

JÁN LETZ ALBERT VEĽKÝ ALLGEIER ANAX
ARISTOTELES AUGUSTINUS AUROBINDO
FILOZOFICKÁ AVERROËS BAÑEZ BELLARM
ANTROPOLÓGIA BERGSON BLONDEL BOËT
BONAVENTURA BOROS BOURTRoux BRUG
BRUNNER BUBER CAJETANUS CHERBURY
CHEVALIER CHRYSIPPOS CICERO COLLIN
CONRAD-MARTIUSOVÁ CORETH CROSBY
DEMPF DEMOKRITOS DESCARTES DILTHE
EMPEDOKLES EPIKUIROS ERAZMUS ROTTE
FECHNER FEUERBACH FINK GEHLEN GEUL

VYSOKOŠKOLSKÝ ÚČEBNÝ TEXT

FILOZOFICKÁ FAKULTA
TRNAVSKEJ UNIVERZITY V TRNAVE

JÁN LETZ ALBERT VEĽKÝ ALLGEIER ANAX
ARISTOTELES AUGUSTINUS AUROBINDO
FILOZOFICKÁ AVERROËS BAÑEZ BELLARMI
ANTROPOLÓGIA BERGSON BLONDEL BOËT
BONAVENTURA BOROS BOURTRoux BRUG
BRUNNER BUBER CAJETANUS CHERBURY
CHEVALIER CHRYSIPPOS CICERO COLLIN
CONRAD-MARTIUSOVÁ CORETH CROSBY I
DEMPf DEMOKRITOS DESCARTES DILTHEI
EMPEDOKLES EPIKUROs ERAZMUS ROTTE
FECHNER FEUERBACH FINK GEHLEN GEUL

PRÍSPEVOK
KU KREAČNO-EVOLUČNÉMU
POROZUMENIU ČLOVEKA

VYSOKOŠKOLSKÝ ÚČEBNÝ TEXT

FILOZOFICKÁ FAKULTA
TRNAVSKEJ UNIVERZITY V TRNAVE
2011

Obsah

Predslov	9
I. Filozofická antropológia v dejinách myslenia	13
1. Filozofická antropológia pred antropologickým obratom	13
1.1 Filozofická antropológia v gréckom staroveku	13
1.2 Biblická antropológia	15
1.3 Filozofická antropológia v kresťanskom staroveku a stredoveku ..	17
2. Filozofická antropológia po antropologickom obrate v novoveku	22
2.1 Typy filozofických antropológií	22
2.2 Prehľad významných antropológií 20. storočia	25
II. Miesto človeka vo svete a jeho podstata	37
1. Miesto človeka vo svete a jeho podstata	37
1.1 Fenomenológia správania človeka	37
1.2 Plessnerove antropologické zákony	40
1.3 Existencionálna analytika miesta človeka vo svete	41
2. Podstata človeka	42
2.1 Otázka podstaty, osobitne podstaty človeka	43
2.2 Ontologická konštitúcia človeka	44
2.3 Problém duše a tela	45
2.4 Vzťah duše a tela	48
3. Človek v našom chápaní	49
3.1 Ontologické princípy človeka	50
3.2 Pneumatické určenie človeka	53
3.3 Eschatologické určenie človeka	57

III. Osoba a personalnosť človeka	58
1. Pojem osoby	58
1.1 Individuum a individuálny princíp	58
1.2 Dejiny pojmu osoby	60
1.3 Záver	64
2. Konštituovanie a základ osoby	65
2.1 Nastolenie problému	65
2.2 Hlavné chápanie základu osoby	66
3. Súčasné koncepty osoby	69
3.1 Transcendentálno–tomistický koncept	69
3.2 Kreačný dynamický personalizmus P. L. Landsberga	70
3.3 Hengstenbergova konštitúcia osoby	72
3.4 Náš koncept osoby	73
IV. Sloboda človeka	80
1. Pojem slobody	80
1.1 Biblické chápanie slobody	81
1.2 Pojem slobody v dejinách filozofie	84
2. Aktuálne koncepty slobody	92
2.1 Základná sloboda	92
2.2 Metafyzická podstata slobody	94
2.3 Corethovo transcendentálno–tomistické chápanie slobody	96
2.4 Kringsova transcendentálna sloboda	97
2.5 Náš koncept slobody človeka	100
3. Sloboda človeka vo vzťahu k Božej slobode	103
3.1 Problém povahy absolútnosti Božej slobody	103
3.2 Problém slobody človeka vo vzťahu k slobode iných bytostí, osobitne Boha	106
V. Pôvod a konečné určenie človeka	111
1. Pôvod jednotlivého človeka	111
1.1 Náčrt problematiky a nastolenie problému	111
1.2 Hlavné náhľady v dejinách myslenia	112
1.3 Objasnenie kľúčových pojmov a prehĺbenie problému	114
1.4 Problém osobitnej kreácie každého človeka	115
1.5 Riešenie problému osobitnej kreácie človeka	118

1.6 Náš náčrt riešenia problému vzniku každého človeka	119
2. Pôvod prvých ľudí a pôvod ľudského rodu	121
2.1 Formulovanie problému	121
2.2 Riešenie problému v kontexte vedeckej antropológie a filozofie prírody	121
2.3 Nevyhnutnosť priamej Božej kreácie pri vzniku prvých ľudí	122
2.4 Nový stupeň evolúcie pri utvorení prvých ľudí	122
2.5 Doplňujúce problémy	123
2.6 Náš návrh riešenia problému vzniku prvých ľudí, ako aj utvorenia dimenzie ľudskej reality	125
3. Konečné určenie človeka	129
3.1 Celkom posledný cieľ človeka	129
3.2 Určenie cieľa človeka v tsvetskóm živote	132
VI. Nesmrteľnosť človeka	137
1. Formulovanie problému	137
2. Objasnenie pojmov	138
3. Náhľady na nesmrteľnosť človeka	139
3.1 Náhľady proti nesmrteľnosti človeka	139
3.2 Náhľady v prospech nesmrteľnosti človeka	140
4. Otázka dokázateľnosti nesmrteľnosti človeka, resp. jeho duše	145
4.1 Nesmrteľnosť človeka nemožno dokázať	145
4.2 Nesmrteľnosť človeka možno dokázať	146
4.3 Nesmrteľnosť človeka možno potvrdiť len pravdepodobne na základe súboru argumentov	146
5. Argumenty v prospech nesmrteľnosti človeka resp. jeho duše či ducha (pneumy)	147
5.1 Argumenty vychádzajúce z prirodzenosti človeka	147
5.2 Argumenty vychádzajúce z pretvorenej prirodzenosti človeka ..	149
5.3 Záver	153
6. Spôsob jestvovania človeka po smrti	153
6.1 Formulovanie problému	154
6.2 Náhľady na spôsob jestvovania človeka po smrti	154
6.3 Náš náhľad	158
Bibliografia	163

Predslov k druhému vydaniu

Pred takmer sedemnástimi rokmi vyšla moja kniha *Filozofická antropológia* s ambicióznym podtitulom *Príspevok ku kreačno-evolučnému porozumeniu človeka*. V tejto knihe, ktorá slúžila viacej ako vysokoškolská učebnica než ako vedecká monografia, som uviedol niekoľko fundamentálnych problémov z filozofie človeka a načrtnol som aj ich možné riešenie z kreačno-evolučného hľadiska.

K druhému vydaniu tohto diela som sa rozhodol na želanie študentov filozofickej fakulty Trnavskej univerzity v Trnave i širšej filozofickej verejnosti, pre ktorých bola táto kniha už nedostupná. Rozhodol som sa toto dielo v digitalizovanej podobe sprístupniť pre všetkých. V texte som vykonal len niekoľko formálnych a jazykových úprav a upresnil som citovanie literatúry. K zoznamu mojich dovtedajších prác k problematike filozofickej antropológie uvedených na konci knihy som priložil ešte *Zoznam mojich prác z filozofickej antropológie publikovaných v rokoch 1994 až 2011*, z ktorého je dobre vidieť, akými smermi sa ďalej uberalo moje bádanie v problematike filozofickej antropológie, nadväzujúce na problémy načrtnuté v tomto diele.

V Bratislave 13. mája 2011

prof. Ján Letz

Predslov k prvému vydaniu

V roku 1990 som sa podujal na základe mojej dovtedajšej, poväčšine nepublikovanej filozofickej spisby napísať a knižne vydať súbor diel z kresťansky orientovanej filozofie, ktorý by jednak podával súčasný obraz o tejto filozofii a jednak by aspoň v skratke prezentoval moju doterajšiu tvorbu. Tento zámer sa mi darí plniť a doteraz vyšli nasledujúce diela tohto charakteru:

Filozofia v celostnom porozumení. (Bratislava, ÚSKI 1991, 185 s.); *Teória poznania. Systémové a experienciálne–evolučné porozumenie poznania.* (Bratislava, ÚSKI 1992, 252 s.) a *Metafyzika a ontológia. Príspevok k tvorbe kreačno–evolučnej ontológie.* (Bratislava, ÚSKI 1993, 342 s.)

Pri koncipovaní tohto diela som sledoval dva hlavné ciele:

a) Priblížiť filozofickú antropológiu čitateľovi predovšetkým v kresťanskom porozumení a umožniť, aby sa kniha dala využívať aj ako vysokoškolská učebnica;

b) Načrtnúť na základe doterajších diel filozofiu človeka, ktorá vychádza z experienciálne–evolučnej, osobitne kreačno–evolučnej filozofie.

Z priestorových i časových dôvodov som nemohol predstaviť filozoficko–antropologickú problematiku v celej šírke. Zameral som sa len na hlavné problémy filozofie človeka, a to na jeho podstatu, personálnosť a slobodu, Boží pôvod, konečné určenie a na jeho nesmrteľnosť. Správna orientácia v riešení týchto problémov umožňuje aj v našom storočí budovať veľkolepú stavbu kresťanského obrazu človeka.

Dielo je cieľavedome koncipované tak, aby sa na základe biblického, scholastického a súčasného (osobitne existenciálne–ontologického, transcendentálne–tomistického, presonalistického a teilhardistického) porozumenia človeka otvoril čitateľovi horizont jeho nového, kreačno–evolučného porozumenia. Na to, aby čitateľ mohol lepšie sledovať našu myšlienkovú cestu, odporúčame mu, aby siahol aj po knižke F. Coretha *Co je člověk? Základy filozofické antropologie*, ktorá práve vyšla v českom preklade vo vydavateľstve Zvon.

Som presvedčený že po preštudovaní tohto diela bude môcť čitateľ vo väčšej plnosti a konkrétnosti nahliadnuť do človeka i celého ľudstva a hlbšie ich porozumieť najmä v ich dejinno–eschatologickej perspektíve.

Ďakujem všetkým, ktorí podporili vydanie tohto diela, osobitne Ministerstvu kultúry SR a Slovenskej katolíckej akadémii.

Na sviatok sv. Cyrila a Metoda
Bratislava 5. júla 1994

autor

* * *

Autor v tomto diele koncentrovaným spôsobom podáva a zdôvodňuje filozofické základy kresťanskej antropológie, a to bytostnú vyvýšenosť, no zároveň aj spolunáležitosť človeka a ostatnými tvormi, ktorá má základ v jeho priamej stvorenosti Bohom. Ďalej postupne bližšie rozoberá človekovu personálnosť, slobodu a nesmrteľnosť. Vychádza pritom z personalistických a transcendentálno–tomistických konceptov, ktoré tvorivo ďalej rozvíja pomocou jeho konceptu experienciálne–evolučnej filozofie, predovšetkým kreačno–evolučnej ontológie. Filozoficky interpretuje evanjeliového „nového človeka“ porozumeného ako personálnu pneumu, postupne kreačno–evolučne utváranú prostredníctvom existenciálnych skúseností a poznávaní človeka. Človekova pneuma je teda vlastne bytostným naplnením otvoreného vzťahu človeka voči Bohu, ako aj ontologickým a identifikujúcim médiom medzi túsveťným a zásveťným človekom. Týmto autor položil základ pre svoju osobitú filozofickú interpretáciu kristocentrického chápania človeka, prírody a celého kozmu. Na konci diela je bibliografia autorových prác publikovaných aj po roku 1994, ktorá dokumentuje smery, ktorými sa ďalej uberalo i uberá jeho bádanie v problematike filozofie človeka. Predkladané dielo je vhodným spôsobom koncipované ako kombinácia vysokoškolskej učebnice s vedeckou monografiou. Slúži už 17 rokov ako podklad – pre neho i pre jeho žiakov – na prednášky z predmetu filozofická antropológia.

I. Filozofická antropológia v dejinách myslenia

1. Filozofická antropológia pred „antropologickým obratom“

1.1 Filozofická antropológia v gréckom staroveku

Filozofické myslenie gréckej antiky bolo vždy prevažne zamerané na svet, vesmír a jeho bytie. Upriamovalo sa na hľadanie podstaty vecí, ich podstatných foriem, zákonov, poriadku a vesmírnej harmónie.

V univerzálnom poriadku vesmírnej skutočnosti zaujímal centrálnu postavu človek. Človek sa chápe od nepamäti ako zjednocujúci stred vesmíru, mikrokozmos, ako – to tvrdil *Demokritos* (460 – 360 pred. Kr.) už v 5. stor. pred Kristom. Lebo v človeku sa spájajú všetky vrstvy bytia života do vyššej jednoty, v ňom sa odzrkadľuje univerzum.

Človek ako imanentná súčasť sveta sa už podľa názoru starovekých filozofov odlišuje od sveta svojou dušou. Antické myslenie sa neupriamuje na celosť človeka, na jeho konkrétne postavenie vo svete, ale len na jeho dušu. Táto redukcia filozofickej antropológie (samozrejme ešte len v zárodku) na filozofickú psychológiu pokračovala ďalej až do novoveku a spôsobila veľa nedorozumení a omylov v chápaní človeka.

Predsa však už v ranogréckom myslení možno nájsť významné antropologické prvky. V mýticko-náboženskom období (pred 6. storočím pred Kr.) sa pôvod a zmysel človeka vysvetľoval z pôvodu a zo života bohov, od ktorých človek dostal dušu spútanú v tele. Už vtedy sa duša chápala ako niečo božské, prekračujúce (transcendujúce) svet a jeho dejiny. Už vtedy sa položil základ dualizmu duchovnej duše a materiálneho tela.

Táles z Miléty (625 – 545 pred Kr.) a *Anaximandros* (611 – 546 pred Kr.) si síce kladú ako primárnu otázku posledného základu či počiatku (*arché*), z ktorého pochádza všetko bytie a vznikanie, no sú si dobre vedomí toho, že túto otázku si kladie človek, takže táto otázka implikuje aj otázku pôvodu človeka.

Herakleitos z Efezu (536 – 470 pred Kr.) zdôrazňoval, že pre jedinečnosť človeka nie je rozhodujúca duša, ale jeho užívanie logosu, t. j. porozumenie

zmyslu a zákonitosti sveta a života. Podľa *Parmenida* (504 – 456 pred Kr.) sa človek vyznačuje mocou svojho myslenia, ktorá ho uschopňuje k tomu, aby prehliadol zdanie premenlivého sveta a spoznal pravdu nemenného bytia.

Už u týchto raných gréckych mysliteľov sa presadil intelektualizmus, v zmysle ktorého človek je predovšetkým rozumovou bytosťou a jeho duša sa prejavuje v rozumovosti, v myslení. Toto bola dominantná línia. U sofistov nájdeme aj kriticko–skeptickú reflexiu človeka, podľa ktorej človek ako ontologický relatívna a subjektívna bytosť, môže všetko chápať len relatívne a subjektívne a napokon sám je mierou všetkých vecí – *Protagoras* (485 – 410 pred. Kr.).

Platón (427 – 347 pred Kr.) radikálne zväzuje duchovnosť duše človeka s duchovným, inteligibilným svetom, lebo podľa neho len tento svet je pravou skutočnosťou. No týmto jeho riešením sa ešte väčšmi vystupňoval dualizmus duše a tela a vôbec, ducha a hmoty. Dovršenie človeka spočíva v oslobodení sa duše od jej zviazanosti s telom, čo možno dosiahnuť len duchovno–intelektuálnym životom a askézou. No duch, i ľudský duch, je aj podľa Platóna dominantne umom, myslou (nús).

I pre *Aristotela* (384 – 322 pred Kr.) um je u človeka to, čím prevyšuje prírodu. Aristoteles sa však usiluje oproti Platónovi pochopiť človeka ako podstatnú, substanciálnu jednotu tela a duše, a to tak, že duša je substanciálnou formou tela, t. j. je vnútorne formujúcim a podstatne určujúcim princípom, ktorý stvárnjuje hmotu na ľudské telo a oživuje ho. Hmota je potenciálne médium, ktoré jednak prijíma určenia podstatnej formy a jednak poskytuje jedinečnej individuálnej ľudskej bytosti individuáciu. Toto Aristotelovo chápanie sa ďalej rozvinulo v stredoveku najmä *Tomášom Akvinským*.

No Aristoteles bol podobne ako Platón v podstate intelektualista. V pozadí sú uňho iné schopnosti duše, ako sloboda, osobná láska a život v spoločenstve. Prevláda uňho platónské chápanie ducha, a to nie ducha konkrétnej a slobodnej osoby (kresťanskej pneumy), ale všeobecného, abstraktného a nevyhnutného ducha.

Tento intelektualizmus sa usiloval zmierniť *Plotinos* (205 – 270 po Kr.), podľa ktorého sa v ľudskej duši podstatne prejavuje vôľa a túžba po zjednotení sa s jedným. Táto novoplatónska antropológia sa však formovala pod silným vplyvom gnózy a východných náuk. Cesta oslobodzovania sa duše už nie je iba intelektuálna, ale pomáha jej Eros, ktorý sa raduje z dosahovaného dobra a krásna. Pritom duša sa môže oslobodiť od tela i razom v extáze a vo zvláštnom stave sebazabudnutia a vyššieho videnia môže sa priamo spojiť s Bohom. Vidíme tu už popri intelektualizme aj voluntarizmus a eudaimonizmus.

Aristoteles i novoplatonici boli bezradní, keď mali podať záväznú odpoveď na osud ľudskej duše po smrti človeka. Prevláda u neho predstava

splynutia ľudských duší so svetovou dušou, čo neskoršie využil *Averroës* (1126 – 1198), aby poprel individuálnu nesmrteľnosť každého človeka. Tento problém zásadného významu rieši až kresťanská antropológia.

Záverom možno povedať, že starogrécke antropológické myslenie sa hneď na začiatku kresťanskej éry dostalo do zásadného rozporu s kresťanským myslením, najmä v porozumení dejinnosti a poslania každého človeka. Antický človek žije v dejinách, ktoré napredujú zložitým spôsobom po špirále a z nich sa napokon človek oslobodzuje tak, že ich doslova prelmuje. Kresťanský človek je dejinami vedený k spásu, pričom do eschatologickej budúcnosti integruje aj dejiny, nakoľko sú tieto dejiny spásnymi dejinami v Kristovi. Antický človek neverí v spásu a oslobodenie sa v láske, ale verí v osud a v nevyhnutnosť. Jeho viera v osud je základným motívom všetkých gréckych tragédií, ktoré sú preniknuté ponorou bezvýchodkovosťou. *Nevyhnutnosť pre antického človeka posledným, všetko obklopujúcim horizontom, z ktorého chápe seba i svoje dejiny. Jeho všeobecný, nevyhnutný a abstraktný duch je preňho chabým prísľubom nesmrteľnosti*

1.2 Biblická antropológia

Pre biblické chápanie človeka je charakteristický celostný, syntetický prístup. Človek sa vždy vyjadruje celý v troch svojich základných aspektoch: je dušou – nakoľko je oživený duchom života, je telom – nakoľko je pominuteľný a je duchom (pneumou) – nakoľko je otvorený Bohu.

Zatiaľ čo v starogréckej antropológii sa človek chápe ako mikrokozmos, spájajúci dva svety – duchovný a hmotný (čím je otvorený duchu i prírode), Biblia chápe človeka vo vzťahu k Bohu. Človek je Božím obrazom, vďaka čomu môže byť otvorený v dejinách, v ktorých hlavným aktérom je Boh. Biblia z dejinného hľadiska rozoznáva človeka v štyroch etapách: rajský človek (Adam, Eva), starý človek (uzatvárajúci sa Bohu), nový človek (pneumatický, otvorený Bohu) a eschatologický človek.

Adam je slobodná ľudská bytosť, ktorá je v stálom a podstatnom vzťahu k Bohu. Pochádza zo zeme, ale neobmedzuje sa na tento svoj pôvod. Jeho existencia podstatne závisí od ducha života, ktorý do zeme (prírodného substrátu) vdýchol Boh. Človek sa tak stal živou dušou, t. j. súčasne osobnou bytosťou závislou od Boha. Vzťah človeka k Bohu sa uskutočňuje v náboženstve a je teda zakomponovaný do samotnej štruktúry človeka.

