

**MEDZI „ZNOVUZRODENÍM“ A „SMRŤOU“ ČLOVEKA**

(K niektorým podobám vzťahu človeka a spoločnosti)

**II. časť: OD RÍŠE ČLOVEKA K „SMRTI“ ČLOVEKA**

JOZEF PAUER, Filozofický ústav SAV, Bratislava

PAUER, J.: Between Man's „Rebirth“ And His „Death“ (Towards Some Forms of the Relationship between Person and Society)

Part II: From the Realm of Humans to the „Death“ of the Person

FILOZOFIA 62, 2007, No 9, p. 825

The paper examines the present condition of humans and some forms of understanding human existence, forms the relationship between person and society, especially in its particular historical forms. The paper begins with a picture of conceptions prevailing in the history of philosophy. Further it outlines the contemporary spiritual situation and its origins in humanistic Enlightenment traditions of Western culture. Attention is paid also to the fortunes of humanistic tradition from the Enlightenment to Romanticism and further to the disintegration of the classical humanistic ideal in the 20<sup>th</sup> century. In conclusion the author considers the possible ways of mutual understanding and harmonization of interpersonal relationships as well as those between person and society.

**Keywords:** Anthropology – Humanism – Person – Social philosophy – Society

Po kulminácii dynamiky humanizmu u Hegela a po jeho vyústení v Marxovi a Nietzsche sa tento duchovný pohyb rozštiepil na dve orientácie. Z jednej povstalo praktické úsilie vybudovať nový svet a nového človeka. Tieto experimenty ukázali, že snahy ľudstva dosiahnuť absolútne sebatvrdenie vedú k premene sveta na laboratórium totalitných režimov, v ktorom obrovské množstvo osobných ľudských osudov končí v ruinách. Z druhej orientácie sa vynorila západná filozofia 20. storočia s jej teoretickým antihumanizmom.

Je zrejmé, že voľba medzi týmito dvomi orientáciami nie je vôbec jednoznačná. Ani jedna neuspokojuje našu potrebu žiť dobrý život v spravodlivej spoločnosti a ani jedna nedáva jasnú odpoveď na otázku, aká má byť osoba, ktorú takáto spoločnosť potrebuje, alebo ako treba chápať podstatu človeka, aby sme mohli humanizovať spoločnosť. Absolútne sebatvrdenie človeka v štýle klasického absolútneho humanizmu by tu mohlo pôsobiť zhubne. Ak podstata človeka nahradí absolútne, ak sa podsúva človeku, že môže vedieť a poznať všetko, a navráva sa mu, že celý svet je len materiálom jeho intelektuálnej a praktickej činnosti a že mimo neho neexistuje žiadny absolútny referenčný bod jeho konania, zvedený takýmto učením o všemocnosti ľudstva sa človek nájde v neľudskej spoločnosti, ktorá je nepriateľská ku každej živej, konkrétnej osobe. Iný humanistický myšlienkový prúd sa vzdal predstavy silného, harmonicky rozvinutého, sebestačného a nezávislého človeka ako skutočného či potenciálneho pána a vládcu nad bytím a pokúsil sa zachrániť aspoň nejaké pozostatky klasického humanistického ideálu: Ponechajme člo-

veku jeho neúplnosť a slabosť – slabý človek nenapácha toľko zla –, ale zachráňme jeho jedinečnosť, uchovajme jeho osobnú slobodu a tajomný charakter jeho vnútorného života a poskytnime tomu všetkému pravdivé filozofické základy. Takéto prístupy sa ukazovali v rôznych podobách filozofie života, dialogickej filozofie a v rôznych obmenách fenomenológie, existencializmu a štrukturalizmu od Wilhelma Diltheya až po Michela Foucaulta a Hansa-Georga Gadamera.

