanie, na znak pokuty, nie praktykowali *osculum pacis*⁴⁵.

Pocałunek pokoju, wraz z modlitwą, postem i jałmużną, oznaczał w Koście pierwotnym działalność charytatywną chrześcijan, którzy troszczyli się o potrzeby bliźnich znajdujących się w więzieniach, kopalniach, i w odosobnieniu. Swoją troską obejmowali biednych chorych, wdowy i starców należących do poszczególnych gmin chrześcijańskich. W czasie sprawowania liturgii przekazywano sobie *osculum sanctorum* (pocałunek święty), który, jako *signaculum orationis*, uroczystie potwierdzał chrześcijańską agapę.

Ojcowie Apostolscy oraz apologety chrześcijańscy, podobnie jak filozofowie pogańscy, zajmowali się problematyką ubóstwa i bogactwa, którą opisywali i wyjaśniali, biorąc pod uwagę poglądy filozoficzne oraz religijne tamtej epoki. Działalność charytatywna w starożytności była praktykowana i rozważana w perspektywie ideału ewangelicznej miłości bliźniego oraz słów Seneki *homo, res sacra homini*.

BIBLIOGRAPHY

- AQUILINA, M.: *The Mass of the Early Christians*, Huntington: Our Sunday Visitor 2001
- BARTNIK, Chrzęścianie pierwszych wieków wobec życia publicznego. Problem teologiczny, w: *Chrzęścianie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV w.*, pod red. J. Śrutwy, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1988
- BARTNIK, S. C.: *Historia ludzka i Chrystus. Szkice z chrześcijańskiej wizji dziejów*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1987
- BASLEZ, F.-M.: *Prześladowania w starożytności. Ofiary, bohaterowie, męczennicy*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2009
- BERARDINO DI A.: *Bacio*, w: *Dizionario patristico e la antichità cristiane*, t. 1, Casale Monferrato: Marietti 1983
- BROOKS, A. J.: *Kiss of Peace*, w: *Encyclopedia of Early Christianity*, pod red. E. Ferguson, New York & London: Garland Publishing 1998
- COPELSTON, F.: *A History of Philosophy. Greece and Rome*, t. 1, New York: Image Books Doubleday 1993
- DANIELOU, J.: *Le origini del cristianesimo Latino. Storia delle dottrine cristine prima di Nicea*, Bologna: EDB 1993

⁴⁵ Por. QUINTO SETTIMO FLORENTE TERTULLIANO, *La Preghiera (De oration)*, pod red. A. Intagliata, Marene: Gribaudo Editore 1992, s. 39: *Dies Paschae non è il giorno della resurrezione second l'odierna denominazione, ma la feria sesta della Settimana Santa nella Parasceve, come chiaramente appare dal ricorso del pubblico digiuno che certamente nel giorno della resurrezione non si osservava (przepis 81)*. IDEM, *Contra Iudaeos* 10. IDEM, *De ieiunio* 2, 13. 14.

-
- DOMAŃSKI, J.: *"Scholastyczne" I "humanistyczne" pojęcie filozofii*, Kety: Wydawnictwo Antyk 2005
- DRĄCZKOWSKI, F.: *Chrześcijanizm wobec kultury i cywilizacji grecko-rzymskiej*, w: *Chrześcijanizm a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV w.*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1988
- HADOT, P.: *Czym jest filozofia starożytna?*, Warszawa: Fundacja Aletheia 2000
- HADOT, P.: *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, Kety: Wydawnictwo Antyk 2004
- HAGENDAHL, H.: *Cristianesimo latino e cultura classica. Da Tertulliano a Cassiodoro*, Città di Castello: Borla 1988
- HALL, G. S.: *Doctrine and Practice in the Early Church*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 1992
- HAMMAN, G.A.: *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95-197)*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1990
- JAEGER, W.: *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge-London: The Belknap Press of Harvard University Press 1985
- KAMIŃSKI, T.: *Praca społeczna i charytatywna*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2004
- KELLY, D. N. J.: *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, Peabody: Hendrickson Publishers 1998
- KOPALIŃSKI, W.: *Słownik symboli*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1990
- MAJKA, J.: *Kościół jako dalszy ciąg miłosierdzia Chrystusa*, w: *Evangelia miłosierdzia*, pod red. W. Granata, Poznań-Warszawa: Pallottinum 1970
- MANZANARES, V. C.: *Pisarze wczesnochrześcijańscy I – VII w.*, Kraków: Verbinum 2001
- MCKECHNIE, P.: *The first Christian Centuries. Perspectives on the Early Church*, Downers Grove: InterVarsity Press 2001
- MORESCHINI, C. NORELLI, E.: *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina. Da Paolo all'età constantiniana*, t. 1, Brescia: Morcelliana 1995
- OBRYCKI, K.: *Problematyka charytatywna w pismach Tertuliana*, w: *Vox Patrum* 16(1996), z. 30-31
- ORDON, H.: *Pawłowa argumentacja na rzecz niesienia pomocy potrzebującym*, w: *Vox Patrum* 16(1996), z. 30-31
- QUASTEN, J.: *Patrology*, t. 2, Allen: Christian Classics 1995
- QUINTO SETTIMO FLORENTE TERTULLIANO, *La Preghiera (De oration)*, pod red. A. Intagliata, Marene: Gribaudo Editore 1992
- RADWAN-PRAGŁOWSKI, J. FRYSZTACKI, K.: *Miłosierdzie i praktyka. Społeczne dzieje pomocy człowiekowi*, Katowice: Wydawnictwo Naukowe „Śląsk” 2009
- RAMSEY, B.: *Beginning To Read the Fathers*, New York/Mahwah: Paulist Press 1985