Človek tým, že bol stvorený Bohom, je s ním spojený *vzťahom prvotnej a životnej závislosti*, ktorú však má vyjadriť vedome a slobodne svojou

príslušnosťou k nemu. To je zákon, ktorý ho robí takým, aký má byť vo svojej limitovanosti. Je vpísaný do srdca človeka ako svedomie.

Adam a Eva žili i v osobitnom stvorení svete, v raji (Gn 2,9), aby v ňom žili v láske a aby tento ich svet spravovali a zušľachťovali. Boh chce, aby Adam vládol nad živočíchmi a dal im mená (Gn 2, 19). Teda Adam sa nemá dať podmaniť, ovládať prírodou. Ani nemá prírodu zbožštvovať. Má mať nad ňou vrch, viesť s ňou dialóg. Odomykať, odklíňať ju v jej možnostiach.

Človek je zo svojej prirodzenosti spoločenský tvor. Jeho sociálnosť má prvotný základ v rozdielnosti pohlaví, ktorá je vzorom i prameňom života v spoločnosti, založeného nie na sile, ale na láske. Žena je objektívnym seba-vyjadrením muža. Je tou, vďaka ktorej muž vychádza zo seba samého. Vzťah Adama a Evy je otvorený bez tieňa (sú nahí a nehanbia sa navzájom). Vospolnosť (komúnia) s Bohom je ešte žiarivá a plná slávy.

Človek bol stvorený na Boží obraz, presnejšie, na obraz božskej Trojice. V knihe Genesis objavujeme fundamentálny novozákonný prvok: „Učíme človeka na náš obraz, ako našu podobu“ (Gn 1, 26). Obraz tvorí ontologický základ toho, že človek existuje vo vzťahu k Bohu, *ktorý je primárne vzťahom závislosti a len sekundárne vzťahom slobody*. Tento vzťah možno prirovnať vzťahu medzi synom a otcom (Gn 5, 3).

Človek naplňa obraz Boha dvoma základnými činnosťami

- činnosťou na obraz božského otcovstva (uvedomelé a cieľavedomé otcovstvo,
- činnosťou na obraz panstva (ovládnutie prírody).

Vďaka tomuto obrazu má človek taký ontologický základ, ktorý mu umožňuje nadviazať s Bohom dialóg, spoluprácu až spoločnosť.

Boží plán sa však naplno neuskutočnil v Adamovi, ale v Božom Synovi, Kristovi, ktorý je nebeským Adamom. Kristus je Múdrosťou, t. j. „odbleskom večného svetla“, „nepoškvrneným zrkadlom Božej účinnosti“, „obrazom Jeho láskavosti.“ Ďalej je obrazom Boha (2 Kor 4,4). *Teda Adam nebol Božím obrazom, ale bol len stvorený na Boží obraz. Samotným obrazom Boha je iba Kristus – vtelená Božia idea obrazu Boha, Jeho Syn (pozri Kol. 1, 15 – 18; Hebr. 1, 3). Kristus je teda viditeľný obraz neviditeľného Boha.*

Z uvedeného vidno, že Adam bol tvor na ceste k nebeskému Adamovi, Kristovi. Teda cez tvora stvoreného na Boží obraz bolo treba v Božom pláne dospieť k samotnému obrazu Boha, ktorý v sebe zahŕňa vrchol stvorenstva, t. j. plnosť Adama. *Adam, a každý človek po ňom, je len fragmentárnym obrazom Boha, lebo vo svojej individuálnosti človeka je stvorený na spôsob obrazu (idey) Boha. No ani všetky takéto fragmentárne obrazy ľudí celého ľudstva nemôžu dať obraz Boha, ktorý je celostný a univerzálny. Z tohto hľadiska je Kristus univerzálny človek.*

Po páde prvých rodičov došlo k prerušeniu prameňa života. Smrť už nie je prirodzenou transformáciou, prechodom k Bohu, ale osudovou udalosťou, odcudzením a trestom. Keďže človek zavrhol vnútorný zákon (*teonómia*), t. j. prítomnosť Boha v sebe, bol vydaný napospas sebe samému, svojej iluzórnej autonómii, čo nemilosrdne odhaľujú jeho nespočetné zlyhania a katastrofy v dejinách. No Boh otvára človeku cestu k stromu života (Prís 3,18; 11, 30) a návrat je možný. Boží zákon pôsobí zvonku – heteronómia, až kým na konci vekov sa s ním človek úplne vnútorne nestotožní.

Hriešny Adam sa vo svojich potomkoch opäť stáva stvorený na Boží obraz, a to skrze svoje pretvorenie na Kristov obraz. Rozpory a utrpenia, v ktorých sa zmieta ľudstvo i po príchode Krista, sú v zásade prekonané a dané do vzťahu k *novému bytiu v Kristovi. Kristus sám je prvenstvom nového bytia* (Ef 2, 15). Každý, kto v neho verí má účasť na stálom víťazstve ducha nad telesnosťou. Tak sa z tela kresťana, ako tela biedy, stane telo slávy, duchovné telo (1 Kor 12, 2; Ef 4, 23).

Kresťan na tomto svete musí v spojení s Kristom stále odumierať starému človeku a znovu a znovu sa rodiť ako nový človek. Takto medzi starým a novým človekom je stále napätie a možnosť návratu k starému človeku. V biblickej antropológii sa zdôrazňujú tri základné pravdy o človeku, a to:

- a) Človek bol priamo stvorený Bohom (to však nevylučuje aj prítomnosť sprostredkovania pri stvorení) (pozri V/1);
- b) človek existuje s vylúčením dualizmu duše a tela (pozri II/3);
- c) človek existuje a otvára sa novému rozmeru bytia, ktorým je pneuma (pozri II/3). O týchto otázkach budeme bližšie hovoriť v príslušných kapitolách.

1.3 Filozofická antropológia v kresťanskom staroveku a stredoveku

Kresťanstvo podáva spásne posolstvo konkrétnemu človeku v dejinách. Ústredné určenie kresťanskej viery sa nachádza vo sfére slobodnej a personálnej udalosti, ktorá sa spásno-dejinne stáva medzi Bohom a človekom. Kresťan zo svojej viery vie, že svet nepochádza z nejakej všeobecnej a nevyhnutnej zákonitosti, ani zo sebarozvoja večnej hmoty, ani z metafyzicky nevyhnutnej emanácie alebo sebaaprejávovania Boha, ale zo slobodného Božieho slova „Staň sa!“ (Gen 1, 3).

V Starom a Novom zákone obraz človeka nie je explicitne vyjadrený, ale je v nich implicitne obsiahnutý a predpokladá sa. A až po stáročiach sa najmä v 19. a 20. storočí po antropológickom obrate reflektoval.

Gregor z Nyssy (330 – 392)¹ a **Aurelius Augustinus** síce prevzali veľa prvkov z obrazu človeka gréckych filozofov, ale ich pretvorili a začlenili do nového zmysluplného celku. Išlo najmä o tieto premeny:

- Zdôraznenie hodnoty a dôstojnosti každého človeka bez ohľadu na jeho spoločenské, stavovské a rodové postavenie.
- Individuálna a personálna jedinečnosť a tým aj nenahraditeľnosť každého jednotlivca.
- Božské povolanie a poslanie každého človeka, chápané v jedinečnosti každej osoby.
- Slobodné rozhodnutie človeka pre jeho večný osud.

V kresťanskom myslení vystúpil ako úplne nový pojem osoby, ktorý sa síce najprv sformoval v kristologických a trinitárnych diskusiách 4. a 5. storočia, no postupne prešiel aj do filozofie a má v nej i dodnes rozhodujúci zástož vo výklade a hodnotení bytia človeka.

V neskorom kresťanskom staroveku a v stredoveku sa sformovali dve rozdielne kresťanské koncepcie človeka:

a) **Augustinská koncepcia** zdôrazňuje, že najvyššia schopnosť človeka je v jeho slobodnej vôli, ktorá sa dovršuje v láske. Poznanie má pritom len služobnú a sprostredkujúcu úlohu. Duša a telo sú dve oddelené substancie, ktoré nevytvárajú podstatnú jednotu v užšom slova zmysle, ale sú udržiavané v jednote len ich vzájomným pôsobením. Sem patrí filozofická antropológia A. Augustína, sčasti Bonaventuru a novoaugustinikov.

Aurelius Augustinus (354 – 430) rozhodne zdôrazňuje proti novoplatonikom zásadný rozdiel medzi večnou a nemeniteľnou božskou prirodzenosťou a stvorenou ľudskou prirodzenosťou. Jasne rozlišuje, že niečo iné je byť Bohom a iné mať účasť na Bohu. Aj keď duša nie je časťou Boha, Boh je životom duše. V duchu a vo svedomí človeka žije Božia prítomnosť. Božská trojjednosť zodpovedá ľudskej pamäti, rozumu a vôli.

Augustinus chápe človeka v štyroch etapách, ktoré považuje za dejinú. Z „Božej ruky“ vyšiel prvý, rajskej človek (*homo paradisiacus*), odrážajúci v sebe božskú trojjednosť a práve preto je vnútorne jednotný, harmonický, dobrý, slobodný a omilostený. Chorý človek (*homo aeger*) je človek po páde prvých ľudí. Prvý človek zhršil pýchou, lebo chcel mať iba svoju vlastnú vôľu

¹ Gregor z Nyssy napriek aristotelovskému rozlišovaniu vegetatívnej, senzitivnej a intelektívnej stránky duše ostal novoplatonikom. Tieto stránky duše považuje za stupne, v ktorých sa duchovno zašepuje na hmotu: rastlinný život je prvý stupeň zvládnutia hmoty duchom; život animálny je vyšší stupeň, až napokon človek zahŕňa aj život animálny, a prevyšuje ho intelektívnym životom.

a vlastný život, a nie vôľu a život s Bohom. Zápasiaci človek (*homo certans*) je človekom, ktorý sa s Božou pomocou vydáva na boj proti svojim hriechom a nezriadeným vášňam. Tu sa rodí v zárodku nový človek, ktorý si uvedomuje, že musí bojovať v sile Božej milosti a nikdy nie sám. A konečne zdravý človek (*homo sanus*) je Kristom vykúpený kresťan, ktorý našiel v Bohu svoj cieľ a zmysel svojho života a súčinnosťou s Božou milosťou obnovil v sebe súlad duše a tela. Toto „zdravie“ je pre Augustína v podstate svätosť (pozri príbuznosť slov „*sanus*“ a „*sanctus*“).

Človek je podľa Augustína zloženina duše a tela. Dušu definuje aristotelovsky ako „*rozumnú podstatu schopnú ovládať telo*“. Platónsky však definuje človeka „*ako rozumnú dušu, ktorá používa smrteľné a pozemské telo*“. A to už je zjavný dualizmus tela a duše.“²

Hlbšie a správnejšie ako ontologickú štruktúru človeka chápe Augustinus jeho konečný cieľ. Vyjadruje ho mysticky slovom Jeruzalem, t. j. *ako videnie pokoja* (*visio pacis*). Teda nie ako stav blaženosti, ale ako dokonanie a vyvrcholenie ľudského úsilia. Vo videní pokoja sa dovršuje nielen tušenie a poznanie, ale aj chcenie a jeho normy, ako aj múdrosť a spravodlivosť. *Visio pacis* je kľúčom k jeho antropológii. Základ blaženosti teda vidí v spojení možnosti zameraných na dobro a na pravdu.

O Augustinovom chápaní slobody človeka budeme hovoriť v kapitole IV. Pozoruhodné je v ňom tiež jeho učenie o *podnetnej milosti na konanie*, v zmysle ktorého konanie človeka síce iniciuje a akosi vnútorne hýbe, no nemá vplyv na jeho slobodu. Augustinus zdôrazňuje, že Boh pôsobí v nás a s nami tak, že kooperujúci zdokonaľuje to, čo svojim pôsobením v človeku a cez človeka započal (*cooperando perficit quod operando incipit*).

Blaise Pascal (1623 – 1662) a augustinici nadviazali na Augustinove chápanie človeka ako *cor inquietum*, nepokojné a hľadajúce srdce: „Človek je priepasť, pretože sa v ňom prelínajú protiklady stvorenia, ducha a hmoty. Aj ľudia navzájom sú priepasti, pretože samota sa uzaviera samote. Človek sám sebe je priepasť, pretože všetko jeho sebaopoznanie vedie len k tomu, že sám sebe nerozumie a sám seba nechápe. A tak človek – priepasť je len jediným výkrikom k Bohu. A pretože Božia nekonečnosť ho preniká, strhuje ho do svojej vlastnej priepastnosti, do priepasti síce blaženej, ale cestou pohľtenia, pravda, k víťazstvu.“³

Na prechode medzi augustinskou a tomistickou antropológiou sa nachádza učenie **Bonaventuru** (1221 – 1274). Zloženie duše z formy a látky je

² Augustinus, Aurelius: *De mor. eccl.* I, 27, 52.

³ Przywara, Erich: *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, 1934, s. 557.

podľa neho základom jej substanciality a samostatnosti. *Ludská duša podľa neho by nemohla byť substanciou, keby nebola jednotou formy a látky.* Toto spojenie formy a látky ustanovuje aj individuáciu človeka. Duša je substanciou v duchovnom zmysle, t. j. s duchovnou formou i látkou. Hlavnou úlohou duše je toto jej substanciálne jestvovanie, vedľajšou jej úlohou je to, že hýbe telo. Bonaventura doslova píše: „*Keď duša utvára svoju duchovnú látku, nevyčerpáva sa tým ešte jej utváracia schopnosť: je schopná navyše utvárať aj iné látky. Z toho vyplýva, že aj keď duša prednostne určuje svoju duchovnú látku, predsa môže určovať aj telesnú prirodzenosť človeka a tak ju zdokonaľovať.*“⁴

Duša sa „vlieva“ do ľudského tela nielen za života človeka, ale aj pri jeho vzniku. Plodením sa podľa *Bonaventuru* neprenáša len určitá telesná látka a životné schopnosti, ale aj niečo zo sily duše, ktorá uschopňuje zárodok, aby sa vyvíjal a prijal od Boha svoju ľudskú podobu. Všetko sa deje tak, akoby semeno malo hybnú silu obdobnú sile hodeného kameňa: Životná sila otcovej duše je v semene tak, ako sila hýbateľa v kameni i preto tiež utváracia sila semena zaniká, len čo dosiahne svoj cieľ a jej činnosť prestáva ako prestáva pohyb padajúceho kameňa. Až v tomto momente sa objavuje vlastná senzitívna duša.

No tým, že Bonaventura chápal dušu ako podstatu zloženú z látky a formy, nemohol jej prisudzovať neporušiteľnosť ako jednoduchej podstate. Preto ju podľa neho Boh udržuje v existencii po smrti tým istým úkonom lásky, akým ju stvoril.

b) **Tomistická koncepcia**, podľa nej najvyššou schopnosťou človeka je intelekt (um), čiže duchovné poznanie, ktorého prirodzeným dôsledkom je človekova sloboda a láska. Duša a telo sa už nechápu ako oddelené substancie, ale ako dva vnútorne konštitutívne princípy, vďaka ktorým človek vytvára jednu substanciálnu celistvosť (Tomáš Akvinský).

Tomáš Akvinský (1226 – 1274) zdôrazňuje, že spojenie duše a tela nieje náhodné, ale podstatné. V človeku nemôžu byť dve podstaty spojené náhodne. *Substanciálna forma (forma substantialis)* určuje látkovosť človeka zvnútra a robí ho tým, čím je. Látka, chápaná aj ako prvotná látka (*materia prima*), je to, z čoho sa niečo stáva, forma je to, čím sa stáva. Látka (či látkovosť) človeka nemôže byť bez formy, ale forma bez látky možná je. *Substanciálna forma človeka je totiž subsistujúca, t. j. neurčuje len jeho látkovosť na všetkých jej úrovniach (vegetatívnej, senzitívnej a psychickej), ale aj seba samu a vďaka tomu existuje aj osebe ako duch.* Teda, keď Tomáš hovorí o duši, má na mysli súčasne aristotelovskú entelechiálnu dušu i duchovnú dušu, ktorá pretrváva aj po smrti človeka.

⁴ Bonaventura: 2 Sent. A, 1,1; ad b.

Z nehmotnosti duše Tomáš odvodzuje aj jej substancialitu. Duša človeka podľa neho nie je substancia vo funkcii formy, ani forma, ktorá by nemohla byť substanciou, ale forma, ktorá má a udeľuje substancialitu. Duša je teda podľa neho niečo subsistentného.

Z uvedeného vyplýva, že bytnosť človeka podľa Tomáša nie je kombináciou dvoch podstát, ale komplexnou podstatou, ktorá má svoju substancialitu, a to od duše ako svojho utváracieho princípu.

Duša je prvý a najhlbší základ činnosti v človeku. Poskytuje látkovosti (telu) človeka účasť na svojej vlastnej existencii. Má bytostný vzťah k svojmu telu. Keďže je substanciálnou formou tela, je celá v celom tele i v každej jeho jednotlivéj časti.

Stredovekí a najmä renesanční myslitelia si hlbšie uvedomili zvláštnosť a jedinečnosť postavenia človeka vo svete. Človek je metafyzicky (nie fyzicky!) stredom sveta, v ňom sa v novej kvalite zjednocujú všetky stupne bytia sveta. Vďaka univerzálnej bytostnej otvorenosti ľudského ducha, je človek *quodammodo omnia*, t. j. existuje takým spôsobom, že je v reprezenatívnej skratke všetkým. Človek je mikrokozmos, v ktorom je kontrahujúco prítomný celý vesmír (*M. Kuzánsky* 1401 – 1464).

Človek má jednoznačné metafyzické postavenie v celku bytia, je včlenený do jeho objektívneho a univerzálneho poriadku, ktorý má svoj základ v Bohu.

Filozofické antropológie novoveku inšpirované kresťanstvom vo všetkých svojich modifikáciách zdôrazňujú, že každý človek bol v jeho personálnej jedinečnosti priamo stvorený Bohom a priamy dotyk Boha spočíva na ňom aj v hodine smrti. Pritom väčšina týchto antropológií sa prikláňa k názoru, že Bohom bola priamo stvorená len duchovná substancia človeka – duša, zatiaľ, čo všetko ostatné v človeku je výsledkom naprogramovaného genetického procesu, ktorý človek uvádza do chodu.

Filozofickej antropológii kresťanskej proveniencie sú blízke antropológie vychádzajúce z racionalizmu – *R. Descartes, B. Spinoza a G. W. Leibniz*. Pre tieto antropológie je však charakteristický radikálny dualizmus duše a tela, príp. substanciálna výlučnosť ľudskej osoby (Leibnizov monadický personalizmus) a nebudeme tu o nich bližšie hovoriť.

2. Filozofická antropológia v novoveku po „antropologickom obrate“

2.1 Typy filozofických antropológií

Antropologický obrat vo filozofii začal už v 16. storočí. Znamená odklon od špekulatívnej tradície filozofie, ako aj od matematicko–prírodovedného spôsobu myslenia, a príklon k človeku, k jeho konkrétnej skúsenosti seba samého.

V zmysle tohto obratu požadoval *I. Kant* (1724 –1804) antropológiu s pragmatickým zámerom, vytváranú na základe konkrétnych životných skúseností človeka. Táto Kantova požiadavka sa v plnej miere prejavila v 19. storočí pri kritike racionalistických a idealistických zúžených chápaní človeka. Zdôrazňovala sa potreba tzv. konkrétneho antropologického myslenia, ktoré sa rozvinulo do rozličných antropologických smerov. V súčasnosti nachádzame päť dominantných tendencií, ktoré možno považovať aj za hlavné dejinné typy filozofických antropológií 19. a 20. storočia.

a) Vitalistický typ

Primárnym východiskom vitalistických antropológov nie je bytie (*esse*), ani poznávanie, t. j. subjekt (*percipi*), ale život, predovšetkým život človeka. Reprezentujú ich najmä biocentrici, ktorí zamietajú logocentrizmus racionalistov, idealistov a naturoscientistov (najmä materialistov). Biocentrici neprevádzajú javy na pojmy, ale chcú ich vysvetliť z prajavov. Pokladajú tvary sveta a života za symboly, pomocou ktorých možno dešifrovať podstatu a rozvoj života. Do popredia u nich vystupuje dynamika života: Nietzscheho dionýzovský život, Bergsonov životný vzťah, Klagesov a Schelerov protiklad života a ducha a i. Na otázku, čo je duch, odpovedajú rôznym, často až protichodným spôsobom. Väčšina z nich je proti bytostnej autonómii a subsistentnosti ducha.