Subjekt Diltheyovej hermeneutiky po strate jadra svojho vnútra hľadá toto jadro v inom človeku, ku ktorého vnútornému životu sa približuje interpretáciou produktov jeho tvorivej činnosti, ktoré sú predmetom štúdia duchovných vied. Dialóg medzi *ja* a *ty* sa tak stáva najvyššou hodnotou. Mojou spásou je chápať (*Verstehen*) druhého, teda teba, alebo chápať seba prostredníctvom pochopenia druhého, teda teba. K čomu však touto hermeneutickou metódou chápania dospievam? Čo tu chápem okrem samotnej holej schopnosti chápania? Čo môžem druhému v komunikácii s ním odovzdať okrem znamenia, že obaja sa nachádzame v rovnako problematickej či dilematickej situácii? Preto vlastne filozof dialógu (napr. Ferdinand Ebner, Martin Buber) hovoria o prítomnosti tretieho člena dialógu – Boha, ktorý naplňa dialóg medzi *ja* a *ty*. Len vo vzťahu k Bohu môže človek pochopiť druhého i seba. A ak nie je Boh vnútri človeka (presnejšie by azda bolo: človek vnútri Boha, človek v Božom náručí), tak človek sám nedokáže ani len rozumieť druhému človeku bez pomoci zvonku, čo znamená, že dialóg sám na humanizmus nestačí. Odtiaľ Sartrova konzistentnosť: človek je ničota.<sup>1</sup> O ľudskej existencii sa nedá nič pozitívne vypovedať, možno o nej povedať len toľko, koľko ona sama o sebe ukazuje, totiž, že je to dutina, lakúna bytia. Človek teda existuje, no jeho „ľudská skutočnosť“ je bytím, ktoré je tým, čo nie je, a nie je tým, čo je. Jeho bytie sa odvodzuje z povahy „bytia pre seba“, ktoré je ničotou. A na dvere klope „teoretický antihumanizmus“, na prahu stojí hosť podobný tomu, ktorý tam stál po Heglovi. Teraz je týmto hosťom Foucaultovo oznámenie „konca človeka“.

**Od konca človeka ku koncu filozofie. Medzi osvietenstvom, romantizmom, štrukturalizmom, hermeneutikou a kritickou teóriou.** V šesťdesiatych rokoch minulého storočia sa filozofia čoraz viac zaoberá metodológiou. Najvplyvnejšie trendy filozofického myslenia, ako hermeneutika, štrukturalizmus a kritická teória, už nie sú filozofiou v pôvodnom zmysle slova, sú to vlastne rôzne metodológie humanitných vied. Nehovoria o tom, čo človek môže a čo má robiť, skôr mu vravia o tom, ako sa má pozerat' na svet, na veci, javy, udalosti, na iných ľudí a na spoločnosť, na všetko, čo tu už je aj bez neho. Tieto školy však majú filozofický pôvod, nevyrástli z dajakej potreby novej, optimálnej metódy niektorej z humanitných vied. Neskúmajú konkrétne prostriedky dosiahnutia istých, vopred stanovených cieľov vedeckého bádania, ale význam humanitných vied pre človeka a zmysel sveta. Ako vidno, tieto diskusie nie sú ani filozofické v pravom slova zmysle, ani metodologické, ale udržiavajú fundamentálnu filozofickú diskusiu v teréne metodológie.

Všetky tieto prúdy sú vlastne produktom dezintegrácie klasického humanistického ideálu. *Štrukturalizmus* (vrátane štrukturalno-funkcionálnej analýzy spoločnosti) je priamym potomkom osvietenského racionalizmu. Svoje základy zveruje celkom sile vedecké-

---

<sup>1</sup> K Sartrovmu chápaniu človeka, humanity a humanizmu sa nedávno u nás vyslovila so sympatickou originalitou Dagmar Smreková ([1], 293 – 309).

ho poznania. Predmety, ktoré sa vzhľadom na svoju spätosť s ľudskou subjektivitou tradične považovali za iracionálne, majú sa v čo najvyššej miere integrovať do racionálnych schém. Tento cieľ možno dosiahnuť len za cenu zrušenia transcendentna, metafyzickej roviny a metafyzických dimenzií života, a teda aj za cenu zrušenia dejín. Človek s jeho osobnou dušou a tvorivosťou „sa vytratí ako tvár z piesku na brehu mora“ ([2], 505). Pri svojom oznámení skorého zániku človeka Foucault nezabúda pripomenúť Nietzscheho myšlienku, ktorá „zvestuje ani nie tak smrť boha, ako následný a s ňou hlboko spätý koniec jeho vraha; zvestuje roztrieštenie sa ľudskej tváre v smiechu a návrat masiek; rozptýlenie hlbinného toku času, ktorým sa človek cíti byť unášaný a ktorého tlak, ako sa nazdával, vychádza zo samého bytia vecí“ ([2], 503).