- ROAMANIUK, K.: *Św. Paweł. Życie i dzieło*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1988
- SIMONETTI, M.: *Cristianesimo antico e cultura greca*, Città di Castello: Borla 1990
- SIMONETTI, M.: *Lettera e/o alegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma: Institutum Patristicum „Augustinianum” 1985
- SINKO, T.: *Od filantropii do humanitaryzmu i humanizmu*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1960
- STANIEK, E.: *Mądrość starożytnych chrześcijan*, Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej 2006
- SZESTOW, L.: *Ateny i Jerozolima*, Kraków: Wydawnictwo Znak 1993
- SZKOŁA, A.: *Geneza i niektóre teorie pracy socjalnej*, w: *Ex caritate pro bono. Szkice o pracy socjalnej*, pod red. J. Mazura, Kryspinów: Wydawnictwo Platan 2009
- TOSI, R.: *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano: BUR 1992
- TUREK, W.: *Tertulian*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2001

ADRESÁR PRISPIEVATEĽOV

prof. PhDr. ThDr. Amantius AKIMJAK, PhD., OFS

Pedagogická fakulta
Katolícka univerzita v Ružomberku
Nám. A. Hlinku 56/1, 034 01 Ružomberok, Slovensko
amantius.akimjak@ku.sk

dr. hab Wiesław WÓJCIK, prof. ATH

Zakład Antropologii Kultury i Filozofii Człowieka
Akademia Techniczno – Humanistyczna,
Bielsko- Biała, Polska
wwojcik@ath.bielsko.pl

PhDr. PaedDr. Jozef JURINA, PhD.

Katedra psychológie a všeob. základu
Katolícka univerzita v Ružomberku
Pedagogická fakulta
Hrabovská cesta 1, 034 01 Ružomberok, Slovensko
jozef.jurina@ku.sk

PhDr. Ing. Peter FOTTA OP, PhD.

Trnavská univerzita v Trnave
Filozofická fakulta
Hornopotočná 23, 918 43 Trnava, Slovensko
pfotta@truni.sk

ThDr. Ing. Milan FULA, PhD.

Detašované pracovisko Katedry filozofie
Univerzita Komenského v Bratislave
Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta
Rajecká 17, 010 01 Žilina, Slovensko
mifula@gmail.

dr Anna FIDELUS

Wydział Nauk Pedagogicznych, Polska
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Polska
anfjd@np.pl

Mgr. Daniel DEMOČKO

Katedra systematickej teológie
Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach
Hlavná 89, 041 21 Košice, Slovensko
ddemocko@gmail.com

prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.

Katedra filozofie a religionistiky
Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove
Prešovská univerzita v Prešove
Ul. biskupa Gajdiča 2, Prešov, Slovensko
pavol.dancak@unipo.sk

doc. ThDr. PaedDr. Andrej SLODIČKA, PhD.

Katedra filozofie a religionistiky
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove
Ul. biskupa Gajdiča 2, Prešov, Slovensko
andrej.slg@unipo.sk

dr Justyna TRUSKOLASKA

Katedra Psychologii Wychowawczej i Rodziny
Instytutu Pedagogiki WZNoS KUL, Polska
justyna.truskolaska@kul.pl

Mgr. Tomáš GERBERY

Katedra filozofie
Univerzita Mateja Bela
Fakulta humanitných vied
Tajovského 40, 974 01 Banská Bystrica, Slovensko
tomas.gerbery@gmail.com

dr Mirosława GAWĘCKA

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy Jana Kochanowskiego w
Kielcach
Instytut nauk pedagogicznych
ul. Żeromskiego 5, 25-369 Kielce, Polska
mirosława-gawecka@wp.pl

dr Magdalena ŁUKA

Wydział Zamiejscowy Nauk o Społeczeństwie
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ul. Ofiar Katynia 6a, 37-450 Stalowa Wola, Polska
magdalenaluka@kul.pl

PhDr. Dušan HRUŠKA, PhD.

Katedra filozofie a religionistiky
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov, Slovensko
dusan.bruska@unipo.sk

ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

Katedra filozofie a religionistiky
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov, Slovensko
radovan.soltes@unipo.sk

dr Aleksy KOWALSKI

Instytut Teologiczny w Częstochowie
WSD w Częstochowie, Polska
aleksy59@hotmail.com