Otcami vitalistickej antropológie sú *F. Nietzsche* (1844 – 1900) a *W. Dilthey* (1833 – 1911). V 20. storočí sa rozvinuli tri hlavné prúdy:

- *naturalisticko–vitalistický prúd*: N. Hartmann, G. Simmel,
- *duchovno–vitalistický prúd*: H. Bergson, G. Misch, F. J. von Rintelen,
- *a fenomenologický prúd*: L. Klages, M. Scheler.

b) Existenciálny typ

Otcami tohto typu sú *B. Pascal* (1623 – 1662) a *S. Kierkegaard* (1803 –1855) z kresťanskej a *F. Nietzsche* z protikresťanskej tradície. Ľudská existencia

v zmysle tohto typu sa postihuje v bezprostrednosti sebauskutočnenia a seba porozumenia človeka. Pre porozumenie človeka nie je rozhodujúca ontologická štruktúra, ani analýza modov ľudskej prirodzenosti, ale tzv. existenciály, ako napr. viera, nádej, láska, prítomnosť, starosť a pod. V rámci tohto typu rozoznávame:

- existencionalistov ľudského ja, resp. ľudskej osoby: G. Marcel, P. Wust, K. Jaspers, J. P. Sartre;
- existenciálnych ontológov: M. Heidegger, E. Fink, B. Welte *a i.*;
- existenciálnych spiritualistov: R. Le Senne, L. Lavelle, M.–F. Sciacca *a i.*

c) Personalistický typ

Človeku je vlastná jeho personálnosť, ako to, čo je v ňom jedinečné a neopakovateľné. Svet človeka je primárne personálnym svetom. Dominantnosť má interpersonálny vzťah *ja a ty*, v ktorom sa odhaľuje úplne iná štruktúra bytia. Svet človeka je však aj sociálnym a komunitárnym svetom. Človek sa bytostne nevzťahuje len na *ty*, ale aj na *my*. V protiklade k individualistickému i kolektivistickému chápaniu sa človek nachádza ako ich určujúci faktor uprostred spoločnosti a spoločnosti.

Otcami personalistickej antropológie sú veľkí kresťanskí myslitelia stredoveku, ako aj nemeckí a americkí personalisti na prelome storočí, najmä *Wiliam Stern* (1871–1938). Rozoznávame:

- *francúzsky sociálny prúd*: E. Mounier, J. Lacroix,
- *nemecký fenomenologický prúd*: M. Scheler, A. Brunner,
- *dialogický prúd*: F. Ebner, M. Buber, F. Rosenzweig, P. Landsberg *a i.*

Fenomenologicko–ontologický typ

Uplatňuje sa skúmanie človeka a ľudského fenoménu vôbec fenomenológiu *Edmunda Husserla* (1859 – 1938). Opiera sa aj o rozsiahle etnografické a sociologické výskumy. Človeka už nechápe ako izolovaný subjekt (*cogito Descarta, Kanta, Hegela* a ďalších), ale ako človeka situovaného vo svete, v konkrétnom životnom svete (*Lebenswelt*). Svet so svojou bytostnou celosťou je horizontom porozumenia človeka, jeho základnou antropologickou kategóriou. Človek voči svetu nie je primárne vo vzťahu subjekt–objekt, ale tvorí s ním dialektickú jednotu, ktorej základné štruktúry sa odkrývajú rozličným spôsobom. Človek zaujíma aktívny postoj k dejinám. Nemôže dejiny úplne zobjektívizovať, spredmetniť. Zakúša sa v dejinách a rozumie sa z nich. Rečou a kultúrou sú vopred dané formy myslenia človeka, spôsoby jeho predstáv

a vyjadrovania. Nimi sa otvárajú konkrétne možnosti ľudskej existencie, ale aj jej hranice. Hlavné prúdy:

- *scientistický prúd*:
- scientisti: A. Gehlen, A. Portmann,
- štrukturalisti: C. Lévi–Strauss,
- neomarxisti: A. Schaff, L. Kolakowski,
- psychologisti: W. Stern, P. Lersch, A. Vetter;
- *kultúrno–filozofický prúd*:
- kultúrni a sociálni antropológovia: E. Rothacker, M. Landmann,
- vlastní filozofickí antropológovia: M. Scheler, H. Plessner,
- antropológovia filozofie ducha: N. Hartmann.

d) Existenciálno–tomistický a transcendentálno–tomistický typ

Na základe tradície kresťanského personalizmu a existencializmu filozofie *Tomáša Akvinského* sa usiluje o hlbšie porozumenie človeka z horizontu jeho transcendentného spytovania. Z početných prúdov uvedme:

- *transcendentálno–tomistický prúd*: J.– B. Lotz, G. Siewerth, M. Müller, E. Coreth, W. Brugger, K. Rahner *a ďalší*,
- *fenomenologický prúd*: D. von Hildebrand, J. Seifert, J. Crosby,
- *etický prúd*: K. Wojtyła, T. Styczeń,
- *systematický prúd*: A. Dempf, H. E. Hengstenberg, E. Przywara *a i.*

Naturoscientisticko–evolučný typ

Opiera sa o výsledky prírodných vied 19. storočia, osobitne o teóriu evolúcie *J. B. Lamarcka (1744 – 1820)*, *Ch. Darwina (1809 – 1882)*, *H. Spencera (1820 – 1903)* a viacerých pozitivistov. Človek má podľa neho materiálny alebo monistický základ. Zákony vývoja človeka možno odvodiť zo zákonov vývoja kozmu. Dôležité sú tieto prúdy:

- *materialistický*: L. Feuerbach, T. Haeckel, K. Marx,
- *celostne monistický*: P. Teilhard de Chardin *a teilhardisti*,
- *naturistický*: *F. Nietzsche* a naturistická filozofia života,
- *spiritualistický*: H. Bergson, E. Le Roy, S. Aurobindo *a i.*,
- *procesuálny*: A. N. Whitehead *a ďalší procesuálni filozofi*.

V súčasnosti filozofickí antropológovia buď rezignujú na celistvé porozumenie človeka a považujú človeka napríklad za nezmyselný „luxus prírody“ alebo sa pokúšajú o nové syntézy na báze myslenia vyššie uvedených šiestich

typov. U kresťanských filozofických antropológov sa do popredia dostávajú otázky bytostného určenia človeka, hlbšieho zdôvodnenia jeho personálnosti, ako aj otázky jeho eschatologickej perspektívy v kristovskom porozumení (v tzv. filozofickej kristológii).

2.2 Prehľad významných antropológií 20. storočia

a) Vitalistický typ

Max Scheler (1874 – 1928) rozlišuje dvojaké chápanie človeka: zoologické, v zmysle ktorého je človek súčasťou prírody a bytostné, ktoré sa zakladá na troch predpokladoch:

- duševno či duša je životom, entelechiou človeka,
- podstatnou vlastnosťou živej bytosti je samostatnosť a vnútorná svojbytnosť;
- životné a duševné úkony sú stupňovité rozvrstvené;
- človek v sebe zahŕňa všetky podstatné stupne jestvujúcna.

To, čo je človeku najvlastnejšie, čo robí človeka človekom, je podľa Schelera mimo všetkého, čo nazývame životom, ba priamo odporuje životu; nemožno to previesť na prirodzený životný vývoj, ale jedine na najhlbší pôvod života. Je to duch, ktorého ústredím činnosti je ľudská osoba. Duch sa vyznačuje trojakým vedomím:

- predmetným vedomím, schopnosťou tvoriť pojmy,
- vedomím seba samého, schopnosťou poznávať seba a vládnuť sebe,
- čírou aktualitou, t. j. nespredmetniteľnosťou svojho jadra.

Duša a telo sú dve stránky tej istej skutočnosti človeka. Preto dualizmus duše a tela treba nahradiť dualizmom biologicky živého človeka a jeho ducha. Duch je nad ľudským životom, ba aj proti nemu. Človek je odporujúca a asketická bytosť, ktorá večne protestuje proti danej skutočnosti i proti svojmu osudu. Duch neprijíma svoje bytie od života, ale prijíma od neho svoju silu, a to silu z potlačených pudov. *Duch sám je bezmocný. Absolútna bytosť, Boh, sa uskutočňuje a oživotňuje v človeku.* Toto uskutočnenie a oživotnenie má základ vo vzájomnom prieniku ducha a života. Sebauskutočnenie Boha sa odohráva v človeku.

b) *Existencialistický typ*

Martinovi Heideggerovi (1889 – 1976) ide prednostne o bytie, a nie o človeka. Keďže však jedine človek sa vyznačuje porozumením bytia, možno na zmysel bytia poukázať len analýzou tu-bytia (pobytu človeka vo svete). Ľudské tu-bytie je zásadne časové. Uskutočňuje sa v rozvrhu času, t. j. v stálom rozvrhu vlastných možností bytia zoči-voči budúcnosti. Tu-bytie je preto aj podstatne dejinné. Nachodí sa pod vládou osudu bytia a jeho horizontom porozumenia je porozumenie bytia, ktoré mu je dejinami priznané. Toto porozumenie sa – najmä u neskoršieho Heideggera – vykladá v dejinnom jazyku. V ňom prehovárajú hlasy bytia, s ktorými sa človek zhoduje. Heidegger upozornil na to, aby sa filozoficko-antropologické bádanie zameralo na jeho ontologický základ.

Karl Jaspers (1883 – 1968) zdôrazňuje, že človeka nemožno začleniť do nijakého systému reality, ani nie do systému bytia. Veď človek je stále na ceste a vo svojom existenciálnom uskutočňovaní vyrastá cez seba samého. Predsa však sa Jaspers usiluje o „osvetlenie existencie“, ktorého východisko vidí v hraničných situáciách, v skúsenosti stroskotania. Veď človek všade naráža na svoje hranice a je uvrhnutý späť k sebe samému. Takto stroskotáva a jeho poznanie naráža na hranice jeho možností. Ostáva mu ako základný postoj vôľa k pravde, no nie k pravde dogmatickej a fixovanej. Človeka na pravdu odkazujú len symboly a šifry.

Gabriel Marcel (1889 – 1973) ukazuje, že pre človeka je konštitutívna skúsenosť bytia, ktorá sa uplatňuje v komunikácii a participácii a zdôvodňuje sa v absolútnom personálnom Jestvovaní Boha. *Človek je konštituovaný a realizuje sa v interpersonálnej láske, ktorou sa otvára Bohu.* Je predovšetkým tajomstvo, ktoré ho iniciuje k stálemu hľadaniu.

Peter Wust (1884 – 1940) chápe človeka ako *animal insecurem*, ako bytosť preniknutú neistotou (insekuritou). Človek na tomto svete žije v základnom existenciálnom pociťovaní bezdomovia. Nie je podriadený nutnosti, ani nie je úplne slobodný. Zo šerosvitu svojej insekurity sa musí odvážne prebojovať k pravej múdrosti a k nádeji vo večný život.

Kresťansky orientovaný existenciálno-transcendentálny filozof **Hans Eduard Hengstenberg** (1904 – 1998) vytvoril svoju filozofickú antropológiu na dvoch zásadách:

— človek, podobne ako nižšie jestvujúca, má svoju ontologickú konštitúciu, ktorú určujú tri princípy (konštituenty): tu-bytie (Dasein), podstata a existencia. Na základe štruktúrálnej syntézy týchto konštituentov je vôbec možné bytie človeka;

— medzi stvorenstvom a Bohom, osobitne medzi človekom a Bohom, existuje pôvodný, konštituuujúci vzťah, ktorým a v ktorom sa odovzdáva zmysel a jestvovanie Transcendencie do stvorenej skutočnosti.⁵

O reálnej konštitúcii človeka rozhoduje jeho duch, ktorý svojou zásadnou orientáciou na vecnosť (die Sachlikeit) postupne transformuje telesnosť človeka na telovosť. *Človek podľa Hengstenberga je bytosť, ktorá má základnú schopnosť byť vecná a ktorá vo svojej existencii je tlačaná k tomu, aby sa rozhodla pre vecnosť alebo proti nej.* Pritom pod vecnosťou Hengstenberg rozumie základný postoj a zároveň otvorenosť, ktorým sa človek obracia k jestvujúcemu kvôli nemu samému a ktorým zároveň načrtáva možnosť univerzálneho zmyslu a univerzálneho bytia a ich naplnenia. Keď sa človek rozhodne proti vecnosti, postupne sa degraduje a zotročuje, čím sa dostáva do kruhu vlastných účelov.

Človek svoje pozitívne rozhodovanie pre vecnosť alebo negatívne rozhodovanie proti nej uskutočňuje v akomsi predrozhodnutí tým, akú kvalitu smerovania má jeho intelektuálny, vôľový a citový život. Z akéhosi nadvedomia dokáže duch človeka sledovať celý tento vývin predrozhodovania. Jadrom tohto „nadvedomia“ je svedomie človeka.

Človek ako bytosť schopná vecnosti dokáže pochopiť i vytvoriť zmysel. Je v existenciálnom očakávaní zmyslu. Istý pochop zmyslu nadobudol na základe intuitívneho predporozumenia. Pritom zmysel nemožno odvodiť z kauzálnych alebo finálnych faktov zmyslu, prípadne od iných jeho podôb.

Podľa Hengstenberga konkrétne existovanie človeka je cirkulárno dynamický vzostupný proces, v ktorom ľudská osoba smeruje zo seba samej a k sebe samej. Tento proces sa však môže uplatniť len natoľko, nakoľko sa duch inkarnuje v tele a skrze neho sa vyjadri a nakoľko sa toto vyjadrenie prejaví v treťom princípe personálnosti. Táto premena sa napokon prejaví v premene celej trojprincípovej reálnej konštitúcie človeka.

Vývojová dynamika človeka by nebola možná bez slobodnej činnostnej participácie Boha a človeka. Ako prvý kladie základnú podmienku vývoja človeka sám Boh tým, že najprv úplne nezávisle od človeka odovzdáva v základe jeho existencie konštituenty bytia, bytnosti a zmyslu, predstavujúce spolu nevyhnutnosť štruktúry; koná však tak vždy, v každom štádiu vývoja len natoľko, nakoľko je to pre človeka účelné. Potom na túto základnú Božiu podmienku môže nadviazať človek tým, že svojou duchovnou intuíciou

⁵ Pozri: Hengstenberg, Hans Eduard: In: Letz, Ján: *Metafyzika a ontológia*. Bratislava : ÚSKI, 1993, s. 159 – 161.

(intelekciou) spozná výsledok tohto Božieho odovzdávania sa a vedome, sám túto štruktúru rozvíja a uskutočňuje. A v tom je jeho sloboda.

Sloboda vytvára teda kontrapunkt ku štruktúre. V štruktúre je každý jej prvok determinovaný ostatnými jej prvkami. Proces štruktúrovania musí mať však začiatok, ktorý už sám nemôže byť štruktúrou. *Ide o iniciatívu, tvorivosť a slobodu, ktoré sú však vlastné osobe človeka. Takto sa stredobodom Hengstenbergovho záujmu stala ľudská osoba, ktorá mu poslúžila ako model pre konštitúciu vôbec (pozri V/6).*

c) Personalistický typ

Emanuel Mounier (1905 – 1950), *Jean Lacroix* (1900 – 1986) a iní personalisti nechápu človeka izolovane ako čistý subjekt v zmysle karteziánskeho racionalizmu alebo kantovského idealizmu. Vždy im ide o konkrétneho človeka v jeho svete. Takýto svet pre človeka nazýva *E. Husserl* životný svet (*Lebenswelt*), *Heidegger* bytím-vo-svete (*In-der-Welt-Sein*). „Svet“, ako konkrétny a dejinný horizont porozumenia, sa takto stal antropologickou kategóriou. K vlastnému porozumeniu už nedochádza v protiklade subjektu a objektu, ale v ich dialektickej jednote sa zakladá nová, pre človeka určujúca štruktúra, ktorú treba odkryť. Svet človeka je primárne personálnym svetom. Na jednej strane je človeku ako jednotlivej osobe vlastná jeho jedinečnosť a neopakovateľnosť; je postavený do slobody, rozhodnutia a zodpovednosti za seba. Na druhej strane je rovnako podstatný jeho vzťah k druhým, intersubjektívny vzťah *ja a ty*. Tieto vzťahy ukazujú na úplne inú štruktúru, ako sú vzťahy človeka k predmetnej skutočnosti. Personálnymi vzťahmi je určovaná sociálna dimenzia. Svet človeka je aj sociálnym svetom. Človek sa nezakúša len vo vzťahu k *ty*, ale aj vo vzťahu k *my*. Nachádza sa uprostred spoločenstva a spoločnosti, v komunitárno-sociálnom spôsobe jestvovania, ktorý nieje individualistický (proti racionalizmu osvietenstva), ani nie kolektivistický (najmä proti marxizmu).

Ferdinand Ebner (1882 – 1931) zdôrazňuje, že človek je dialogická bytosť; ľudské *ja* hľadá svoje *ty*. Ľudská existencia je predovšetkým duchovnou osobnosťou, ktorú nemôže pohltiť nijaké idealistické, panteistické či iné bytie. Človek sa konštituuje vo vzťahu k *ty*, osobitne k božskému *Ty*, ktoré je základom všetkých *ty*. Človek vo svojej pneume má schopnosť podriaďiť sa Bohu, a tak sa otvoriť dialógu. Na rozdiel od pneумы, psyché (duša) osamotňuje človeka. Teda vlastná bytnosť človeka sa prejavuje v pneumatickej dimenzii. Bieda ľudskej existencie spočíva v tom, že človek sa môže slobodne vyradiť (ex-sistere), a tak sa degradovať do duchovnej ničoty.

d) Fenomenologicko-ontologický typ

Arnold Gehlen (1904 – 1976) ukazuje na základe bohatého empirického materiálu, že človek, na rozdiel od vysokej specializovanosti a inštinktovosti zvierat, sa prejavuje svojou nešpecializovanosťou, nehotovosťou, takže ho možno charakterizovať ako „nedostatkovú bytosť“. Na to, aby prežil, musí túto svoju nedostatkovosť prekonať vlastným konaním a tvorbou, ktoré sú základom kultúry.

Adolf Portmann (1897 – 1982) ukázal, že osobnosť človeka má základ v jeho biologickej konštitúcii, v celom jeho správaní, takže ide vlastne o špecializáciu vyššej, špecificky ľudskej kvality.

Erich Rothacker (1888 – 1965) sa pokúsil pochopiť a vysvetliť jednotlivé civilizácie ako určité druhy životného štýlu, ktoré možno redukovať na určitú základnú štruktúru ľudského bytia. Svet je pre človeka „tajomné niečo“, „svetová látka“, z ktorej človek pomocou jazyka a tvorby konštruuje svoje kultúrne svety.

Väčšmi filozoficky orientovaný v schelerovskej tradícii je *Helmuth Plessner* (1892 – 1985), ktorý vidí špecifikum človeka v jeho *excentrickej pozicionalite*, vďaka ktorej na rozdiel od centricity zvierat znovu reflektuje svoje životné centrum, čím sa prekračuje a žije „excentricky“. V zásade pri tom ide o duchovnú dimenziu ľudskej existencie, o „sprostredkovanie bezprostrednosti“ života.

Paul Landsberg (1901 – 1944) zdôrazňuje pri skúmaní človeka celostný prístup. Týmto prístupom sa však nesmie vylučovať konkrétnosť človeka a treba sa oslobodiť od pozitivistickej absolutizácie vedeckých poznatkov. Smrť človeka neznamená koniec, ale ide o nevyhnutné zavŕšenie človeka, ktoré sa môže stať korunou jeho slobody. Existencia človeka je jedinou udalosťou personalizácie kreačne iniciovanou Bohom (bližšie pozri V/5).

e) Existenciálno-tomistický a transcendentálno-tomistický typ

Najvýznamnejším reprezentantom tzv. Hildebrandovej školy je *Josef Seifert* (*1932). Podľa neho ľudská osoba je najvlastnejšia a v plnom slova zmysle jediná substancia. A jedine osoba je bytím v najvlastnejšom slova zmysle. Je ideálnym vzorom pre každú podstatu. Podľa *Johna Crosbyho* (*1944) jedinečné sebaavlastnenie osoby vo vedomí a slobode je úzko späté s jej mravnou a etickou transcenciou.

Seifert novým spôsobom rozpracoval problém duše a tela. Fenomenologickým postupom preukázal duchovnú a v sebe individualizovanú substancialitu duchovnej duše človeka. Okrem argumentov vychádzajúcich z podstaty

duchovného poznávania a každej duchovne zameranej činnosti Seifert za rozhodujúci považuje argument, vychádzajúci z danosti ja v *cogito*, ako aj z jeho bezprostredne danej a vyššej formy substanciality, ktorá neprichádza do úvahy u živočíchov. Zároveň Seifert spája výskum fenomenologicky daného, „prežívaného tela“ a zakúšaného vzťahu duša – telo, s novo pochopenou tézou o ľudskej duši ako substanciálnej forme tela, čím sa priblížil *Corethovmu* konceptu ducha ako rozvinutej duše.