Ak by však anihilácia človeka bola len záležitosťou predĺženia pozitivismu, tak by sme nemohli hovoriť o totálnej kríze humanizmu. Ešte stále by sme mohli dúfať, že humanistický ideál možno zachrániť iným, ne-pozitivistickým spôsobom myslenia. Ukazuje sa však, že aj antipozitivistické trendy tento ideál rozbíjajú. Gadamer včleňuje svoju fenomenologickú *hermeneutiku* do humanistickej tradície, no jeho postoj k bytiu sa ani zďaleka neponáša na aktívny postoj človeka artikulovaný v myšlienkovvej tradícii európskeho humanizmu. Martin Heidegger a H.-G. Gadamer svojou kritikou hermeneutiky romantizmu predstavujú radikálny obrat. Hoci romantizmus aj fenomenologická hermeneutika majú spoločného oponenta v apologetoch racionality, ich postoje sa rôznia. Romantizmus je predsa tvorcom kultu génia, čo je najvyššia glorifikácia kreativity a autonómnej energie ľudskej subjektivity. A boj proti tomuto kultu je hlavným zmyslom hermeneutiky. Ved' napokon Gadamer začína svoj systematický výklad v *Pravde a metóde* kritikou kantovskej estetiky, a najmä jeho teórie génia ([3], 40 – 71). Nadšenie pre minulosť a dejiny v romantizme je iné ako v hermeneutike. Romantickému človeku minulosť pomáha pri získavaní odstupe od hlúpej jednotvárnosti všedného života, pomáha mu vidieť svet v celostnom horizonte bytia. Podobne výsadné postavenie tradície a dejín v hermeneutike slúži opačnému cieľu, stavia sa proti autonómnym ambíciám osoby. Osoba patrí najprv dejinám, až potom sebe: opieram sa o tradíciu, nie o vlastnú myseľ.

Ak osvietenstvo zakladá ľudskú potencialitu a moc na racionalite, tak romantizmus hľadá hlbinný základ v intuícii, fantázii a iracionálnej tvorivosti. Obe tieto duchovné dynamiky predstavujú individualistický antropocentrizmus a humanizmus, ktorý hermeneutika odmieta. Jej ideálom nie je aktivita, ale trpnosť, nie je ním tvorba, ale načúvanie, nie je ním autonómnosť subjektu, ale prelomenie škrupiny subjektivity. Z nej sa má osoba vylúpnuť a pridať sa k tancu bytia, ktorý je jedinou cestou k pravde.

Pri prelete nad cieľmi, ktoré si kladie *kritická teória*, máme pocit, že sa blížime k poslednému ostrovu humanizmu. Hlavným účelom je „emancipácia človeka“. Znie to celkom tradične. Ale emancipácia od čoho? Hlavným nepriateľom, ktorého chce kritická teória demaskovať, je represívna racionalita. Od samého počiatku mala ľudská racionalita utláčateľský charakter namierený proti prírode, pretože na počiatku dejín nebolo okrem prírody čo utláčať ani ovládnuť. *Príroda*, to nie sú iba vonkajšie sily reprezentované mytologickými postavami, to je aj vnútorná príroda človeka, jeho emocionálna a zmyslová podstata. Racionalita povstáva ako sila odporujúca prírode, sila, ktorej účel, ale aj štruktúra a program smerujú k útlaku a ovládnutiu. Každé osvietenstvo je poznamenané touto snahou o ovládnutie. Preto aj tie najvznešenejšie projekty budovania šťastného ľudského sveta, ak sú dielom rozumu, vedú napokon k upevneniu spoločenského a duchovného

útlaku. To, čo začalo pod heslom slobody, končí v neslobode totalitného štátu. Pod vplyvom represívneho jazyka pervertuje aj naša komunikácia. No na rozdiel od „kritického rozumu“ účelová racionalita, „inštrumentálny rozum“ a „nová mytológia“ otvára cestu k oveľa horšiemu koncu, napríklad k fašizmu.

A čo filozofia? Čo tu ešte môže robiť filozofia? Pozitívne programy má vlastne „zakázané“, môže len demaskovať a kritizovať nepriateľa, a tým pripravovať cestu ľudskej emancipácii. Odkrytím fetišistickej povahy ideológie, ktorou sú nasiaknuté naše myslenie aj jazyk, môže kritická teória vytvárať vhodné podmienky normálnej, nezvrátenej komunikácie medzi ľuďmi. Rozum zostáva hlavným nástrojom filozofie, ale len svojou negatívnosťou, nemôže byť konštruktívny, iba deštruktívny. Zo všemocného heglovského rozumu sa zachováva iba negatívna energia ducha, jeho nepokoj.

Kritický pátos by mal obsahovať aj dajaký pozitívny výhľad. Ak je však rozum nevyhnutnou a negatívnou silou, potom pozitívny ideál môže byť len ne-racionálny. Týmto ideálom je *prírodnosť* (*Naturwuechsigkeit*). To je však celkom nekriticky prijatý otláčok romantizmu v kritickom, negatívnom rozume kritickej teórie. Nie je však vôbec dôležité, či *prírodnosť* je, alebo nie je pozostatkom romantizmu, rozhodujúce je to, že nedisponuje schopnosťou stať sa pozitívnym ideálom, zdrojom svetla a ontotvornej energie, základom porozumenia sveta a východiskom hodnotového systému. Môže sa stať len akýmsi hraničným pojmom bez vlastnej podstaty. Jej osudom je stať sa obeťou, ovládnutou „zlou“, pokazenou racionalitou. Ak by sa príroda chápala ako pozitívny princíp, tak by sa stala racionálnym pojmom, teda nástrojom útlaku a postavou falošnej ideológie. Príroda zostáva iba svedkom obžaloby v súdnom procese vedenom proti represívnej racionalite, v ktorom jediným hrdinom je kritický rozum.

Vedomie, ktoré predstavuje kritická teória, možno s použitím Heglovej terminológie označiť za *nešťastné vedomie*, ktoré nechce pripustiť svoje nešťastie. Vo *Fenomenológii ducha* ([4], 167 – 178) „nešťastné vedomie“ je nešťastné preto, že vie o existencii a nevyhnutnosti pozitívneho ideálu, ale nepozná cestu, ktorá k nemu vedie. Preto ustupuje do trpnosti a upadá do nebytošného, v ktorom sa topí v beznádeji. Kritická teória je aktívna a ofenzívna. Správa sa tak, akoby duchovne dospela k svojmu ideálu, lenže v skutočnosti je tento ideál kvázi ideálom, ktorého celá pôsobnosť spočíva v odmietaní každého ideálu. *Emancipovaný človek* je napokon ďalšou mýtickou postavou, ktorej podstata sa nachádza kdesi medzi márnosťou *prírodnosti* a totálnou negatívnosťou.

Na ontologickej rovine možno kritickú teóriu charakterizovať nesubstanciálnosťou dobra, čo je v jasnom kontraste s kresťanskou nesubstanciálnosťou zla. Represívna racionalita sa mení na akúsi diabolskú metafyzickú silu, ktorá nemá protivníka. Príroda je iba obmedzujúcim pojmom a kritická reflexia dokáže iba demaskovať diabla, no nevie čeliť jeho všemocnosti. Keďže predpokladom každej činnosti je prijatie diabolských pravidiel, každé konanie človeka, bez ohľadu na jeho dobré úmysly, vyúsťuje do služby diablu.

Kritická teória tak nedokáže prekročiť malý výsek sociálneho územia, ktoré je prístupné satanským silám, nedokáže vyjsť za hranice čisto teoretickej kritiky. Ani táto čistota jej však nezaručuje nevinnosť, veď trpnosť možno považovať za akceptáciu diabolských pravidiel. Tu nejde iba o teoretické protirečenie. Je totiž reálne, a preto privodilo aj koniec Frankfurtskej školy. S neúspechom *šesťdesiateho ôsmeho*, s Adornovým privolaním polície na študentov revoltujúcich proti nečinnosti svojich učiteľov končí aj príbeh tejto školy. Bolo to celkom logické vyústenie: Môžem byť veľmi radikálnym kritikom,

ale musím uznať, že ako takýto kritický subjekt existujem vďaka určitým, celkom konkrétnym sociálnym inštitúciám. A takisto musím pripustiť, že nie každý spoločenský systém by moju kritiku toleroval. Takže mám na výber: Buď proti tomuto systému bojujem, alebo sa mu prispôbim.

### **Teoretický antihumanizmus, podoby slobody a miesto človeka v spoločnosti.**

V kritickej teórii, tak, ako aj v štrukturalizme a hermeneutike, je človek spätý s nejakou vonkajšou skutočnosťou. Buď je touto skutočnosťou ideológia a sily, ktoré ho utláčajú, alebo sú ňou sociálne a kultúrne štruktúry, príp. jazyk. Pod skupinový portrét týchto troch duchovných súputníkov možno pripísať názov: teoretický antihumanizmus. V ňom dospieva ku svojmu koncu cesta, na ktorú sa pred niekoľkými storočiami vydal európsky humanizmus, cesta absolútnej sebarealizácie a sebaopotvrdenia človeka za cenu zrušenia svojbytného významu každej roviny bytia, ktorá presahuje sféru ľudskej subjektivity. „Výdobytkom“ tejto cesty je tzv. demokratické usporiadanie spoločnosti na základe idey formálnej osobnej slobody. Druhou stranou tejto mince je nebezpečenstvo chápania ľudskej slobody bez skutočnej ľudskej osoby. To nastáva vtedy, keď chápeme slobodu ako „slobodu od“, a nie ako „slobodu pre“. „Sloboda od“ nepredpokladá žiadny zdroj vnútorného významu a hodnôt. Tým vzniká vyzývavé prázdno. Ak sa toto prázdno zaplní nejakou sociálnou teóriou, otvára sa cesta do labyrintu otroctva. Ak tento vnútorný priestor zostane prázdny, otvárajú sa prepadliská samoty, zúfalstva a úzkosti alebo tiež nové, luxusné podoby otroctva, neosobné štruktúry posvätené neosobnými ideológiami.