Walter Brugger (1904 – 1990) kladie dôraz na eschatologické dôsledky skúsenosti sebatranscendencie človeka, čím je blízky *Rahnerovi*. Originálnym spôsobom odôvodňuje kreačné utvorenie nesmrteľnej, osobnej a duchovnej duše teóriou spolupôsobenia prirodzených príčin, najmä plodiacich rodičov, s transcendentnou. Božou kreačnou príčinou, čím sa priblížil ku kreačno-evolučnému chápaniu. V prípade existencie duchovnej duše po smrti zdôrazňuje jej základnú afinitu k hmote, osobitne k bytiu celej kozmickej reality a k vlastnému telu. Tým sa dostáva blízko k učeniu Karla Rahnera, *Georga Trappa* a *Ladislava Borosa*.

f) *Naturoscientisticko-evolučný typ*

Z tohto typu je z hľadiska nášho výskumu najvýznamnejšia antropológia *Pierra Teilharda de Chardin* (1881 – 1955). Človek sa podľa Teilharda odlišuje od zvieratá osobitou a mimoriadnou vitalitou, vynachádzaním, ovládaním a rozumovým predlžovaním nástrojov, ako aj zmyslom pre vedome organizované spoločenstvo. No predovšetkým je to človekova schopnosť reflexie, ktorou sa začína nová vývojová etapa vo vesmíre – utváranie ducha. Človek na úrovni svojej reflexie vie tak, že vie, že to vie. Myslením sa oslobodzuje od vecí a svojou kultúrnou projekciou ich nahrádza. Vrcholom človekovho uvedomenia je vedomie jeho ja. Vedomie človeka je podľa Teilharda vedomie druhej potencie, lebo sa dokáže reflektovať ako vedomie vlastného ja. Vedomie ja mu otvára svet, ktorý sa nachodí nad uchopiteľným a rozumovo disponovateľným svetom. Je to svet medziľudských vzťahov, svet osoby.

Najvlastnejšou vlastnosťou človeka je jeho personálnosť. Jej nadobúdanie je podstatným procesom v humánnej etape evolúcie. Personálne vzťahy, ktorých je schopný jedine človek, sú také vzťahy, ktoré nie sú pod nijakým tlakom či determináciou (vonkajšou či vnútornou); buď slobodne vychádzajú z ja, alebo na ja sa slobodne vzťahujú. V personálnom vzťahu človek primárne neprojektuje svoje ja, ale duchovne prekenuje diferencie medzi subjektom a objektom, ako aj medzi subjektom a subjektom. Najvyššou formou personálneho vzťahu je nezištná láska.

Evolúcia človeka nekončí v individualizácii, ale pokračuje ďalej; prekračujúc individuum, sa konštituuje ako osoba. Túto evolučnú etapu Teilhard nazýva personalizácia. Človek sa rodí ako osoba len zárodočné a do plnosti existencie osoby evolučne dorastá. Osobou sa v plnom slova zmysle stáva vtedy, keď pochopí, že svoju individualitu nesmie budovať na úkor iných individualít, keď svoje ja organicky a harmonicky začlení do spoločenstva.

S personalizáciou je úzko spätá noogenéza, t. j. evolučné utváranie duchovnej sféry. Na individuálnej úrovni noogenéza vedie k utváraniu reflexnej schopnosti človeka, a to na báze čoraz dokonalejšej cerebrálnej komplexity. Na racionálnej úrovni je noogenéza evolúciou smerujúcou k nadindividuálnemu vedomiu. V prvej fáze noogenézy dochádza k jej planetárnemu rozšíreniu a k tvorbe množstva divergentných línií. V druhej fáze nastáva obrat noogenézy do vnútra. A konečne v tretej, konvergentnej fáze, sa uplatňuje zjednocujúca centifikácia duchovnej sféry s vyššími superpersonalistickými črtami.

V tretej fáze sa utvára vyššou cerebralizáciou supermozog, „mozog“ noosféry. Nakoniec sa toto supervedomie reflektuje, vďaka čomu sa konštituuje vlastné supervedomie. Ním je človek schopný dosiahnuť novú syntézu vo všetkých oblastiach svojej duchovnej činnosti. V tejto druhej etape humanizácie sa uvoľňujú nové sily dvíhajúce ľudstvo k „nadľudstvu“.

Konvergencia humánnej evolúcie sa podľa Teilharda prejavuje tak v materiálnej oblasti (veda, technika, organizácia spoločnosti), ako aj vo sfére vedomia (kolektívna tvorivosť ľudstva). Rozhodujúcou je však psychicko-personálna oblasť, ktorej vznik sa začína ohlasovať vzájomným približovaním sa ľudí v duchu humanity. Stupňovaním psychického potenciálu v ľudstve sa postupne utvára vyššia dispozícia k láske. Pod vplyvom zvýšenej komplexity, ako aj pod globálnym psychickým tlakom, dôjde ku konvergencii srdc. Takýto konvergenčný vývoj či involúcia je podľa Teilharda možný len božským pôsobením Krista.

Konvergencia nenaruša personálnu identitu ľudí, ale naopak, umožňuje zvýrazňovanie ich personálnej osobitosti. Teda takého vyššie duchovné zjednocovanie ľudí ich personálne diferencuje.

Najvyššia fáza humánnej evolúcie privedie ľudstvo – napriek všetkým ťažkostiam, krízam a odbočeniam – k superľudskosti, superhumánnemu. V tomto štádiu sa ľudia primárne nezjednocujú na organizačnej a komunikatívnej báze, ale na báze vzájomnej solidarity a personálnej lásky. Nebudú mať len spoločné, syntetizujúce idey, ale aj spoločné ideály a spoločné „srdce“. Už nebudú existovať „jeden vedľa druhého“, ale „jeden pre druhého“. Ľudstvo sa takto postupne centifikuje v láske až napokon sa stane jednou supersobou. V nej sa jednotlivé, vysoko vyvinuté osoby zoskupia okolo eucentra.

K tomuto konečnému štádiu ľudstvo vyústi superpersonalizáciou. V tomto štádiu superhumanita sa bude prejavovať ako superosoba s jedným „mozgom“, noosféra, s jedným „organizmom“, nadľudstvo a s jedným „srdcom“ – superláska (*super-charité*).

Superosoba je podľa Teilharda cieľom evolúcie – kozmický Kristus, ktorý skrze ňu sa plne uskutoční. Takýto proces utvárania superosoby nazýva Teilhard kristogenezou. Všetko sa završuje v superosobe, v tomto personálnom univerze. Toto univerzum sa centruje všetkými svojimi skutočnosťami, vrstvami a vývojovými líniami do jediného bodu transcendentného k tomuto univerzu – do bodu Omega. Superuniverzum má charakter naddimenzionálnej osoby, v ktorej človek je najvyššou materiálnou, no nie duchovnou hodnotou; veď najvyššou duchovnou hodnotou v personálnom univerze je Kristus.

Teilhardovskú filozofickú a teologickú antropológiu rozvinul rad mysliteľov, napríklad *László Boros SJ* (1927 – 1981), ktorý vypracoval koncept evolučnej ontogenézy človeka a pomocou neho hlboko odôvodnil život človeka po smrti.

Človek na základe skúsenosti ohraničenia ľudského života, ba priamo na základe zrútenia „vonkajšieho človeka“, sa otvára novej skúsenosti rastu a dospievania „vnútorného človeka“. Ontogenéza človeka je totiž podľa Borosa vo svojom základe evolučná. Je vedená – teilhardovsky povedané – tangenciálnymi a radiálnymi energiami, nevyhnutnosťou ich spolupôsobenia. Preto rast vonkajšieho človeka má zmysel v tom, že iniciuje rast vnútorného človeka, t. j. narastanie tangenciálnej energie, smerujúcej dovnútra človeka, k jeho personálnemu bytiu.

V evolučnej ontogenéze človeka, ktorá nemusí vždy zdarné napredovať, sa prehlbuje interiorita človeka, utvára sa akési jadro jeho života, ktoré napriek jeho zlyhaniu mu umožňuje vždy znovu začať. A vďaka existencii tohto jadra môže človek využiť aj tú najťažšiu situáciu k tomu, aby mohol rásť. Duchovno-evolučným rastom tohto jadra sa človek stáva dospelým. Človek v stave svojej dospelosti uchopuje a sebauvedomuje si základ svojho bytia, t. j. to, čo nezávisí od jeho vonkajších stavov, čo je nadčasové a nadpriestorové, čo je v ňom stále prítomné tak v bolesti, ako aj v radosť. Uchopením tohto svojho základu takýto zrelý človek objavuje ešte „niečo vyššie“, čo ho radikálne presahuje, no čo sa zároveň k nemu hlási a zve ho do spolupráce – je to Boh, Absolútne činné v ňom. Takéto objavenie Boha, „dotyk s Ním“ mu otvára nevídané možnosti, o akých „vonkajší človek“ ani nesníval.

Boros naznačenou analýzou ľudského života si vytvoril skúsenostnú základňu pre prehĺbenú filozofiu ľuskej existencie. V nej človeka nechápe izolovane, ale teilhardovsky na celostnej základni vyvíjajúceho sa sveta. Z tohto

celokozmického hľadiska je človek subjektom najintenzívnejšej interiorizácie. Veď cez takúto interiorizáciu ľudských subjektov dospieva radiálna energia evolúcie k svojmu završeniu. Preto má každý ľudský subjekt taký zásadný význam v pokračovaní duchovnej evolúcie. Vyústením tohto procesu je podľa Borosa naplnená ľudská osobnosť (*das menschliche Vollperson*), v ktorej sa dovršuje „odpúťanie sveta od seba samého“. Na to, aby sa človek takouto osobnosťou stal, musí sa spotrebovať sám v sebe. Svet musí „odumrieť“, t. j. transformovať sa do človeka, aby tak mohlo dôjsť k tomu poslednému znútorneniu v smrti, keď sa človeku a skrze neho aj svetu otvárajú „brány Absolútne“.

Celú evolúciu možno podľa Borosa chápať ako „spotrebujeme“ či ako „vyťažovanie“ nižšieho pre vyššie. Tak sa svet spotrebúva pre utvorenie človeka, človek sa spotrebúva pre utvorenie duchovnej osobnosti a konečne duchovná osobnosť človeka sa spotrebúva v smrti, aby mohla vstúpiť do nového, večného pospolubytia s Bohom.

Na základe uvedených východísk chápania existencie človeka Boros vytvoril svoju filozofiu a teológiu človeka videnú cez prizmu smrti, ktorú možno zhrnúť do desiatich téz:

— Smrť je miesto posledného znútornenia človeka. Dôjde v nej k definitívnemu oddeleniu dvoch kriviek ľudského bytia a vonkajší človek zanikne úplne. No len týmto spôsobom môže plne manifestovať bytie vnútorného človeka. Uplatňuje sa pritom zákon kenosis (sebavzdania), rozhodujúci pre život ducha (láska, priateľstvo, hľadanie pravdy a pod.). Človek sa iba v smrti stane úplne sám sebou, no na dosiahnutie toho je nevyhnutné, aby telo úplne ustúpilo.

— Smrť je „miesto“ celkového totálneho rozhodovania. ňou odlúčená duchovná osobnosť človeka má možnosť stretnúť sa s Bohom ako *ja* úplne limitovanej osoby s *ja* absolútnej Osoby. K tomuto stretnutiu môže dôjsť len za predpokladu totálneho slobodného rozhodnutia sa človeka pre Boha.

— V smrti sa človek otvára večnému životu. V osobitnom personálnom spolubytí konečného s nekonečným sa umožňuje účasť konečného človeka na nekonečnom Bohu. Pre konečné bytie človeka nadobudne večnosť charakter bezhraničného rastu. V takomto spôsobe jestvovania nie je už nič pre človeka statické, všetko prechádza do nekonečnosti plodivej dynamiky.

— Nový človek sa stáva ako vzkriesenie. V ňom sa kvality starého človeka povýšili a premenili na nové kvality. Tak sa poznávanie premenilo na videnie, dotyky sprostredkované vnímaním na personálno-bytostné dotyky, rozumenie na jasnosť poznania a pod. Zanikli priestorové ohraničenia a človek jestvuje tam, kde ho priťahuje láska, túžba a radosť.

— Vzkriesenie nastáva bezprostredne v smrti. Nesmrteľnosť a vzkriesenie sú dva momenty tej istej skutočnosti. **Boros** zamietá názor, že duša oddeľná od tela by mala „niekde“ a „nejako“ čakať na vzkriesenie, ktoré sa udeje na konci vekov.

— Vzkriesenie je niečím univerzálnym. Každý človek sa stretáva s Kristom individuálne, osobne, v plnosti svojej osobnosti. Ide pritom o plnú univerzálnosť: Vzkriesenie sa netýka len ľudstva ako celku, ale každého jednotlivca. Bod Omega sa nemôže dosiahnuť bez týchto individuálnych vzkriesení, no na druhej strane tieto individuálne vzkriesenia participujú na univerzálnom vzkriesení. Vzkriesenie teda treba chápať ako stretnutie tak s osobným, ako aj s nadosobným, univerzálnym Kristom.

— I vesmír bude oslávený. Prostredníctvom oslávenia bezpočtu vzkriesených ľudí i celého ľudstva bude oslávený aj svet, v ktorom všetci títo ľudia žili a ho posväcovali. Svet odovzdávajúci to najlepšie človeku sa spolu s človekom dostane do priameho styku s Bohom. No zatiaľ čo existencia vzkrieseného človeka je autonómna, existencia vzkrieseného sveta je možná len cez vzkrieseného človeka.

— Každý človek bude súdený. No nie Bohom – sudcom v antropomorfnom chápaní. Odsúdi sa sám na nemožnosť vzkriesenia, lebo si sám vytvoril takéto podmienky. V prípade, že takýto neskončí vzkriesením, pokračuje v očistci.

— Pre Borosa očistec netrvá, nemá charakter určitej dimenzie jestvovania, ale predstavuje jednorázovú udalosť, vyjadrenú kvalitou a intenzitou človekovho rozhodnutia pre Boha, ktoré sa odohráva v smrti. Človekova existencia sa musí radikálne otvoriť Bohu, a tak sa ubrániť poslednému náporu všetkých síl. Každý človek má v smrti pretrpieť výsostne osobný spôsob očistenia.

— Kristus je pre nás stále v štádiu stávania. Je nemým momentom ľudských dejín, no neprenikol ešte celé dejiny. Ostáva síce až do konca časov, no nie ako definitívne zakotvený a nemenný základ, ale ako stávanie, ktoré je podmienené našim životom. Napätie medzi Bohom a človekom sa zruší a definitívna Kristova vláda nastane až vtedy, keď Kristus dosiahne svoje kozmické naplnenie vekov. Vtedy „*Erit Deus omnia in omnibus.*“ (I. Kor, 15, 28)

Claude Tresmontant (1925 – 1998) rozpracoval evolučnú antropológiu Teilharda de Chardin do oblasti evolučnej ontogenézy jednotlivca. Túto ontogenézu síce interpretuje kreačne, no kreačnosť redukuje len na poskytovanie „nových tvorivých informácií“ tým najvyšším jedincom v príslušnom dejinnom období. V dôsledku toho uňho nie je explicitne prítomný ontologický rozmer kreačnej evolúcie.

Tresmontant si položil základnú otázku: Ako bude ďalej napredovať ďalšia komplexifikácia v ľudstve? Zamietol eventualitu, žeby takáto komplexifikácia

mohla napredovať v materiálnej sfére, napríklad v nejakých supermozgoch. To považuje za neodôvodnenú prolongáciu a generalizáciu vývoja z etapy kozmogénzy a antropogénzy do etapy ľudských dejín. Oveľa pravdepodobnejšiu vidí takú alternatívu, že nové zmeny v ľudskej skutočnosti v dôsledku ďalšej evolúcie sa prejavujú v utvorení novej dimenzie, ktorá nie je materiálnej povahy.

Tresmontant zdôrazňuje fakt, že až do príchodu človeka evolúcia sa uskutočňovala odovzdávaním nových genetických informácií Stvoriteľom, a to výhradne „zvnútra“, t. j. bez akéhokoľvek prispenia živých subjektov. Išlo vždy o špecifický doplnok informácie, prejavujúci sa v chromozómoch a v ich štruktúre. Tak australopithecus prijal do svojej genetickej štruktúry nový doplnok informácie, ktorý viedol k vzniku predhominidov a pod. Ako to bolo v prípade človeka? Aj v tomto prípade išlo o nové genetické informácie, bez bytostnej premeny spôsobenej priamym Božím stvoriteľským pôsobením? Tresmontant na túto otázku jednoznačne neodpovedá.

A ďalej usudzujú: Keď máme bytosti, ktoré už myslia a sú slobodné (napríklad človek), tieto už neprijímajú novú doplnujúcu informáciu len zvnútra, ale aj aktívne „zvonka“, keď sa rozhodujú pre jej prijatie alebo neprijatie. Teda táto nová informácia sa už nevkladá do génov človeka, čiže nie je to informácia genetickej či nejakej inej biologickej povahy, ale informácia, ktorá je výsostne tvorivá, naplnená novými možnosťami, ktorá sa odovzdáva mysleniu, v slobode tohto človeka, krátko, ceľ jej duchovnosti. Týmto sa kreačná evolúcia dostáva do nového, radikálne iného poriadku. Nové informácie pristupujú k človeku zvonku a sú sprostredkované vzťahom človek – Boh, v ktorom ich človek uvedomene a slobodne prijíma.

Na základe týchto východísk Tresmontant koncipuje svoju teóriu hebrejského proctva. Prorok je vlastne výnimočný človek, ktorému Boh odovzdáva *ab extra* špecifickú novú informáciu, ktorá nijako nemôže vyplývať z toho, čo jej predchádzalo. On túto informáciu prijíma, osvojuje si ju, podriaďuje sa jej a primeraným spôsobom ju odovzdáva ostatným členom svojho spoločenstva. Hebrejské proctvo sa v dejinách vynorilo, keď ľudstvo dospelo k určitému štádiu dospelosti. Podľa Tresmontanta „*Prorok je človek, skrze a prostredníctvom ktorého Boh udeľuje ľudstvu správu, informáciu, vedenie, normu, ktorá je nepostrádateľná pre jeho ďalší rozvoj a rast a ktorá je potrebná k tomu, aby sa v ňom dospelo k veľkosti pravého človeka, čo zamýšľal Boh Stvoriteľ od počiatku, ešte pred vznikom vesmíru.*“⁶

⁶ Tresmontant, Claude: *Dějiny vesmíru a smysl stvoření. Soubor přednášek z let 1977 – 1985.* Praha : ERM, 1993, s. 100.

Vesmír je od svojho prvopočiatku usposobený k tomu, aby sa v ňom mohla objaviť bytosť schopná premýšľať o ňom i o sebe samom a aby mohla neskôr, u Bohom vyvolených jedincov, vstúpiť do roly prorocstva. Hebrejské prorocstvo sa objavuje v dejinách vtedy, keď ľudstvo dospelo k poznaniu a vedomiu finality stvorenia – posledného určenia vesmíru i človeka. *Ním nastáva nový kvalitatívny obrat v evolúcii, po ktorom sa rozhodujúcou stáva duchovná evolúcia jednotlivcov a cieľavedomá orientácia ľudstva do budúcnosti, zahŕňajúcej aj eschatologickú budúcnosť.*

Hebrejský prorok je usposobený k tomu, aby oznamoval starému ľudstvu novú tvorivú informáciu, pomocou ktorej sa začne uskutočňovať nové stvorenie nového ľudstva. Je prirodzené, že proti tomuto smerovaniu staré ľudstvo kládlo i kladie húževnatý a niekedy až zúrivy odpor. Tresmontant zdôrazňuje, že hebrejské prorocstvo môžeme overiť v dejinách ako empirický fakt stvorenia, podobne ako môžeme overiť evolúciu v predhistorických dobách pomocou fosílií.

Prorok je človek, ktorý predpovedá také udalosti, ktoré v daných podmienkach sú z ľudského hľadiska nemožné. Pritom neohlasuje túto udalosť v zákutí akademickej pracovne, na pergamene alebo v málo zrozumiteľnom jazyku, ale uprostred svojho ľudu. Predovšetkým oznamuje budúcnosť a sprostredkováva poznanie zmyslu dejín.