Aby sme ako slobodné osoby boli schopní slobodného konania vo vzťahu k iným osobám a k spoločnosti, aby sme okrem politickej slobody uplatnili aj sociálny rozmer slobody a konali zodpovedne v úplnom význame tohto slova, musíme dosiahnuť „slobodu pre“. Tu nám už nestačí číra legálna či reálna možnosť voľby, tu musíme naplniť podmienky, v ktorých je naša voľba zmysluplná. V takejto situácii nemožno zaplniť prázdno osobnej slobody neautentickým zdrojom, akousi náhradkovou oporou. Prúd tejto autenticity môže prameniť len v rovine s metafyzickým významom. Nechať ho vytrysknúť, nechať ho vylievať sa a zaplavovať prázdno opustenosti – to si vyžaduje vnútorný vzťah k hlbine absolútneho bytia, ktorá je vo vzťahu k ľudskej subjektivite transcendentná.

Je zrejmé, že v rámci môjho filozofického uvažovania nemožno nájsť cestu k jasnej interpretácii tohto absolútneho bytia. A je zrejmé aj to, že ani na problém slobody moje uvažovanie nestačí. Tuším, že tento problém nemá riešenie, že ho vlastne ani nemôže mať, že v ňom už nejde o problém s jedným či viacerými riešeniami; tu sme už konfrontovaní so situáciou filozofického pýtania, narazili sme na otázku a odpoveď na ňu nám kladie ďalšie, nové i staré a večné otázky. Filozofické otázky vo svojej mysterióznosti zostávajú večnými, nemožno ich raz a navždy vyriešiť a nemožno ich neklásť znova a znova. A my sa môžeme pokúsiť preniknúť do ich vnútorných komnát alebo aspoň do predsiení a zapáliť v nich lampy. Napokon, keď sa nám podarí dokráčať až do týchto tajomných priestorov, samy nás osvietia zábleskami pravdy, krásy, dobra.

No tá neriešiteľnosť filozofických otázok nemá len epistemologický zmysel, má aj zmysel etický. Nielenže sa otázky filozofického pýtania nedajú zastaviť dajakým definitívnym zodpovedaním, ale o takéto definitívne zodpovedanie by sme sa nemali ani pokúšať. Vedť to by znamenalo prestať sa pýtať. A prestať sa pýtať už znamená nielen koniec filozofie, ale aj stratu ľudskej povahy našej existenciálnej situácie, jej rozpustenie buď

v absolútne, alebo v spoločnosti posvätenej absolutizovanou kolektívnou pamäťou a tradíciou, alebo v samospasiteľnom ľudskom výtvore totalitného režimu, alebo v niektorej podobe neosobných štruktúr spoločnosti a kultúry.

Človek ako prírodná a zároveň spoločenská bytosť vo svojom živote musí uspokojovať aj všetky potreby s ním súvisiace. To mu však ako multidimenzionálnej *osobe* nemôže nikdy stačiť. Pokiaľ je takouto osobou, neustále túži po pravde, kráse a dobre. Túto túžbu nemožno uspokojiť redukciami na saturovanie primárnych potrieb a sociálnych potrieb. V tejto túžbe sa neustále vracia k *nejakému* nezávislému ontologickému prameňu, ktorý je sám osebe absolútnom. Ako takéto osoby žijeme neustále v napätí medzi prírodou a absolútnom. Prírodu nevysvetlíme z absolútna, absolútno nevysvetlíme z prírody. A nemožno ich redukovať jedno na druhé. Žijeme náš smrteľný, niekedy bolestný a úzkostný život v tejto permanentnej tenzii nezodpovedateľnej otázky.