No až Ježišovým prorocstvom sa položil základ pre obrat od animálneho človeka k novému, duchovnému človeku. Tento prechod je podmienkou vstupu do Božieho kráľovstva. Z tohto hľadiska celý vesmír, celé dejiny, sú len prípravou, druhou matériou, v ktorých sa uskutočňuje najvyšší zámer Boha, ktorým je spojenie pravého Boha s pravým človekom. Kristus je zárodočnou bunkou nového stvorenia, je ten, ku ktorému od samého počiatku smeruje všetko stvorenie. V kresťanstve najmä apoštol *Pavol* zdôrazňuje genetickú perspektívu proti gnostickej. Plnosť stvorenia nie je na začiatku, ale na konci dejín. Prvý človek bol animálnym človekom. Poslední ľudia budú pneumatickí ľudia.

Tresmontantova antropológia kreačno-evolučného rastu ukazuje, že každá ľudská bytosť je povolana k tomu, aby sa dočkala chvíle, keď spozná svoje poslanie, ktoré je jej virtuálne dané, keď sa preň slobodne rozhodne a začne ho uskutočňovať v úzkej spolupráci s Bohom a s ľuďmi. *Ved' Boh by nemohol stvorit' svoje druhé ja bez rozumnej a slobodnej spolupráce stvorenej bytosti, povolanej k účasti na samom jeho živote.*

II. Miesto človeka vo svete a jeho podstata

Človek evidentne jestvuje ako integrálna súčasť sveta, kozmu. Je však základnou otázkou, či je súčasťou sveta imanentne v plnom slova zmysle, alebo či ho niečím a v niečom presahuje. Človek sa vzťahuje voči svetu, no očividne nie je celkom doň „ponorený“ v tomto vzťahovaní. V reflexii jeho bytia je prítomné aj vedomie transcencie, prekračujúcej bytie sveta, ako aj akékoľvek bytie. Druhou, ešte bezprostrednejšou základnou otázkou je, aký je vzťah človeka k ostatnej živočíšnej ríši. Patrí človek úplne do živočíšnej ríše ako jej organická súčasť, alebo v niečom podstatnom túto ríšu presahuje?

Prv ako odpovieme na tieto otázky, sa predbežne uspokojíme s tým, že človek zaujíma vo svete, ktorý je dostupný našej skúsenosti, výnimočné postavenie. Istým spôsobom sa akoby v skratke v ňom prejavuje celý kozmos – je mikrokozmosom.

Bezprostredne na nás dolieha problém miery a charakteru odlišnosti človeka od zvierat. Túto odlišnosť môžeme skúmať len nepriamo, cez ich správanie.

Po tomto prístupe k problematike človeka „zvonku“ sa pokúsime k nej prísť v druhej podkapitole „zvnútra“, t. j. najmä na základe prijateľných ontológií určiť a bližšie charakterizovať prostredníctvom ontologickej konštitúcie človeka jeho podstatu.

Nakoniec, v tretej podkapitole zhrnieme naše chápanie človeka.

1. Miesto človeka vo svete

1.1 Fenomenológia správania človeka

Prívrženci tzv. novej filozofickej antropológie odlišujú ľudské správanie od zvieracieho tým, že toto správanie je otvorené svetu. Okolie človeka nie je ako okolie zvierata pevne štruktúralne stanovené a viazané na biologickú špecializovanosť a pudovú viazanosť druhu. Ľudské okolie – vecné, sociálne,

personálne – je podstatne otvorené väčšej celosti sveta, ktorá tvorí celkový horizont skúsenosti a porozumenia. Z toho vyplýva aj zásadne iná situácia človeka vo svete.

Ludské správanie je biologicky predznačené nápadnou nešpecializovanosťou človeka. Orgány a tvar ľudského tela nie sú prispôsobené špeciálnemu spôsobu prijímania potravy a života v určitom prostredí. Celým svojím biologickým uspořádáním je človek otvorený rôznym prostrediam, je pružný a na ne prispôbovateľný. Táto vlastnosť človeka sa môže javiť vzhľadom na zvieratá ako nedostatkovosť (A. Gehlen). Keby bol človek zvieratom v plnom slova zmysle, nebol by vôbec schopný života, bol by úplne bezbranný, bezmocný a vydaný napospas každému inému zvieratú. Gehlen túto myšlienku ďalej rozvádza takto: „*Morfologicky je človek... určený hlavne nedostatkami, ktoré možno v exaktno-biologickom zmysle charakterizovať ako neprispôbovateľnosť, nešpecializovanosť, primitivizmus, t. j. ako nevyvinutosť, ako niečo podstatne negatívne.*“⁷ No práve týmto sa názorne ukazuje, že ľudská existencia neumožňuje čisto biologické porovnanie so zvieratom. Nachodí sa v inej dimenzii reality a odkazuje na úplne iné podmienky možnosti.

I keď človek je z biologického hľadiska relatívne nešpecializovaný, práve týmto, vzhľadom na špecifickosť svojej existencie (požiadavky ktoré sa na neho kladú a činnosť, ktorú uskutočňuje), je vlastne v najvyššej miere špecializovaný. To, že je biologicky menej špecializovaný, sa napokon paradoxne ukazuje ako prednosť pre rozvinutie špecificky ľudského správania smerujúceho k duchovnej činnosti, otvorenosti a pohyblivosti, k slobodnému a samostatnému prispôbovaniu sa okoliu, k zvládnutiu a formovaniu svojej existencie vo svete. Teda to, čo sa sprvoti javilo ako negatívum – nešpecializovanosť – sa ukázalo ako predpoklad slobody človeka voči okoliu a jeho otvorenosti svetu.

Tieto výskumy však ďalej ukázali, že jedinečnosť druhu *homo sapiens* sa nemôže určiť iba jeho duchovnosťou, či rozumnosťou, ako to vidíme vo filozofickej tradícii, čo môžeme schematicky vyjadriť formulou „*animal rationale*“. Z takéhoto chápania vyplývalo, že špecifickosť človeka je len v rozumovosti, a to bez ohľadu na to, či sa tento racionálny prvok chápe širšie alebo užšie, či zahŕňa aj intelektuálne poznanie, slobodnú vôľu a konanie, alebo nie. Zakrýva sa tým významná skutočnosť, že človek už vo svojej biologickej štruktúre je niečo iné ako zvieratá, že animálnosť človeka je zásadne iná ako „*animálnosť*“ zvieratá.

⁷ Coreth, Emerich: *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*. Tyrolia Verlag, 1986, 4. Auflage., s. 58.

V porovnaní so zvieratom sa človek vyznačuje mimoriadnou chudobnosťou inštinktov. Nedospelý človek je dlho odkázaný na druhých, aby sa sám orientoval, vyrovnal sa s aktuálnou situáciou a našiel správanie zodpovedajúce jeho prirodzenosti. To všetko poukazuje na prirodzenú nehotovosť človeka. Nietzsche považoval človeka za „*neurčené zviera*“. Špecifická nehotovosť a neurčenosť človeka je jeho biologickou jedinečnosťou, ktorou sa človek neviaže na určité podmienky okolia. Rovnako celkové správanie človeka nie je predznamenané inštinktívnou schémou. Človek musí získavať a formovať svet svojím vlastným konaním, sám sa rozvíjať vo svojom svete a tak sa stávať plnšie človekom. Z toho však nijako nevyplýva, že človek je len tým, čo zo seba urobí (J.-P. Sartre), bez toho, žeby nevychádzal z určitej podstatnej štruktúry. Ludské konanie predpokladá špecifickú podstatu človeka. Ludské sebauskutočňovanie je rozvojom toho, čo už predtým človek *in nuce* je a čo má svojou vlastnou činnosťou rozvinúť, uskutočniť.

Konanie a sebauskutočňovanie človeka sa ďalej ukazuje ako oslobodené od okolia a od inštinktov. Človek nesleduje len to, čo vedie naplneniu pudov, ale sleduje aj iné obsahy, ako aj poznáva významy skutočnosti. Ale aj obsahy zodpovedajúce vitálnemu úsiliu nepostihuje primárne pod týmto aspektom, ale predovšetkým vecne, v nich samých, až potom nasleduje živelná žiadostivosť alebo odmietnutie. Teda u človeka je definitívne pretrhnutá väzba medzi pudovosťou a štruktúrou okolia. Tým sa však otvoril jeho vlastný, ľudský horizont.

Správanie človeka možno označiť aj ako schopnosť zaujať odstup. Človek môže zažiť odstup od vecí, lebo ich nezakúša bezprostredne v pudovej viazanosti. Zaujímá však aj odstup k sebe samému, nakoľko sa prekračuje ako prirodzeno-pudová bytosť. Tým zaujíma „*vyššie stanovište*“ a širší rozhľad. To mu umožňuje aj vecne uchopovať veci v ich vlastnom bytí a zmysle. Iba človek dokáže uchopiť významový obsah, podobu a porozumieť im. Len on sa nachodí pred požiadavkou hodnotenia, po ktorom nasleduje jeho rozhodnutie. Len on môže vo svojom konaní stvárňovať svet, klásť si ciele, používať veci, uskutočňovať hodnoty a vytvárať svet kultúry. Preto podobne ako on sám i jeho svet nie je hotový a nikdy nie je konečne určený. Jeho svet je otvorený, stále sa rozširuje a pretvára. Pritom otvorenie svetu značí dvoje: že človek je otvorený svetu a že jeho svet je otvoreným svetom.

Z vecnosti a z odstupu vyplýva, že človek zakúša svet ako celosť skutočnosti sveta. Zvieratá postihuje len aktuálne dané, len „*tu a teraz*“ daného obsahu. Nemôže zaujať odstup a prekročiť aktuálnu danosť, preto ani nemá širší rozhľad obklopujúcej celosti. Človeku je naproti tomu daná celosť skutočnosti. Uchopuje skutočnosť ako celosť a v nej postihuje jednotlivé obsahy

a začleňuje ich do tejto celosti. Nie je totiž viazaný na jednotlivé a aktuálne dané. Jednotlivé chápe zo súvisu celku, ktorý sa mu však otvára z jednotlivých obsahov a tvorí horizont porozumenia.

Táto špecifickosť v správaní človeka nás privádza k základnému zákonu ľudského správania. *Predpokladá sa u neho zaujatie odstupu, sebaopozdvihnutosť od vecí aktuálneho okolia a od pudovosti. Touto opozdvihnutosťou či odpútanosťou je charakterizovaná základná štruktúra ľudského správania.* Ide o negatívny prvok, no eminentne pozitívneho významu; plní sprostredkujúcu funkciu. Ukazuje sa, že človek nežije v bezprostrednosti ako zvier, ale vo sprostredkovaní.

1.2 Plessnerove antropologické zákony – opozdvihnutosť človeka voči svetu

Helmuth Plessner (1892 – 1985), odvodil tri základné antropologické zákony:

Zákon prirodzenej umelosti: Človek nežije v bezprostrednom okolí, v prirodzenej istote a bezpečnosti, ale je nútený vo svojom živote postupovať okľukou cez „umelé veci“. Od svojej prirodzenosti smeruje k umelému, tvorí umelé veci, zhotovuje nástroje a príbytky a pod. Na základe svojej prirodzenosti musí vytvárať kultúru. Je teda prirodzenosťou, ktorá sa môže uskutočňovať len cez kultúru.

Zákon sprostredkujúcej bezprostrednosti: Vyjadruje sa ním to, že človek síce je odkázaný na bezprostrednosť vopred daného, toto však vlastným poznávaním, konaním a tvorbou, novými objavmi a vynálezmi stále sprostredkováva na svoj ľudský svet.

Zákon utopického stanoviska: Vyjadruje sa ním to, že človek vo svojom zaujatí odstupu k bezprostrednosti sveta a seba samého sa zakúša vo svojej ničotnosti. Preto hľadá i nachádza pevnú pôdu, absolútny Základ sveta, bytie sveta, Boha a pod. Tento postoj je u človeka niečo apriórne, je jadrom jeho náboženskosti.

Z Plessnerových zákonov sa ukazuje ako najvšeobecnejší zákon sprostredkovanej bezprostrednosti. Tento zákon vychádza z jedného centrálného *Hegelovho* pojmu, no Plessner tento pojem očistil od systémovo–immanentného významu, ktorý mu prisudzoval *Hegel*. Na jednej strane je existencia človeka sprostredkovaná cez svet. Iba cez celok tohto priestoročasového, personálneho, sociálneho, dejinného a jazykového skúsenostného sveta prichádza človek k sebe samému a môže sa ako človek vôbec uskutočňovať. Teda stále je pri tomto svojom sebauskutočňovaní sprostredkovaný sebe samému

skrze iné. No na druhej strane i svet ľudí je cez neho a pre neho sprostredkovaný svetom. Pritom sprostredkovanie predpokladá negáciu bezprostrednosti a pozdvihnutie človeka na vyššiu bytostnú úroveň, bez ktorej toto sprostredkovanie nie je možné.

Negácia bezprostrednosti sa dá vyjadriť z biologického hľadiska len negatívne ako nešpecializovanosť človeka. Vyjadruje sa však aj vo vyšších formách ľudského správania, a to už ako pozitívna funkcia. Základná štruktúra ľudského správania – t. j. *opozdvihnutosť z bezprostredného a vlastné činné sprostredkovanie* – je v základe už to, čo nazývame slobodou. *Sloboda tu vystupuje ako základná sloboda, ktorá je prvotná a ešte nie je druhotnou slobodou vôle či slobodou voľby.* Táto druhotná sloboda je už sprostredkovaný fenomén. Základná sloboda je skrate prítomná v celom správaní človeka. Môžeme ju charakterizovať ako stav odviazanosti, odpútanosti od niečoho. Teda touto negáciou viazanosti sa v pozitívnom zmysle otvára ľudský horizont, čo umožňuje vlastné ľudské sebauskutočňovanie, sebaurčenie a vlastnú ľudskú činnosť. Až táto základná sloboda umožňuje ľudskú existenciu v ľudskom svete. Pritom sa netýka len praktického, ale aj teoretického správania človeka, jeho poznávania a každej duchovnej činnosti. Duchovnosť je totiž možná len zo slobody a sloboda v užšom slova zmysle je možná len na základe intelektuálneho poznania.

1.3 Existenciálna analytika miesta človeka vo svete

Doterajšie chápanie postavenia človeka vo svete umožnilo odkryť špecifikum človeka ako jeho opozdvihnutosť voči svetu a ako základnú slobodu, no nedáva ešte odpoveď na to, čo je bytostným základom týchto dvoch určení. Preto je nevyhnutné ešte existenciálno–analytické skúmanie postavenia človeka vo svete.

Človek neexistuje vo svete tak ako iné veci, t. j. jednoducho, bezprostredne a naporúdzne. Existuje tak, že sa stále vzťahuje k svojmu vlastnému bytiu, k bytiam vecí, ako aj k bytiu sveta. Existuje teda v porozumení bytia a bez tohto porozumnia sa jeho existencia nedá objasniť. Keďže sa priamo zaoberá sebou samým, má starosť o seba samého, a to nie v reflexívnom vzťahovaní k sebe samému, ale na základe otvorenosti celku sveta.

Ontologicky je človek prazvláštny tvor: je entitou vo svete, no pritom je takou entitou, ktorá sa prechodne utvára na základe vzťahovosti k svetu. Je vnútrosvetskou entitou, ku ktorej sa obracia celok všetkého bytia, aby sa v nej prejavil a zaskvel. Človek teda existuje v exstatickej vzťahovosti k vesmíru, ktorej sa dotýka všetko vo svete a ktorá sa, seba porozumejúc obracia k univerzu.

A preto človeka treba predovšetkým chápať podľa *M. Heideggera*, ako bytie-vo-svete (*In-der-Welt- -Sein*), a to v celkom osobitnom zmysle. Výrazom „*bytie-vo-svete*“ sa označuje základná štruktúra človeka, či základná skladba ľudského pobytu. Svet sa interpretuje ako pole rozumenia bytia (existenciál), ako štruktúra pobytu človeka. Rozumenie bytia, ktoré má charakter sveta a poľa, je transcenciou, prekračovaním. Človek rozumejúci bytiu prekračuje svoju interioritu a nachodí sa pred všetkými vecami, ktoré sa zjavujú iba v tom priestorovom a časovom poli, ktoré pred sebou rozprestiera človek. *Heideggerovo* nóvum treba vidieť najmä v tom, že priestor a čas sú uchopené ako existenciály, ako štruktúry ľudského pobytu, a to rovnako ako svet či porozumenie bytia.

Prísne vzaté, človek nie je vo svete, ale je sám vo vyššom slova zmysle svetom. Je svetotvorný a rozvrhuje časopriestorovú štruktúru poľa, v ktorom sa sám usídľuje či usadzuje. Človek ako pravé „miesto“ sveta, priestoru, času a porozumenia bytia *má mimoriadny ontologický význam, ktorým sa predchádza významom jeho personálnosti, duchovnosti, intelektuálnosti, lebo všetky tieto atribúty človeka sa odvodzujú až z tejto jeho primárnej ontologickej prednosti*. Dôležité je si pritom uvedomiť, že človek rozumejúci bytiu nemá plnú moc na to, aby stanovoval, čo je bytie a čo je jestvujúcno, ale musí sa podriaďovať tomu, čo k nemu prehovára zo sveta. A tento svet nie je len niečo ľudské, nie je to len existenciálna štruktúra ľudského bytia, ale je to niečo, čo je *zvláštnym spôsobom priklonené k človeku, čo je istým skrytým spôsobom ľudské. Teda otvorenosť svetu nepatrí človeku, ale naopak, človek patrí svetu v jeho bytostnej otvorenosti*.

2. Podstata človeka

Doteraz sme skúmali človeka na základe vonkajších fenoménov: ako sa človek javí vo svete a ako sa správa vo svojom vzťahu k svetu. Potom sme prešli na jeho vnútornú reflexiu, na to, ako sa zakúša vo svojom vedomom a duchovnom sebauskutočnení, až sme priviedli toto jeho sebauskutočnenie k jeho základnej štruktúre, v ktorej sa už otvorila dimenzia bytia a duchovnosti človeka (pozdvihnutie bytia a základná sloboda). Teraz sa budeme venovať základným atribútom človeka. Začneme jeho podstatou.

2.1 Otázka podstaty, osobitne podstaty človeka

Najprv bližšie objasníme zmysel otázky podstaty, t. j. spytovania sa na podstatu človeka. V tejto otázke nejde len o problém definície, veď človeka môžeme definovať rozličným spôsobom, a to z rozličných aspektov. Ale treba začať od neho.

Definícia je vlastne ohraničením nejakého obsahu pomocou súboru podstatných znakov. Na základe týchto znakov príslušnú vec (obsah) môžeme jednoznačne odlíšiť od iných obsahov (vecí). Je to tzv. deskriptívna definícia (*definitio descriptiva*). Spočíva len na vonkajšom súbore znakov, ktoré nie sú zdôvodnené v konštitutívnych prvkoch samotnej veci (obsahu). Týmto spôsobom možno človeka definovať biologicky alebo morfológicky. Ďalej možno človeka takto deskriptívne definovať aj ako tvoriacu, dejinnú a kultúrnu bytosť, ako tvorca vedy, umenia, techniky a pod. No týmto stále ešte ostávame na povrchu skúmanej veci (obsahu), v našom prípade človeka.

Toto samozrejme nepostačuje a treba preniknúť do vnútra veci, k jej zafeno- menálnej skutočnosti. Dosahuje sa to pomocou prvkov konštituujuúcich podstatu veci, v tzv. esenciálnej definícii (*definitio essentialis*), v ktorej sa vystihuje na človeku to podstatné a odhliada sa od nepodstatného. V tomto duchu sa uberali rôzne tzv. klasické definície človeka, ako napríklad známa *Aristotelova* definícia „*homo est animal rationale*“, alebo *Rahnerove* definície „*človek je duch v tele*“ alebo „*duch vo svete*“. Takéto definície sú však len stručnými výrazmi hlbšieho a oveľa obsiahlejšieho porozumenia podstaty.

S otázkou podstaty úzko súvisí otázka zmyslu podstaty, ktorú môžeme charakterizovať tým, čo sa vôbec myslí pod podstatou a čo chceme odpoveďou na otázku podstaty dosiahnuť. Pod podstatou v najširšom slova zmysle rozumieme to, čo niečo je, teda jeho „čoosť“. Takto chápaná podstata veci zahŕňa aj všetky prípadkové a náhodné vlastnosti veci, ako aj to, čo je vo veci premenlivé a individuálne. „Čoosťou“ sa však nedostaneme k tomu, čo príslušná vec (v našom prípade človek) predovšetkým je.

V užšom, filozofickom zmysle, značí *podstata* to, čím niečo je tým, čím je a nieje iným. Je to teda vnútorný základ či jadro „čoosti“. Ide o niečo, čím je človek ontologicky konštituovaný ako človek.

Podstata človeka sa otvára a sprístupňuje prostredníctvom mnohodi- menzionálneho uskutočňovania človeka vo všetkých oblastiach hmotnej a duchovnej kultúry. Treba ju teda chápať vo svete a v dejinách, a to je možné len tak, keď je chápaná dynamicky. Konkrétne to značí, že konštituujujúce prvky podstaty človeka musia mať čo najjednoduchšiu štruktúru, ktorá bude konštantná v celej ontogenéze človeka – od počatia po smrť i po smrť. Inými

slovami, *pre podstatu človeka je charakteristická spoločná ontologická konštitúcia pre všetky fázy jej ontogenézy*. Z uvedeného vyplýva, že podstata sa musí chápať dynamicky ako princíp podstatného plného rozvoja a uskutočnenia človeka. To, čo človeka konštituuje v jeho ontologickej existencii, je zároveň princípom jeho sebarozvoja. Keďže tento sebarozvoj sa uskutočňuje v dejinách, je dejinný komponent inherentný podstate človeka.

Súhrnne môžeme povedať, že pre človeka je charakteristické to, že je dejinnou a telesnou bytosťou, ktorá vedome a poznávajúc žije v čase a priestore a ktorá slobodne konajúc a chcjúc formuje svet a sama sa v ňom pretvára.

2.2 Ontologická konštitúcia človeka

Otázka podstaty človeka je teda otázkou jeho ontologickej konštitúcie. Pre jej poznanie je nevyhnutné, aby sa javové a činné spôsoby človeka previedli na ich vnútorný základ a z tohto základu sa hlbšie pochopili. Na základné spytovanie filozofie po konštituujúcom základe možno odpovedať rôznym spôsobom. V aristotelovsko–tomistickej tradícii sa odpovedá tak, že týmto základom je podstatná forma (*morfé*), ktorá je vnútorne konštitutívnym, no nepredmetným princípom veci. Ním je táto vec určená vo svojej bytnosti. Tento vnútorný princíp, podstatná forma človeka sa uplatňuje v človekovom vedomom sebauskutočňovaní, ktorým sa človek ustanovuje a zakúša.

Otázka vnútorného základu človeka je transcendentálnou otázkou, t. j. otázkou vlastného apriórneho základu vedomého a slobodného uskutočňovania ľudskej existencie. Ide tu o vnútorný základ a – povedané kantovsky – o podmienku možnosti reálneho fenoménu daného vo vedomí. Tak napríklad skutočnosť aktov poznávania a usudzovania predpokladá ako podmienku ich možnosti predchádzajúcu schopnosť tieto akty ustanovovať. Tieto schopnosti či mohutnosti sa však nemôžu spredmetniť tak, ako by išlo o veci. Možno sa k nim dostať len cez aktuálne dianie. Duchovné akty myslenia a chcenia nezahŕňajú ako najvyššiu podmienku svojej možnosti len rozum a vôľu, ale ich najvyššou podmienkou možnosti je zjednocujúci základ ich pôvodu. To je už metafyzický princíp človeka, ktorý neexistuje predmetne, ale len ako vnútorne konštitutívny princíp diania vedomia. Týmto princípom, na ktorý môžeme previesť všetku aktivitu i schopnosti človeka, ktorý podmieňuje jeho jednotu a celistvosť, nazývame ľudskou dušou. Ľudskú dušu môžeme teda postihnúť len nepredmetne ako transcendentálno–ontologickú podmienku existencie človeka.

2.3 Problém duše a tela

Otázka podstaty a podstatnej konštitúcie človeka sa v dejinách myslenia prejavuje v najkoncentrovanejšej podobe v probléme duše a tela. Týmto problémom sa kladú najmä tieto otázky: Čo sa rozumie pod dušou a telom, aký je ich vzájomný vzťah? Ako v tejto ich podvojnosti sa konštituuje jednota človeka? Ako môže duša človeka pretrvávať aj po smrti?

V náboženskom chápaní sa zvykne hovoriť o duši ako o vedomej, duchovnej duši. Duša sa poníma buď ako celosť vedomého života, alebo ako jeho interiorita a duchovný princíp. Tieto použitia však zakrývajú nevyhnutné rozlíšenie medzi dušou a duchom. Dušu totiž možno chápať aj širšie ako princíp každej živej bytosti, čiže aj všetkých živých tvorov. V modernej psychológii sa slovom duša označuje súhrnný pojem psychického života, t. j. a to opäť buď celosť psychického života, alebo vnútorný princíp jeho diania. Psychično sa evidentne vzťahuje na vedomie, no nieje s ním totožné.

Duša (*psyché, anima*) značí všeobecne životný princíp každého živého tvora. Je teda najzákladnejším princípom života v tele (alebo telového života). Naproti tomu duch (*nús, pneuma, mens, spiritus*) je princíp bytia a jeho činnosti, ktorý je nad každou telovosťou a látkovosťou. Duch človeka je potom vlastne duchovnou dušou (*anima spiritualis* alebo *anima intellectualis*). Z tohto hľadiska je duchovná duša najvyšším princípom ľudského ducha v ľudskom tele.

Chápanie duše a tela, ako aj ich vzájomného vzťahu, sa cibrilo v rozporných chápaniach v priebehu celých dejín filozofie. Naznačíme tu len základnú logickú schému.

V starom Grécku, najmä pod vplyvom mýtov a mytológií, prevládal dualizmus, ktorý charakterizuje najmä *Platonovo* učenie. *Aristoteles* v jadre tento dualizmus prekonal. Duša je podľa neho princíp dávajúci podstatnú formu a činiaci človeka človekom, teda je tým, čo podmieňuje fyzický, psychický a duchovný život človeka. Telo je iba skrze dušu živým ľudským telom. Preto človek nepozostáva z duše a tela, ale je dušou a telom v ich jednote. Z hľadiska jeho podstatnej konštitúcie pozostáva z dvoch spolupráncípov: z neformovanej látky (*próte hylé*) a z duše ako formujúceho podstatného princípu. A len cez princíp takto chápanej ľudskej duše sa prvotná látka stáva ľudským telom a princíp duše ľudskou dušou.

V biblickom chápaní sa ešte väčšmi ako u *Aristotela* zdôrazňuje obraz človeka ako živej jednoty. *Psyché* či *nefeš* (hebrejsky) nie je duša oddelená od tela a od života v tele, ale je jednoducho životom alebo životnou silou. V tomto chápaní sa však ešte nereflektuje duša ako životný princíp. Podobne

je tomu aj v Novom zákone. Predsa jasnejšie vystupuje rozdiel medzi dušou a telom v otázke porozumenia nesmrteľnosti človeka skrze dušu.

U *apoštola Pavla* je tento rozdiel ešte výraznejší. Telo (*sarx*) a duch (*pneuma*) majú už väčšmi teologický, spásnodejinný význam. Slovom „telo“ sa vyjadruje padnutosť a hriechna prirodzenosť človeka, slovom „pneuma“ sa naproti tomu označuje princíp nového, vykúpeného a omilosteného života a v konečnom dôsledku samotný Boží Duch, ktorý sa nám darúva a v nás žije. Tento novo zavedený dualizmus nemá s dualizmom duše a tela nič spoločné. Tak aristotelovská, ako aj biblická myšlienková tradícia zdôrazňuje síce podvojnú duše a tela, no na báze ich podstatnej jednoty; sú teda unidualistické.

U *Augustína* najmä pod vplyvom *Platóna* sa znova oživuje dualistické ponímanie, ktorým sa princípy duše a tela hypostazujú na dve substancie, ktoré sú v aktuálnej jednote len vtedy, keď na seba vzájomne pôsobia pri vykonávaní jednotiacieho aktu človeka.

Albert Velký sa síce pridržiaval Aristotelovho učenia, že „*anima forma corporis est*“, no na druhej strane spolu s Augustinom bránil substancialitu duše už v tsvetnom živote človeka. Keby duša nebola samostatnou substanciou, nemohla by sa podľa *Bonaventuru* odlúčiť v smrti od tela. Tým, že duša je substanciou, sama je jednotou podstatnej formy a osobitej duchovnej látky. Takejto duši síce patrí spojenie s telom, no nieje to jej hlavná úloha; tou je subsistovanie po smrti.

Tomáš Akvinský rozlišuje medzi nižšími podstatnými formami, ktoré nie sú v sebe subsistentné (formy nižších živých tvorov) a vyššími formami jednotlivých ľudí, ktoré sú v sebe subsistentné (*in se subsistent*). Duchovná duša človeka je podľa Tomáša jednak funkciou celostného životného princípu a jednak je jej vlastná subsistujúca funkcia, vďaka ktorej určuje nielen látku, ale aj seba samu, v dôsledku čoho môže pretrvávajúť aj po smrti. Vďaka subsistencii je duša v tele schopná takých duchovných aktov, ktoré nezávisia od tela. Duchovná duša po smrti však len pretrváva a nevyhnutne sa musí doplniť vzkrieseným telom. Tento názor oficiálne prijala Katolícka cirkev na Sienском sneme (1311 – 1312) a neskôr na V. lateránskom sneme (1512 – 1517).

V novoveku u *Descarta* sa obnovilo dualistické ponímanie dvoch substancií – *res extensa* (rozľahlosť) a *res cogitans* (mysel). Z karteziánskeho dualizmu vyplynula aj nemožnosť vzájomného pôsobenia duše a tela, veď telo a duch patria podľa Descarta k úplne inému poriadku bytia. Dualizmus pokračuje ďalej u *A. Geulincxa* a *N. Malebranchea*. Títo filozofi sa problém nemožnosti vzájomného pôsobenia duše a tela usilujú prekonať tak, že všetka činnosť stvorených vecí (vrátane človeka) vychádza jedine z Boha a tieto veci

sú len podnetom (*occasio*) pre bezprostrednú Božiu činnosť. Potom už nepôsobí duša na telo a opačne, ale Boh sám vyvoláva zodpovedajúce účinky, ktoré sa javia ako vzájomné pôsobenie duše a tela.

Toto chápanie ďalej rozvinul *G. W. Leibniz* vo svojom učení o prestatibilizovanej harmónii. Monády síce majú svoju vlastnú činnosť, no nemôžu ňou pôsobiť na iné monády – veď „*monády nemajú nijaké okno*“. Teda telové i duchovné aktivity človeka sú riadené a určované Bohom, a to tak dokonale, že nie je potrebné medzi ľuďmi i medzi bytostne nižšími entitami nijaké priame pôsobenie.

Tieto dualistické koncepty človeka novoveku viedli k monistickému riešeniu, t. j. k nájdeniu jedného základného princípu, princípu všetkých princíпов. Podľa *B. Spinozu* týmto základným princípom je božská substancia, ktorá manifestuje v dualite jej atribútov – *extensio* a *cogitatio*. Teda i človek sa celou svojou existenciou odvoláva na jedno božské skutočno a v ňom sa identifikuje. Prejavuje sa však v dimenzii rozľahlosti (telo) a v dimenzii vedomia (duša).

V 19. a 20. storočí sa v rámci tzv. *identitnej filozofie* rozvinulo také chápanie človeka, že duchovno a telesno sa považujú za dva fenomenálne spôsoby jediného skutočna človeka, v ktorom sa identifikujú a z ktorého vychádzajú (*G. Fechner*). Toto základné identifikujúce skutočno je však u identitných filozofov na rozdiel od Spinozu stvorené a je nepoznatelné. Je konštituujuším ontologickým monoprinípom; je nepredmetné a mimo dimenzie duchovna a materiálna. Môžeme o ňom povedať len toľko, že je bytím zahŕňajúcim možnosti ďalšieho bytostného uskutočňovania (tzv. implikátnym bytím) a je aj programom, ktorý sa uskutočňuje v telesno-duševných skutočnostiach človeka.

Ďalším riešením dualistického chápania človeka je redukcia na *spiritualistický* alebo *materialistický monizmus*. V prvom type monizmu sa telo chápe ako špecifický výraz ducha, čiže ako jeden z momentov ducha. Duch sa takýmto spôsobom vyjavuje navonok a sprostredkúva sa sebe samému. Teda v základe všetkého je podľa *Hegela* duchovné dianie a človek je jedným z vrcholov tohto diania. Na druhej strane materialistický monizmus redukuje všetko jestvujúce na hmotný základ. Pozitivistický materializmus 19. storočia chcel vysvetliť psychické javy pomocou fyzikálno-chemických procesov. Monizmus dialektického materializmu považuje psychický a duchovný život človeka len za vyššiu formu existencie hmoty. Novopozitivismus chcel problém duše a tela redukovat' na jazykový problém.

2.4 Vzťah duše a tela

Vnútorný vzťah duše a tela môžeme porozumieť len v aktuálnom stave uskutočňovania týchto princípov, keď duch sa stáva dušou tela a telo sa stáva médiom ducha. Zastavíme sa pri týchto dvoch hlavných aspektoch.

Duch ako duša tela: Človeka treba prednostne pochopiť ako konkrétnu celosť, t. j. celistvosť, a nie ako mnohosť, pluralitu. Pred časťami človeka, pred jeho hmotnými, biologickými, psychickými a duchovnými komponentmi, treba postaviť jeho celistvosť. O jednote a celistvosti človeka svedčí jednota vedomia človeka, ktorá zahŕňa nielen duchovné akty poznávania a slobodného rozhodovania, nielen celú oblasť psychického života, ale aj uvedomenie pocitov, náklonností, pudov a telesných stavov. Toto všetko sa integruje v jednom vedomí nášho ja.

Túto jednotu nášho vlastného bytia zakúšame ako diferencovanú celistvosť, ktorá je vnútorne štruktúrovaná a organizovaná. Jednotlivé stupne bytia a pôsobenia nie sú v človeku usporiadané vedľa seba či na sebe ako vrstvy, ale sú to komponenty jednej systémovej jednoty. Každá bunka tela je predovšetkým bunkou celého človeka a až potom vlastnou, autonómnou bunkou. Človek na základe takto chápanej systémovej jednoty je telesnou bytosťou len ako živá bytosť a je živou bytosťou len ako duchovná bytosť. Človek nikdy čisto zmyslovo nevníma a nikdy čisto duchovno nepoznáva. Nikdy nedisponuje čisto telesnými pudmi, lebo tieto sú otvorené tomu, aby slúžili slobode človeka. Krátko, nižšie stupne bytia sú u človeka v službe tejto jednoty, no pozdvižené tak, aby sa prejavovali na vyšších stupňoch. No platí to aj opačne, nižšie stupne sú podmienkou vyšších stupňov. Telesný život človeka by nebol možný len v hmotných telách a obdobne duchovný život človeka by neexistoval bez základu biologického a psychického života.

Celistvosť človeka tým, že je systémovou celistvosťou, je centrovanou celistvosťou, t. j. vzťahuje sa na určitý stred a z tohto stredu sa uskutočňuje. V človeku sa nekoncentruje len zmyslovosť, ale aj duševnosť a duchovnosť. Táto koncentrácia, vlastná každému živému tvorovi, vedie u človeka k reflexii, t. j. vzťahovanie vitálnej činnosti na stred v tomto prípade dosahuje duchovné sebavlastnenie. Tento stred reflektuje seba samého; človek je vďaka nemu „pri sebe“ a „pre seba“, získava vedomie a slobodu vlastnej činnosti. V tomto zmysle treba chápať *Plessnerovu* excentrickú pozíciu človeka, podľa ktorej človek prekračuje aj vlastné centrum a otvára sa vyššiemu centru, ktoré ho presahuje. *Tomáš Akvinský* tento najvyšší akt reflexie človeka nazýva „*reditio completa in seipsum*“. Ním sa konštituuje podstata duchovného bytia, ktoré

ako „*pri-sebe-bytie*“ nie je len „*pre-seba-bytím*“, ale aj (a to predovšetkým) aj „*bytie-pre-iné*“.

Čo je však vlastným základom a dôvodom tejto celostnosti človeka? Je ním bytostný princíp duše, alebo inak povedané, bytostný základ človeka, iniciálne bytie človeka a pod.

Telo ako médium ducha: V celistvosti človeka je duch natolko viazaný na telo, že v tele pôsobí a skrze neho sprostredkováva a uskutočňuje seba samého. K nášmu telu máme ambigitný postoj: je pre nás niečím cudzím, čo nám celkom nepatrí, no je aj niečím nám vlastným, čo považujeme za súčasť nášho ja. Telo je podstatne telom duše a duša je podstatne dušou tela. Telo je sebauskutočnením ducha v hmote, vlastné „ja“ ducha v jeho vonkajškovosti a viditeľnosti. Telo je účinným médiom ducha a duch sa prejavuje vo všetkých jeho fenoménoch. Pravda, tieto prejavy sú neadekvátne a ich miera závisí od inkarnácie ducha v tele ako aj od stupňa vyvinutosti ducha. No na druhej strane, telo je aj odporcom inkarnácie ducha a má aj tendenciu ducha vyhostiť, a to tým väčšmi, čím je duch zrelší a vyvinutejší.

3. Človek v našom chápaní

Samotným princípom duše človeka alebo jeho bytostným rozvrhom, ktorý má charakter programu, sa ešte otázka ontologickej konštitúcie človeka dostatočne neobjasnila. Človeka totiž nemožno chápať len ako rozvojové, ale aj ako evolučné uskutočňovanie na základe tohto princípu. Túto vyššiu formu uskutočňovania človek nemôže vo svojej evolučnej duchovnej ontogéneze dosiahnuť sám, ani v personálnom spolupostupovaní s inými ľuďmi, ale nevyhnutne za stáleho kreačného prispievania Boha. Výsledkom evolučnej ontogénezy človeka⁸ je *pneuma* tohto človeka, ktorou sa otvára Bohu. Vytvára tak v sebe uvedomenie, slobodne a bytostne podmienky pre jeho prijatie. Človekova *pneuma* je vyšším, dokonalejším skutočným tohto človeka, zahŕňajúca na vyššej bytostnej úrovni celého pôvodného človeka v jeho najvyššom určení. Po smrti človeka je *pneuma* doutvorená Bohom, takže je schopná v bytostne primeranom trvaní subsistovať a stále jestvovať v účasti na Božej

⁸ Ontogéneza sa tu chápe v najširšom slova zmysle, a to ako proces vývinu (rozvoja i vývoja – biologického, psychického a duchovného) individuálneho konkrétneho človeka. Ide tu teda o filozofickú ontogéniu človeka (náuku o jeho vzniku, vývine a zvršení), ktorá skúma štruktúrnu a bytostnú stránku ontogénezy v ich vzájomnej spätosti a podmienenosti.

večnosti. Pneuma je teda v zmysle *apoštola Pavla* akýmsi zárodkom nového bytia i nového, eschatologického človeka.

Túto súhrnnú charakteristiku nášho chápania človeka teraz bližšie rozvedieme a doložíme argumentmi.

3.1 Ontologické princípy človeka

Človeku je vlastný jeho personálno-bytostný základ, ktorým je určovaný v každom štádiu svojho jestvovania ako jedno, ktoré je zároveň základom jeho identity. V tomto bytostnom základe je obsiahnutý aj bytostný rozvrh možných alternatív jeho rozvojového a vývojového sebauskutočňovania. Tento základ každého človeka bol utvorený kreačno-evolučne (pozri VI/1.4 až 1.6) a nemožno ho redukovať na duchovno alebo na duchovnú dušu v zmysle platonsko-aristotelovskej myšlienkového tradície.

Toto tvrdenie vyplýva z integrálneho chápania človeka ako ontologicky vysoko autonómnej bytosti charakterizovanej jej špecifickou bytostnou identitou.⁹ Z biblickej metafyziky sa dozvedáme, že každá entita má len jediný určujúci princíp svojho bytia, ktorý pochádza jednoduchým, bezprostredným a jedinečným spôsobom od Boha. Teda bytostný základ entity je v zmysle tejto ontológie určený bytostným znakom ako jediným ontologickým princípom. Tento bytostný znak, skrytý nášmu poznaniu, je nositeľom základnej podobnosti medzi Bohom a entitou. Je akousi „Božou stopou“, ktorá je na počiatku tejto entity nevýrazná, no tým zjavnejšie nám pripomína Boha a odkazuje nás na neho, a to tým väčšmi, čím táto entita jestvuje na vyššom bytostnom stupni (má vyššiu bytostnosť). U človeka je týmto bytostným znakom znak vložený Bohom priamo do bytostného základu na podklade obrazu Boha. Teda bytostný znak človeka nemožno chápať ako explikátnu, čiže zjavnú bytostnú danosť.