**Na záver. Takže: Čo bolo skôr?** Čo je prvé a čo druhé? Čo je prvoradé a čo až druhoradé? Človek? Spoločnosť? Individuálna osoba a spoločnosť sa nám navonok často javia ako nepriatelia. Predsa však vždy znova vidíme, ako obe sledujú spoločný cieľ: Každý hľadá toho druhého. Súčasná spoločnosť dostáva od nás tie najrozmanitejšie, často zavádzajúce označenia. Hovoríme o postindustriálnej spoločnosti, o spoločnosti informačnej, o masovej spoločnosti alebo o konzumnej spoločnosti. Azda najvýstižnejší je práve tento posledný prívlastok, pod ktorým sa skrýva charakteristická črta spoločenského systému, ktorý všetky sily zacielfuje na predaj tovaru, pričom vynakladá maximálne úsilie, aby sa aj človek sám premenil na tovar. Žiadny Mefistofeles nedokáže od človeka vymámiť podpis vlastnou krvou tak, ako to dokáže zvädzanie ku konzumu, záľudný, starostlivo zrežirovaný, multimedializovaný a virtuálne všadeprítomný systém reklamy a pôžičiek.

Aká mysteriózna sila umožňuje, že súčasný západný, tak tvrdo a drsne individualizovaný, ľadovo i žeravo atomizovaný človek ešte stále vytvára vzťahy s iným človekom a so spoločnosťou? Už Arthur Schopenhauer sa pýtal na tajomnú dynamiku týchto vzťahov pri svojom skúmaní súcitu, ktorý chápal ako stotožnenie sa s druhým do takej miery, že jeho utrpenie sa v mojom prežívaní stáva mojím vlastným utrpením: „Ako je to však možné, že utrpenie, ktoré nie je ani mojím vlastným utrpením, ani sa ma netýka, ma ovplyvňuje tak bezprostredne a s takou silou, akoby malo byť motívom môjho vlastného konania?“ ([5], 229) Schopenhauer vraví, že tento postup je čímsi skutočne mysterióznym, niečím, „o čom rozum nedokáže poskytnúť žiadne bezprostredné vysvetlenie a základy čoho nemožno nájsť v praktickej skúsenosti. A predsa je to niečo každodenné. Každý túto skúsenosť neraz prežil, nezostala neznáma ani tým najbezcitnejším a najsebeckejším. Príklady máme denne pred očami v okamžitých reakciách, keď jedna osoba bez akéhokoľvek zaváhania prichádza na pomoc druhej. V ohrození zjavným nebezpečenstvom nasadzuje svoj život za záchranu niekoho, koho vidí prvýkrát, a nemyslí na nič iné ako na to, že ten iný je v obrovskej núdzi a v ohrození svojho života“ ([5], 229 – 230).

V okamihu takejto živej skúsenosti sa v našom sebauvedomení odohráva zmena, ťažisko osobnej skúsenosti o sebe ako indivíduu sa presúva na zážitok vzájomnej spätosti s iným. Už nie sme čírym partikularizovaným organizmom atómov, prežívame skúsenosť, v ktorej spolu s iným tvoríme jednu vlnu, jeden príboj, jedno energetické pole.

Ak som v tejto súvislosti použil termíny z oblasti prírodných vied alebo fyziky, ne-

bola to náhoda. Modely, ktoré používame na explanáciu prírodných javov, sú v úzkom vnútornom vzťahu so spôsobmi, akými vnímame sami seba. Napokon, neraz v modeloch, ktorými rôzne kultúrne spoločenstvá opisujú a vysvetľujú prírodné javy, nachádzame kľúč k systému ich sebachápania. Tak možno v podhubí západnej myšlienkovvej tradície alebo jej teoretického uvažovania od samých ich počiatkov badať pôsobenie takého modelového prístupu, v ktorom je realita vystavaná z atómov. Pôsobenie tohto modelu ešte stále možno vidieť v medicíne, kde sa, podobne ako u Hipokrata alebo Empedokla, každá choroba považuje za dôsledok nevhodného pomeru medzi kvantitami štyroch prvkov, z ktorých je zložená celá skutočnosť. Básnicky ich pomenúva Empedokles: „Najprv počuj, ktoré sú štyri prvky všetkých vecí: žiariaci Zeus (ohneň), životodarná Héra (vzduch), Hádes (zem), a Nestis (voda), ktorá svojimi slzami živí ľudské pramene“ ([6], 131). A hoci odvtedy počet základných stavebných prvkov a ich kombinácií niekoľkonásobne vzrástol, tento modelový náhľad je základom spôsobu nazerania Západu na otázky zdravia a choroby. A možno celkom nevedomky takáto teória zasa iným spôsobom vymedzila aj povahu nášho vnímania osoby a spoločnosti: Osoba je akýmsi atomistickým druhom skutočnosti a spoločnosť je vybudovaná z týchto individualizovaných a do istej miery personalizovaných atómov.