Každý konkrétny človek je teda od počiatku svojho jestvovania určený *unitárne* jeho bytostným znakom, ktorý môžeme bližšie charakterizovať ako implikátny bytostný rozvrh tohto človeka. Tento rozvrh sa až v ontogenéze človeka explifikuje a na každej úrovni ontogenézy sa prejavuje v špecifickej *dualitnej* jednote možnosti a uskutočnenia, potenciality a aktuality, látky a substanciálnej formy, tela a duše a pod. Vidíme, že človek v priebehu svojej ontogenézy je ontologický konštituovaný dvojprincípovo, zatiaľ čo na svojom začiatku je konštituovaný jednoprincípovo. Úzke spolupôsobenie dvoch

ontologických princíпов je vždy explikátnou formou pôvodného implikátného bytostného znaku. Smrťou sa človek môže stať novou, vyššou jednotou, ktorá podobne ako na jeho začiatku, nie je určovaná princíповou podvojnou, ale je uskutočnením, explikáciou toho pôvodného personálno-bytostného jedného, ktoré bolo implikátno obsiahnuté v bytostnom základe.

Z uvedeného vidno, že ontologická konštitúcia človeka nie je nemenná a raz navždy daná. Na jej dostatočný popis sú potrebné tri štádiá: začiatok, ontogenéza a zavŕšenie. Na začiatku a v zavŕšení je ontologická konštitúcia monoprincíповá, pričom existuje základná korešpondencia medzi konštitúciami týchto dvoch štádií, a to medzi implikátnym bytostným znakom obrazu Boha v človeku, chápaným ako implikátny rozvrh, a medzi explikátnym bytostným znakom obrazu Boha v človeku, chápaným ako explikátne vyjadrenie a dovŕšenie tohto rozvrhu. Teda v každom človeku v skrytosti jeho implikátného rozvrhu sa v germináčnom štádiu nachodí eschatologicky dovŕšený človek a Boh pripravuje človeku a v človeku všetky predpoklady, aby sa tento človek mohol uskutočniť v dovŕšeného človeka pri zásadnej kreačnej Božej účasti.

Oproti *neprocusálnemu človeku* ako počiatku bytostného rozvrhu a jeho dovŕšenia stojí *procesuálny človek* uskutočňujúci sa vo svojej ontogenéze. Ontogenéza človeka sa nedá pochopiť bez tohto jeho počiatku a konca, no nevyhnutne vyžaduje ďalšie ontologické princípy, ktoré bližšie určujú a vývojovú procesualnosť človeka.

Ako už vieme, týmito ontologickými princípmi sú *potencialita* a *aktualita*, ktoré sú ontologickými princípmi každej stvorenej entity, ktorá je v možnosti alebo v uskutočnení v evolúcii.¹⁰ Je možno tieto ontologické princípy konkretizovať na ľudskú dimenziu reality? Určite, no vždy musíme mať na zreteli univerzálnu ontologickú platnosť potenciality a aktuality.

Človek vo svojom živote je bytnostne i bytostne štruktúrovaný dichotomicky, t. j. vždy, v každom štádiu svojej ontogenézy, v špecifickej jednote dvojice jeho ontologických princíпов či kategórií. Pritom princípy či kategórie jedného pólu selektívne zahŕňajú a špecifickým spôsobom vyjadrujú celú kozmickú predhistóriu človeka, t. j. bytostné a štruktúralne podmienky jestvovania pred jestvovaním tohto človeka, ako aj človeka vôbec. Na druhej strane, princípy druhého pólu zahŕňajú a vyjadrujú to vlastné bytnostno-bytostné nóvum človeka, t. j. to, čo pochádza priamo od Boha a čo nemôžeme nijako odvodiť z predhistórie človeka.

Potencialite človeka, resp. jeho bytostnému náčrtu, zodpovedá tzv. *genetický základ jeho prirodzenosti*, ktorý zahŕňa všetky imanentnosti

⁹ Letz, Ján: *Metafyzika a ontológia*. Bratislava: ÚSKI, 1993, s. 244 – 245.

¹⁰ *Metafyzika a ontológia*, cit. dielo, s. 254 – 257.

a transcendentnosti potenciality človeka. Jeho uskutočňovaním sa uplatňuje jednak rozvojová ontogenéza človeka, čiže jeho prirodzený rast, a jednak evolučná ontogenéza človeka, čiže duchovný rast. Genetický základ je teda bytnostnou a bytostnou stránkou obsahovosti bytostného základu človeka. Voľne povedané, genetický základ je základnou dispozíciou ontogenézy človeka. Táto dispozícia nie je možnosťou, ani nie dajakou pluralitou možností, ale akousi základnou možnosťou všetkých možností, na základe ktorej sa môžu uplatniť rozmanité alternatívy ontogenézy človeka. Je pochopiteľné, že bytnostná stránka genetického základu zahŕňa genetické dispozície človeka, zatiaľ čo bytostná stránka dispozície pre jeho evolučnú ontogenézu. Pritom obidve stránky sa podmieňujú. Na to, aby sa človek mohol uberať špecifickou cestou svojej evolučnej ontogenézy, musí sa svojou rozvojovou ontogenézou dostať na určitú úroveň zrelosti svojej prirodzenosti. Ale aj opačne, evolučná ontogenéza iniciuje uplatnenie genetických dispozícií.

Aktualite alebo aktuálnemu bytostnému vymedzeniu človeka zodpovedá jeho *iniciálna pneuma* (alebo *iniciopneuma*), čo je vlastne aktuálny bytostný stav duchovnej a personálnej jedinečnosti človeka na začiatku jeho jestvovania, jeho prvotná ľudská tvárnosť. *Iniciopneuma* je teda akousi iskrou človeka, ktorou sa zapaluje požiar jeho ontogenézy. Je aktuálno-bytostnou stránkou bytostného znaku človeka.

Genetický základ a *iniciopneuma* sa identifikujú v každom štádiu ontogenézy človeka v bytostnom znaku človeka, pričom zahŕňajú príslušný individuálno-personálny a všeľudský determinant človeka. Toto dvojediné ontologicko-princípové určenie človeka je základom jeho personálneho existovania. Existencia človeka, t. j. jeho konkrétna danosť v priebehu ontogenézy, napriek svojmu jednotnému určeniu a smerovaniu, gravituje k dvom pólom: k prirodzenému vnútrokozmickejmu a k pneumatickému transcendentnému pólu. Človek teda nie je bytostne definitívne určený tým, čo klasická filozofická antropológia nazývala substanciálnou formou, ktorá sa vďaka svojej subsistentnosti prejavovala ako duchovná duša, no je v *bipolarite svojich ontologických určení bytnostno-bytostne otvorený*. Teda človek daný *iniciálne neprocesuálne je základom procesuálneho človeka*. A skutočne, človek zo všetkých entít stvorenia je v najväčšej miere procesuálny a dokonca i sám je osobitným evolučným procesom.

O finálnom štádiu završeného človeka budeme hovoriť v podkapitole VI/6.

3.2 Pneumatické určenie človeka

Človek nie je vo svojom základe určený len tým, čím je a čím sa môže stať, ale aj tým novým, čím aktuálne bytostne je. A toto nové, čo je výsledkom jeho evolučnej ontogenézy, je jeho *pneuma*.

Opäť tu vychádzame z biblickej antropológie, ale novozákonnej pneumu dávame nový filozofický význam odôvodnený experienciálnou a kreačno-evolučnou ontológiou človeka a jeho završením.

Pneumou sa pre človeka otvára jeho nadprirodňý, nadkozmickej rozmer. Prostredníctvom nej človek môže mať bytostnú aj inteligibilnú účasť na nadprirodňom, božskom poriadku. Človekov duch, t. j. ľudský duch konkrétneho človeka, *pneuma*, je v človeku to, prostredníctvom čoho je človek schopný stretnutia s Bohom, konkrétne s Božím Duchom. Je v človeku tým, čo ako vyslanec cudzej krajiny pripravuje pobyt božieho Ducha a túži po ňom, takže Boží Duch už neprichádza ako vtrelec (*C. Tresmontant*). Tento človekov duch svedčí spolu s Božím Duchom o tom, že my ľudia sme Boží synovia, Božie dcéry. *Pneuma* je závdavok pre každého človeka – ako hovorí *apoštol Pavol*, ktorým sme uvádzaný do iného, nadprirodňého a nadkozmickejho poriadku.

Z tohto biblickejho chápania vyplývajú nasledujúce zásady:

- prirodzený človek = ľudský živočích
- nadprirodzený človek = duchovný živočích (pneumatickej človek).

Biblická dialektika telo (*sarx*) a duch (*pneuma*) predstavuje niečo úplne iné ako grécka dialektika tela (*sóma*) a duše (*psyché*). Aj keď sa tieto dve dialektiky v priebehu dvoch tisícročí vzájomne prestupovali, treba ich starostlivo rozlišovať.

Dialektika *sarx – pneuma* je totiž novou univerzálnejšou dialektikou medzi poriadkom prírody a poriadkom nadprírody.

V Starom a Novom zákone sa však Boží Duch a človekov duch vzájomne prelínajú a ťažko ich možno rozpoznať. Z jedného poriadku možno prejsť do druhého len duchovným obrátením, novým zrodením sa z ducha. Takáto premena je však pre človeka niečím bolestným a obtiažnym ako pôrod vo sfére ducha.

Rečou nášho filozofickéhho chápania to možno vyjadriť aj tak, že *pneuma* povstáva na základe rozličných experiencií, ktoré len s námahou, mimoriadnym človekovým nasadením a úsilím sa privádzajú k svojmu završeniu. Okrem toho tieto experiencie vyžadujú od človeka určité *kenosis*, t. j. vytvorenie priestoru pre uplatnenie Božej aktivity, vstupujúcej do koaktivity s aktivitou človeka.¹¹

¹¹ Letz, Ján: *Teória poznania*. Nové Zámky : Vydavateľstvo JUP, 1992, s. 155.

Zrodeniu pneумы bránia predovšetkým Pavlove „skutky tela“, ktorými nie sú len nehanebnosť, zmyselnosť a nečistota, ale hlavne modloslužba, čary, nepriateľstvá, spory, žiarlivosť, závišť, hnev, zaujatosť, sektárstvo a i.

Z eschatologického hľadiska možno povedať, že to, čo sa zasieva, je *soma psychikon* a čo vstáva z mŕtvych, je *soma pneumatikon*.

Psychický človek ešte nepoznal veci Božieho Ducha. Nemôže tieto veci poznať, lebo treba ich rozsudzovať duchom, ktorým sa v ňom ešte v plnom uvedomení nezrodil. Tento *anthrōpos psychikos* sa preto musí preporodiť na *anthrōpos pneumatikos* (1 Kor 15, 42 – 47; 2,10 – 14).

Pneuma je teda s účasťou Božieho Ducha a základom nesmrteľnosti človeka, ako aj zárodkom jeho zmŕtvychvstania. Toto rozlišovanie medzi psychickým a novým duchovným poriadkom je aj kľúčom k hlbšiemu chápaniu Krista a kristovskej skutočnosti.

Po tomto úvode, vypracovanom na základe biblickej metafyziky, treba položiť otázku: Kde sa vzali človekove pneумы? Aké je ich miesto v štruktúre stvorenej reality?

Predovšetkým treba povedať, že pneuma nie je človeku od začiatku jeho existencie daná. Bolo by absurdné pripustiť toto tvrdenie, lebo embryonálny človek i dieťa sa nevyznačujú vlastnosťami, ktoré sú charakteristické pre duchovnú osobnosť človeka. Rovnako je absurdné tvrdenie, že pneuma bola akosi človeku dodatočne pridaná zvonku. *Ostáva tu len jediná možnosť, že pneuma bola utvorená na základe kreačno-evolučnej ontogenézy človeka. V našich predchádzajúcich prácach sme ukázali¹², že takéto evolučné utvorenie pneумы človeka je možné, a to:*

- iba ako kreačno-evolučné utvorenie
- a iba prostredníctvom osobitých skúseností a poznávaní existenciálneho charakteru, ktoré sme nazvali experienciami a kognoscenciami.

Emergenty dovŕšených experiencií človeka ako aj submergenty jeho kognoscencií nemajú len povahu nových obsahov, ale prinášajú aj nové bytostné prvky, ktoré sa môžu bytostne zakomponovať do existujúcej osobnostnej štruktúry človeka. Týmto spôsobom sa človek aj bytostne obohacuje o novú pneumatickú dimenziu. Na to, aby došlo k takýmto kreačno-evolučným útvorom pneumatického skutočna, je nevyhnutné, aby človek vedome uplatňoval svoju nesvojmocnú aktivitu a bol verný jej uplatňovaniu až do dovŕšenia príslušnej experiencie či kognoscencie. Humanizáciou človeka sa uskutočňuje jeho genetický kód v transcendentálno-transcendentnom smerovaní.

¹² *Teória poznania*, cit. dielo, s. 154 – 163; *Metafyzika a ontológia*, cit. dielo, s. 307–311.

Pneuma každého človeka nie je dajaká do seba uzavretá duchovná entita, ale treba ju skôr chápať ako osobitý novoreálny vzťah, ktorým sa človek otvára tak Božiemu Duchu, ako aj na vyššej dialogickej úrovni iným pneumaticky vyvinutým ľuďom (bližšie pozri 3. 4a). Pneuma teda nie je substistentná, ale len subsistujúca, dorastajúca k subsistentnosti, t. j. k podstatnej bytostnej samostatnosti a tým oddelenosti len dorastá. Smrťou sa úplne oddeľuje od svojho základu a stáva sa už pneumatickou entitou, tzv. eschatopneumou, ktorá je už germinálne novým, eschatologickým človekom.

Pneumu každého človeka treba charakterizovať ešte týmito znakmi:

— Pneuma sa môže vytvoriť len na základe vnútorného duchovného obrátenia človeka, „zrodenia z ducha“, ktoré predpokladá človekovo uplatnenie lásky a slobody.

— Pneuma sa výrazne odlišuje od všetkých jestvujúcien, ktoré klasická filozofia klasifikuje ako duchovné. Nie je dajakou abstrakciou, ani nie niečím bytostne vyprázdneným, ale je bytostne plným, jedinečným skutočným, selektívne zahŕňajúcim bytostné a bytnostné obsahovosti človeka; je akýmsi surogátom prirodzeného človeka vyššej bytostnej kvality.

— Pneuma je bytostne otvorená, a to:

a) v smere „nahor“ voči Božiemu Duchu, a to až natolko, že vo svojom pokročilejšom vývoji sa naplňuje Božím Duchom, divinizuje (zboštvuje) sa;

b) v smere „oproti“ k pneumám iných ľudí, s ktorými spoluutvára pneumatický svet (tzv. pneumosféru);

c) smerom „dolu“, dovnútra personálnej duchovnosti a bytia človeka; čiastočne sa inkarnuje do vedomia človeka i do bytostného rozvrhu človeka, čím ďalej iniciuje jeho evolučnú ontogenézu cez experiencie a kognoscencie.¹³ Pneuma je základom všetkej pravej stvorenej duchovnosti a ozajstnej, duchovne neodcudzenej kultúry.

— Pneuma existuje na vyššej bytostnej úrovni ako jej pôvodný ľudský základ určený iniciopneumou a genetickým kódom. Existuje svojím bytostne primeraným modom trvania, ktorý ju väčšmi otvára Božej večnosti ako v prípade prirodzeného človeka.

— Tým, že pneuma je subsistujúca, a nie substistentná, jestvuje v podstatnej a personálnej jednote so svojím základom – prirodzeným človekom. Pneumatický človek (t. j. človek s utvorenou pneumou) teda existuje v personálnej jednote s prirodzeným človekom. Každá takáto aktuálna jednota v konkrétnom štádiu ontogenézy človeka má svoju personálnu identitu. Osoba človeka sa takto uskutočňuje v duchovnej personálnosti.

¹³ *Teória poznania*, cit. dielo, s. 154 – 163 a 181 – 184.

— Čím je pneumatický človek vyvinutejší, tým väčšmi a plnšie sa do neho transformujú všetky obsahovosti pôvodného (prirodzeného) človeka. Reálna je predstava takého vysoko vyvinutého pneumatického človeka, v ktorom je úplne, na vyššej úrovni jestvovania zahrnutý celý pôvodný človek. U každého pneumatického človeka existuje základné napätie medzi starým prirodzeným človekom a novým človekom, ktorého germinálne predstavuje pneuma. To je nová osobná i dejinná dialektika oproti starej dialektike duše a tela.

— Pneumatický človek je pochopiteľný len ako človek eschatologický. V akte smrti sa jeho pneuma doutvára Bohom na subsistentnú eschatopneumu, ktorá je už pneumatickou entitou.

— Človek vďaka svojej pneume je schopný svojho najvyššieho aktu lásky, prejavujúceho sa ako sebazvzdatie (*kenosis*). Týmto aktom sa bytostne otvára a sebadarúva svojmu bližnému a predovšetkým osobnému Božiemu Duchu. Otvára ním vo svojej pneume existenciálny priestor, čo umožňuje jej Božie doutvorenie a božské naplnenie.

— Pneuma existuje už mimo formy evolúcie vesmírnej a ľudskej reality. Svojou evolúciou sa dostáva na vyššiu bytostnú úroveň, pričom sama je novou formou evolúcie. Je teda zárodkom nového človeka, novým pneumatickým vzťahom a personálnou evolúciou, ktorú možno charakterizovať ako pneumatický rast.

Z gnozeologického hľadiska treba pripomenúť, že to, čo veľkí filozofi, najmä filozofi kresťanskej tradície, poznávali ako duchovnú dušu či ako ducha, bola práve ich pneuma. Dôvod tohto ich omylu, či nepresnosti spočíval v tom, že človekovo duchovno chápali ako vopred (od samého začiatku) dané a hotové, čo sa môže len explifikovať v ontogenéze človeka. Mnohí filozofi sa dodnes nevedia rozlúčiť s predstavou duchovnej duše alebo ducha človeka, ktorá je podľa nich subsistentná, a teda *ipso facto* nesmrteľná. Každý človek totiž nemôže spoznať svoju pneumu, ale len ten, ktorého pneumatická vyvinutosť sa dostala na určitú kritickú bytostnú úroveň. Pneuma sa teda poznáva v základnom sebazpoznaní človeka, a to tzv. intelektiou (duchovnou intuíciou), no len vtedy, pokiaľ však príslušný človek kognitívnou schopnosťou takejto intelektie disponuje. Pritom však zákonite svojím poznaním pneumu predmetňuje a často ju nevie oddeliť od vedomia, duchovnej duše a pod. a zamieňa ju s duchovnou dušou, duchom i s Božím Duchom. Na to, aby sme pri tomto sebazpoznaní rozpoznali v našom duchovne pneumu, je nevyhnutný aj kritický filozofický prístup, spojený s určitou úrovňou filozofickej reflexie.

3.3 Eschatologické určenie človeka

Človek by ostal pre nás úplne nepochopiteľný bez určitého porozumenia jeho preexistencie a postexistencie, t. j. preexistencie v Božích ideách a postexistencie po smrti.

Je priamo stvorený na Boží obraz na základe Božej idey tohto človeka, ktorá preexistovala v Bohu od večnosti. Táto Božia idea sa prejavuje v stvorení bytí ako bytostný znak tohto človeka. Človek vo svojom duchovnom raste poznáva nielen svoju pneumu, ale aj svoje najvyššie určenie, integrálnu obsahovosť svojho bytostného rozvrhu, ktorou je *on ako eschatologicky dovršený človek*. Z uvedeného vidno, že pneuma neostáva v sebe, ale cez eschatopneumu smeruje k svojmu dovŕšeniu v eschatologickom človeku. (Pozri o tom bližšie kap. VI).

V tomto integrálnom porozumení človeka a v jeho eschatologickom určení má rozhodujúci zástoj Kristus, ktorý z tohto hľadiska je vlastne prvým veľkým predchodcom „veľkej udalosti“ človeka v stvoriteľskom pláne Boha Otca. A takto sa od filozofickej antropológie dostávame ku filozofickej kristológii, ktorej budeme venovať osobitnú pozornosť v inom diele.

III. Osoba a personálnosť človeka

1. Pojem osoby

Osoba sa dnes v nadväznosti na filozofickú tradíciu chápe ako individuuum vyššieho, duchovného poriadku bytia, alebo ako systémová vlastnosť tohto individua. Na objasnenie týchto definícií treba najprv vysvetliť pojem individua, osobitne individua človeka.