No ani nie tak dávno nastali celkom vážne ťažkosti s vysvetlením niektorých javov pomocou tohto atomistického modelu. Vedci, donútení povahou svojich objavov (napr. pozorovaním atómového procesu), pocítovali potrebu dopĺňajúcej teórie. Začali hovoriť o časticách a zároveň o vlnách, o vlnových poliach. V rôznych fázach pozorovania bol bližšie skutočnosti raz jeden, inokedy druhý obraz, raz to bola časticová predstava, v inej fáze pozorovania zasa vlnový obraz. „Bohr preto doporučil používať oba obrazy, ktoré označil za vzájomne ‚komplementárne‘. Oba obrazy sa prirodzene vylučujú, pretože určitá vec nemôže byť súčasne časticou (t. j. substanciou, obmedzenou na veľmi malý priestor) a vlnou (t. j. poľom, rozprestretým na veľkom priestore). Oba obrazy sa však dopĺňajú; ak sa používajú obidva tak, že sa prechádza od jedného obrazu k druhému a zase späť, získame nakoniec správny dojem o zvláštnom druhu reality, ktorý sa skrýva za našimi atómovými experimentmi“ ([7], 24 – 25). Vedci tak skúmali fyzikálnu realitu buď z atomistického (individualizovaného) uhla pohľadu, alebo zo zorného uhla vlny či z holistického uhla pohľadu. V takejto situácii napríklad pri vlnovo-časticovom charaktere svetla otázka o tom, čo je prvé a čo druhé, stráca význam. Vlna i častica sú rôznymi aspektmi tej istej skutočnosti. „Práva a povinnosti“ sú v harmónii.

Odvtedy niektorí fyzici svoje pohľady dvíhajú stále ďalej za viditeľný obzor. Niekedy sa stávajú básnikmi i mystikmi. (No inokedy aj zjednodušujú a deformujú otázky atómovej fyziky a zároveň redukovujú hĺbku mystickej skúsenosti na abstraktné myslenie, čo sa ukazuje na niektorých miestach kníh Fritjofa Capru či iných autorov hnutia *New Age*.) Hovoria o kozmickom tanci ako o jedinom spôsobe vizualizácie toho faktu, že častice sa môžu javiť aj ako dynamické pole vlny, energie.

Alebo si predstavme iný obraz. Pozrime sa na tanečníkov pri tanci: zostávajú v ňom tanečníkmi, partnermi, je možné ich rozpoznať. Ale keď sa im tanec darí, pohltí jeho vírom začnú v ňom splývať: je takmer nemožné rozlíšiť medzi tancom a tanečníkmi.

Podobne ako naše vedecké modely aj naše úvahy o transcendentne, o absolútne majú antropologický význam. Niektorí existenciálni teológovia (K. Barth, R. Bultmann, ale aj R. Guardini či P. Tillich) hovoria, že naše úvahy a výpovede o Bohu sú vždy výpovedami

o človeku. Teológia je aj antropológiou, v jej modeloch vymedzujeme aj seba. No takisto platí, že sa nemožno hlboko zamýšľať nad človekom a nemyslieť pritom na Boha. Prechádzame od jedného k druhému a späť.

Nedisponujem priamym a úplným poznaním Boha. Čo je Boh v skutočnosti, to mi zostane navždy skryté. V mojom živote môžem dospieť nanajvyš k poznaniu, že Boh presahuje každú moju myšlienku o ňom. Verím, viem, že je tu s nami, no takisto viem, že nie je „po ruke“, nemám ho „v hrsti“, je neuchopiteľný, nepredmetný, nespredmetiteľný. No neprestávam o ňom premýšľať. Svedčia o tom tak dejiny myslenia o Bohu, ako aj dejinná skúsenosť človeka s ním. Božiemu tajomstvu sa otvárajú filozofické systémy, s tajomstvom zjavenia sa konfrontuje myslenie každej doby.

Zatiaľ čo v antickej gréckej filozofii boh predstavuje večné, absolútne, najvyššie bytie, ktorého pomer k svetu sa prejavuje emanáciou alebo zostupnou participáciou, čo vedie k znehodnoteniu boha a prehodnoteniu sveta, u kresťanských apologétov a prvých Otcov je Boh jediný, Boh dejín spásy a človek a svet nie sú zbožštení, ale posvätení (pozri [8], 324). No najradikálnejší rozchod s antickou tradíciou predstavuje učenie o jedinom Bohu, ktorý sa prejavuje ako Otec, Syn a Duch svätý. V tajomstve jednoty v Trojici spočíva božie tajomstvo. Tieto tri rozličné Osoby úplne a v rovnakej miere vlastnia spoločnú božskú prirodzenosť. Keď teológovia z rôznych hľadísk vysvetlili toto rozlíšenie Osôb Trojice pomocou pojmov, ktoré zakladajú jednotu, cez pojmy, ktoré vysvetľujú odlišnosť a ich pôvod až k vzťahom v Trojici, od najvšeobecnejších pojmov bytnosti (*essentia*) a podstaty (*substantia*) k hypostázam a charakteristikám spôsobov ich účasti na činnostiach, museli sa opäť vrátiť k otázke teraz už hlbšej jednoty Osôb.

„Teológia sa tu snaží vystihnúť spoločnú, nerozdeliteľnú prítomnosť Osôb v sebe navzájom, takže existencia jednej je nemysliteľná bez existencie druhých v nej“ ([8], 357). V dynamickom chápaní tejto skutočnosti u gréckych Otcov sa objavuje slovo *perichorésis*, ktoré vyjadruje pohyb. Latinskí Otcovia vychádzajú „z jednoty prirodzenosti, v ktorej spočívajú Osoby v sebe navzájom; odtiaľ lat. *circuminsessio* = trvanie, bytovanie...“ ([8], 357). V perichoréze sa teda prenikajú tri Osoby v nevyhnutnom bytí v sebe na základe jednej podstaty v Bohu. Je to deskripcia permanentného procesu aktívnej vzájomnosti: Osoby sa vzájomne prenikajú v procese spájania, duchovnej komunikácie, ktorá formuje ich vlastnú povahu. Čosi ako zopnutie rúk.

Práve v tomto okamihu môjho pýtania a tápavého hľadania stojí azda za zmienku, že *perichorésis* sa dá prekladať aj ako *koledovanie*, *chodenie s koledou dokola*, teda tanec v kruhu. Opäť tanec! Že by naším osudom bolo tancovať spolu? Nuž, hádam áno, je to predsa skúsenosť, ku ktorej sa môže hlásiť každá kultúra. A možno sa nám tu ponúka odpoveď na otázku o vzťahu osoby a spoločnosti. Schelerova láska alebo *sympatia*, Schopenhauerov *súcit*, Bohrov tanec častice s vlnou a perichoréza zjavenia i učenia o ňom sa zhodujú v tom, čo hádam každý z nás pozná z vlastnej skúsenosti: Až v „tanci“, v ktorom sa nám podarí dosiahnuť úplnú harmóniu s partnerom, až v takomto tanci objavíme aj svoju identitu, svoje vlastné ja. Doménou, v ktorej sa zmysel tohto tanca môže naplniť, je láska. Ona je vlastnou bázou jeho pravidiel. Len ona nám dáva vnímavosť pre spevnosť a rytmus hudby, na ktorú tancujeme, len s ňou počujeme nielen náš, ale aj partnerov tlkot srdca i jeho ticho. Len v nej sa zosúladieme. A ak sa chceme niekam pohnúť, musíme hľadať harmóniu. Ak sa máme pohnúť v *tanci*, musíme byť v harmónii. Inak sme odsúdení na večné natriasanie, na bezcieľnu plavbu na lodi uprostred vln šíreho oce-

ánu, na lodi so zlomeným kormidlom, na lodi s lodivodom, ktorý zablúdil a ani o tom nevie.

#### LITERATÚRA

- [1] SMREKOVÁ, D.: Sartrov projekt morálky. In: *Filozofia*, roč. 60, 2005, č. 5, s. 293 – 310.
- [2] FOUCAULT, M.: *Slová a veci. Archeológia humanitných vied*. Bratislava: Pravda 1987.
- [3] GADAMER, H.-G.: *Truth and Method*. New York: Crossroads 1982.
- [4] HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1960.
- [5] SCHOPENHAUER, A.: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. Leipzig: F. A. Brockhaus 1890.
- [6] *Antológia z diel filozofov. Predsokratici a Platón*. Bratislava: Epoque 1970.
- [7] HEISENBERG, W.: *Fyzika a filosofie*. Praha: Svoboda 1966.
- [8] ZVĚŘINA, J.: *Teologie agapé. Dogmatika*. Svazek II. Praha: Scriptum 1994.

---

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu  
č. 2/6137/26

---

doc. PhDr. Jozef Pauer, CSc.  
Filozofický ústav SAV  
Klemensova 19  
813 64 Bratislava 1  
SR