1.1 Individuum a individuačný princíp

Individuum alebo individuálna entita (jednotlivé vlastné jestvujúcno) je konkrétnym nositeľom bytnosti (esencie) v jej osobitosti a nerozdielnosti. Napríklad táto lipa, tento konkrétny človek. Naproti tomu *univerzálium* (všeobecno) je bytnosť, v ktorej sa odhliada od každej konkrétnej, určitej bytnosti a ktorú možno priradiť rozličným individuálnym nositeľom. Reálne existuje osebe len ako individuuum, zatiaľ čo univerzálium nachodí svoj výraz jedine v pojmovom myslení. Po latinsky individuuum doslova značí to, čo je nedeliteľné, čo predstavuje nedeliteľnú jednotku. Jedno individua sa nikdy nemôže znásobiť a ako také nikdy nemôže jestvovať viac ráz. Každý určitý človek ako konkrétne individuuum môže žiť len jediný raz, čiže je preň charakteristická individuálna identita.

Individuum hlbšie porozumieme cez *individuačiu*, t.j. individuálne určenie, základnú určenosť, ktorou je individuuum práve tým, čím je a odlišuje sa od všetkého iného. *Ján Duns Scotus* (1266–1308) nazýva individuačiu *haecceitas* čiže „totosť“. Tak Peter N. je svojím jednotlivým bytím tým, čím je. To umožňuje, aby sme mohli naňho ukázať ako na tohto človeka. V oblasti poznania zodpovedá individuu individuálny pojem.

S narastajúcou dokonalosťou stupňa bytia narastá neodovzdatelná autonómnosť individua a jeho oddelenosť od všetkého ostatného. V anorganickej realite vystupuje individualita jestvujúcien najmenej do popredia.

V rastlinnej a živočíšnej ríši sa už každé individuuum jasne oddeľuje od iného. Výrazne vyššiu autonómiu má človek, ktorý je bytostne povýšený nad všetky prírodné tvory (pozri II. kapitola). No vyššia autonómia individua nevedie len k jeho výraznejšej oddelenosti, ale aj k väčšej otvorenosti svetu a schopnosti komunikovať s druhými individuami. Ako ukážeme ďalej, táto otvorenosť a komunikatívnosť je najvýraznejšia u ľudskej osoby a je nekonečná u personálneho Boha.

Filozofi sa už v stredoveku usilovali nájsť bytostný základ individuačie, tzv. *individuačný princíp*. Tento princíp sa však chápe veľmi nejednotným spôsobom. Treba vychádzať z toho, že celý stav existencie jestvujúcna je zachytený individuačiou, čiže sa vyjadruje individuálne. Vo svete telies je len numerická rozdielnosť individuí, t.j. takéto najbližšie individua sa zhodujú vo všetkých podstatných znakoch. Tento druh ich rozlíšenia priviedol *Tomáša Akvinského* k látke ako priestorovo– časovému princípu individuačie. Podľa tohto chápania individuuum je takýmto práve preto, lebo zaujíma určité časopriestorové miesto alebo (v prípade človeka) dejinné miesto. Teda podľa Tomáša Akvinského základom individuačie je tzv. *materia quantitate signata*, čo znamená, že prvým prípadkom, s ktorým sa duša ako útvarový princíp tela spája, je *quantitas* ako podklad pre ostatné znaky. Duše sú teda rôzne podľa toho, s akými telami sa spojili. Vidíme, že duša a telo už z hľadiska individuačie tvoria nerozdielny celok, ktorý má individuálny ráz.

Régis Jolivet (1891–1966) zdôrazňuje, že táto prvotná individuačná kvantita má virtuálny charakter. Na základe toho uzatvára, že látka činí individuačiu ako možnú (je to podmienka možnosti individuačie), ale individuačia vo svojich posledných determináciách a vo svojej konkrétnej realite pochádza od formy. Teda duša človeka sa individualizuje *v tele a na základe tela, no nie z tela*.

Na úrovni ľudského bytia sa individuuum prejavuje novou podstatnou kvalitou – personálnosťou. Teda individuuum človeka vystupuje aj ako *osoba*. *Osobou nazývame ľudskú personálnu jednotku tela a duše (resp. tela a ducha) postihovanú ako individuálne ja, ktorá sa ďalej uskutočňuje vo vedomom sebaovládaní a slobodnom sebaodovzdaní*. Pojem osoby nadobúda v personalistickom myslení filozofie a teológie čoraz väčší význam. Jedinečnosť personálneho bytia a uskutočnenia, ako aj interpersonálneho vzťahu, sa ukazuje v novom svetle. Je základom pre hlbšie porozumenie morálky a morálneho konania. Vo filozofickej tradícii sa chápanie osoby v prevažnej miere odvodzovalo zo substancijálnej (alebo substančnej) ontológie (osoba je konštituovaná substancijnými subjektmi a vzťahom len prípadkovo), zatiaľ čo v 19. a najmä v 20. storočí sa položil dôraz na relacionálnu (alebo relačnú) ontológiu (osoba je podstatne konštituovaná vzťahmi, ba dokonca sama osoba je

vzťahom). Klasická filozofia volila metafyzický vhlad do substanciálnej štruktúry človeka, zatiaľ čo moderná filozofia dospela k porozumeniu osoby na základe prevažne fenomenologických a hĺbkovo psychologických prístupov. Ukážeme ďalej, že obidva tieto prístupy sa nevyučujú, ba uplatňovanie ich komplementarity na báze substanciálno–relacionálnej ontológie (pozri náš projekt kreačno–evolučnej ontológie) otvára nový horizont pre hlbšie porozumenie osoby a personálnosti človeka.

1.2 Dejiny pojmu osoby

Grécka filozofia nepoznala pojem osoby alebo iný pojem obsahovo blízky tomtu pojmu. Skúsenosť prirodzenej individuality, slobody a zodpovednosti človeka sa ešte nestala vlastnou témou filozofickej reflexie a tak nenašla zodpovedajúci pojmový výraz. Myslenie bolo obrátené k nevyhnutnému a všeobecnému. Konkrétna jednotlivina sa strácala v horizonte premenlivého sveta a skúsenosti dejín. A tak aj konkrétny dejinný človek so svojou slobodou a personálnou jedinečnosťou „vypadával“ z tohto horizontu.

Až v kresťanskom myslení vstupuje do ľudskej reflexie personálne bytie a nadobúda čoraz väčší význam. Povolanie a omilostenie jednotlivého človeka Bohom, jeho sloboda a zodpovednosť, jeho spásne rozhodnutie ako aj rozhodnutie pre večnosť, predpokladajú v plnom slova zmysle porozumenie človeka ako osoby.

Nečudo, že pojem osoby sa najprv vyvinul v kresťanskom myslení o Bohu. Jeho pôvod nájdeme v kristologických a trinitárnych diskusiách 4. a 5. storočia, ktoré našli svoje vyjadrenie na chalcedonskom koncile (roku 451) v tom zmysle, že Ježišovi Kristovi je vlastná osoba alebo subsistencia (*hen próson kai mia hypóstasis*) tak v božskej, ako aj ľudskej prirodzenosti. V roku 553 rozhodol 2. carhradský koncil, že jednej a tej istej božskej prirodzenosti (*fysis*) alebo substancii (*ousia*) patria tri subsistencie (*hypóstasis*) alebo osoby (*prosopa*). Tým sa aj definoval rozdiel medzi osobou a prirodzenosťou.

Týmto sa však ešte pojem osoby dostatočne filozoficky nevysvetlil. Latinské slovo *persona* (osoba) zodpovedá gréckemu *prósopon*, čo značilo vonkajšiu tvár, ale pôvodne masku herca, ktorý prevzal určitú rolu, aby predstavoval inú osobu ako je on sám. Keď stredovek vysvetľoval slovo *persona* ako *per se unum* alebo od slova *personare*, bol tu ešte prítomný obraz masky herca. Etruské slovo *phersu* nájdeme ako označenie pre nosičov masiek. A odtiaľto sa odvodzuje príslušné latinské slovo. Tento význam sa preniesol aj na hranú rolu, teda na osobu, s ktorou sa herec indentifikoval.

Prvá definícia osoby vo filozofickom zmysle pochádza od *Boëthia* (480–525): „*Rationalis naturae individua substantia*.“ Pritom „*rationalis naturae*“ je prirodzenosť, ktorej je inherentná duchovnosť. „*Individua substantia*“ nie je len individuálna substancia, ale aj posledný, nezastupiteľný a nesprostredkovateľný stav *ja*. Túto definíciu prevzala kresťanská filozofia a môžeme ju vyjadriť dnešnou terminológiou takto: *Osoba je individuálna substancia prirodzenosti, ktorej je vlastná duchovnosť*.

I *Tomáš Akvinský* vychádza z Boëthiovej definície a chápe osobu ako „*Distinctum subsistens in natura rationali*.“ V nej „*distinctum subsistens*“ značí posledný základ individuálnej substancie. V scholastickej teológii prevládala charakteristika osoby ako „*suppositum rationale*“, t. j. duchovne plná substancia, v ktorej je obsiahnutý posledný základ či podklad *hypostasia* – *suppositum*.

Boëthiova definícia osoby však uzatvára chápanie osoby do individuálnej substancie, takže *Romano Guardini* (1885 – 1968) sa otvorene o nej vyjadril, že je onticky statická a tým neprijateľná.

Tomáš Akvinský i *Ján Duns Scotus* v mnohom ohľade prekonali Boëthiovu ontickosť v chápaní osoby a otvorili sa k ontologickosti. Bolo im jasné, že bytie osoby nemožno formálne definovať. Už pred nimi *Ján Damašký* (676–754) jednoznačne priradil otázku „čo“ (lat. „*quid*“ a gr. „*to tí*“) fyzickému a „kto“ (lat. „*quis*“ a gr. „*tína*“) hypostáze. Odvtedy sa „*quis*“, t. j. kto, sa dôsledne vzťahuje na osobu.

Tomáš Akvinský zmenil význam výrazu „*individua substantia*“ v tom zmysle, že vlastní „*esse per se subsistens in natura intellectuali*.“¹⁴ Osoba je teda podľa neho duchovnou subsistenciou, t. j. tým v človeku, čo nie je determinované svetom a čo pretrváva po jeho smrti. Tomáš však nechápal túto subsistenciu iba v duchovnosti, ale odvodzoval ju z bytia. To mu umožnilo pochopiť osobu dynamicky ako „vznikanie“ bytia osoby z toho, čo pôsobí v ľudskej duchovnej prirodzenosti ako sebaspájajúci a k sebe prichádzajúci bytostný akt. Tým vykonal významný krok k ontologickému porozumeniu osoby. I *Ján Duns Scotus* vysvetľuje osobu z bytia, no bytie chápe inak než „transcendentálny vzťah“.

Ontologický význam osoby je u *Tomáša Akvinského* i u ďalších tomistov zahrnutý v pojme subsistencia alebo samostatnosť. Patrí tomu, čo nemá bytie v niečom inom, ale v seba samom. Patrí predovšetkým dokonalej substancii. Čistý duch je substistujúcou bytostnou formou. Jeho subsistujúce bytie je také bytie, ktoré existuje v seba samom, absolútne a bez akéhokoľvek vzťahovania

¹⁴ Th. Aq.: Sent I, d. 23, a. 7.

sa na odlišnú bytosť a v dôsledku toho mimo každého kategoriálneho určenia. „*Stupne subsistencie sú tiež stupňami identity a duchovnosti jestvujúcna. To, čo subsistuje ako absolútne alebo reálné odchodné od iného, sa nazýva suppositum; ak je subsistujúce suppositum nadané rozumom, ide o osobu.*“¹⁵

Pre novoveké myslenie je charakteristické, že vnieslo do chápania osoby nový prvok: personálnu identitu alebo širšie, *hlbšiu reflexiu identity človeka na základe jeho osoby*.

Tak **John Locke** (1632 – 1704) chápe osobu ako rozumovú, mysliacu a sebavedomú bytosť, ktorá identicky uchopuje seba samu. **Christian Wolff** (1679 – 1754) objavuje vo vedomí človeka dôležitý komponent – vedomie jeho identity, čo je vlastne jeho personálnosť.

Podľa **Immanuela Kanta** (1724 – 1804) je osoba takým subjektom, ktorý je schopný prisúdiť svojmu konaniu zodpovednosť. No nie len to. Osoba sa vyznačuje schopnosťou byť si vedomá seba samej v rozličných stavoch identity svojej existencie. Je vedomou identitou subjektu uchopenou v jednote subjektu.

Teda jednota a identifikácia nášho *ja* s touto jednotou tvorí kvintesenciu osoby. Tak podľa **Wilhelma Wundta** (1830 – 1920) osoba je jednotou citov, myslenia a chcenia, v ktorej vôľa je nositeľkou tejto jednoty. V identifikácii nášho *ja* s touto vôľou spočíva základ osoby.

Chares Renouvier (1815 – 1903) sa kriticky postavil proti Kantovmu „pseudopersonalizmu morálnej praxe“ a považuje Kanta za ničiteľa princípu personálnosti. Právý personalizmus podľa neho považuje vedomie za základ existencie a osobu za prvý kauzálny princíp vo vzťahu k svetu.

Louis William Stern (1871 – 1938) je priekopníkom personalizmu 20. storočia, aj keď otázku osoby neprímerane zopsychologizoval. Osoba je podľa neho niečo reálne existujúce, ktoré napriek mnohosti častí tvorí reálnu, jedinečnú a vlastnú hodnotovú jednotu. V tejto jednote vystupuje napriek mnohým čiastkovým funkciám jednotná a cieľavedomá samostatnosť individua. Osoba je podľa neho *unitas multiplex* a je jej vlastné meta–psycho–fyzické bytie; je teda psycho–fyzicky neutrálna.

Všetky tieto názory sa usilujú porozumieť personálnu identitu človeka v jeho vedomí a nedopracovali sa ešte k ontologickému zakotveniu tejto identity. O ontologickej a geneticko–evolučnej personálnej identite budem hovoriť ďalej v rámci našej koncepcie osoby (pozri 3.4).

Takýmto spôsobom korigovanú Boëthiovu charakteristiku osoby možno vyjadriť takto: *Osoba je základnou a celostnou vlastnosťou bytosti s duchovnou prirodzenosťou, ktorej nositeľom (suppositum, hypostáza) je konkrétna duchovná podstata, pre ktorú je charakteristická substanciálnosť a subsistentnosť*. Vo viditeľnom svete je osobou iba človek. Máme sa naň pýtať predovšetkým otázkou „kto“ a označujeme ho vlastným menom. Osoba vystupuje ako jedinečný subjekt všetkých výrokov a činov človeka, ako ich nositeľ.

Z uvedeného vyplýva, že k podstate osoby patrí schopnosť duchovného sebavedomia a slobodného sebadisponovania. Táto schopnosť však nezahŕňa ich aktuálne uskutočnenie. Dieťa je osobou, no ešte bez duchovného sebavedomia a slobodného sebadisponovania. Už scholastici rozlišovali medzi *iniciálnou osobou* a *aktuálnou osobou*.

V nadväznosti na tomistickú i scotistickú tradíciu sa v 19., no najmä v 20. storočí, dostáva do popredia *bytoštná otvorenosť* a *bytoštná určenosť osoby*. Zistilo sa totiž, že keď sa ľudia k sebe obracajú ako osoby, vždy ide pritom o bytie, čiže o otvorenosť, ktorá týchto ľudí presahuje. Táto odkázanosť ľudskej osoby na bytie je aj znakom jej konečnosti. Pritom osoba si udržuje svoju identitu len tak, že na jednej strane sa nerozplynie v neosobnom bytí, no na druhej strane neostane v zajatí svojej individuálnosti, ale spolu s inými osobami sa otvára tomu, čo ju presahuje. Udržanie si tohto zlatého streda medzi uzavretosťou a úplnou otvorenosťou je možné len tak, keď osoba človeka je potvrdzovaná vo svojej personálnosti vyššou Božou personálnosťou. V tomto základnom nasmerovaní osoby človeka na Boha sa aj konštituuje osoba vo svojom vývoji.

Transcendencia osoby má veľa aspektov. **Gabriel Marcel** (1889 – 1973) ju vidí v čoraz zjavnejšom prechode od existencie zajatej v „mať“ do existencie oslobodenej v „byť“. **Jules Chevalier** (1882 – 1962) zdôrazňuje, že zatiaľ čo individuum má ako svoj cieľ seba samého, osoba má ciele, ktoré ju prekračujú. Táto sebatranscendencia osoby zachádza až tak ďaleko, že to podstatné pre človeka sa nestáva jeho *ja* ale „ten druhý“, *ty*. A osoba sa môže zmysluplne uskutočňovať len tak, že prilne k tomu druhému v nezištnej láske.

Emanuel Mounier (1905 – 1950) túto transcendenciu kotviacu v „tom druhom“ charakterizuje tak, že človek je schopný odpútať sa od vlastnenia seba, aby mohol plnšie existovať pre druhých. Osoba dosiahne svoju plnú zrelosť iba tak, že si zvolí vernosť, ktorá platí viac ako život. Osoba neodporuje „my“, ktoré ju zakladá a živí, ale tomu, čo je nezodpovedné a tyranické. Zo všetkých realít univerza je to ona, ktorá je vlastným spôsobom komunikovateľná, ktorá je v druhom a vo svete istým implicitným spôsobom skôr, ako bola v sebe.

¹⁵ Brugger, Walter: *Subsistence*. In: Brugger, W. (ed.): *Filosofická slovník*. Praha : Naše vojsko, 1994, s. 420 – 421.

Louis Lavelle (1883 – 1951) ukazuje, že v interpersonalných vzťahoch sa naplňuje skutočnosť človeka. Preto dominantnými pre človeka nie sú vťahy medzi osobou a vecami, ale medzi osobou a ďalšími osobami. Je preto logické, že kresťanská filozofia a teológia vyúsťuje k porozumeniu Boha na základe plnosti interpersonalných vzťahov, ktorú objavuje v božskej Trojici.

August Brunner (1894 – 1985) ukazuje na jedinečnosť personálneho sveta. Tento svet človek jednostaj ťahá so sebou a sprítomňuje ho. Je to svet, v ktorom sa sprítomňujú minulé a možné prítomné skutočnosti. Osoba vždy žije vo svete obývanom osobami. Brunner každé bytie stvorenstva štruktúruje ako implicitne personálne bytie. Na druhej strane personálne bytie človeka je v zmysle tohto chápania celostne zahrňujúce univerzum. V ňom celé vesmírne bytie nadobudlo vyšší integrujúci výraz.

Jean Lacroix (1900 – 1986) zdôrazňuje, že rozvoj osoby (jej uskutočňovanie v duchovnej ontogenéze) neznamená narušenie jej individuality, ale jej usporiadanie do celku, ku ktorému osoba sama svojou individualitou smeruje. Osoba je vlastne indivídium, ktoré sa potvrdzuje vo vyššej, slobodne utvorenej celosti. Iní, ako napríklad *Georges Gusdorf* (1912 – 2000) chápu osobu vo väčšej oddelenosti od indivídua. Podľa Gusdorfa indivídium sa chce oddeliť, odlíšiť. Naproti tomu osoba chce byť solidárna a zjednotiť sa, lebo vie, že nemôže završiť svoje *ja* inak ako v *my*.

1.3 Záver

Chápanie osoby prešlo takmer dvetisícročným búrlivým vývinom. Možno na ňom podobne ako na chápaní bytia, Boha, ducha a i. názorne ukázať, kam sa uberá filozofické myslenie o človeku i filozofické myslenie vôbec.

Predovšetkým možno pozorovať *prechod od esenciálneho (ontického) chápania osoby k existenciálnemu (ontologickému) chápaniu*. Osoba sa čoraz menej chápe ako „čo-ost“ a čoraz väčšmi ako to, čo bytostne podmieňuje človekovu jedinečnosť. Z toho ďalej vyplynulo, že osoba nie je to, čo je konštituované z bytnosti človeka, ale medzi-osobnými vzťahmi, najmä tými, ktoré sú najexistenciálnejšie a najbytostnejšie. Odtiaľto vyplýva, že osoba je prednostne určovaná a tým aj konštituovaná vzťahom, ktorý je *par excellence* bytostný, a tým a otvorený kreačnému vzťahu Boha k človeku.

Osoba sa ďalej stala *najvlastnejším bodom sebaidentifikácie človeka*. Človek čoraz jasnejšie reflektuje, že je schopný porozumieť svoju identitu cez osobu a v osobe. Vedomé priznanie sa až prilnutie k svojej osobe mu umožňuje, aby sa vyvaroval krajnosti megalománie svojho „ja“, ako aj druhej krajnosti,

rozplynutiu sa v predmetnosti sveta, ako aj v subjektivite iných ľudí alebo sociálnych vzťahov. Takto sa stáva sebaidentifikácia v osobe a skrze osobu záchranou lodičkou medzi Scillou individualizmu a subjektivismu a Charýbdou kolektivismu a objektivismu.

V 19. storočí sa osoba chápe ako *jednota na základe mnohosti (Sternova unitas multiplex)*. Pritom do tejto jednoty sa zahrňajú telesné, psychické a duchovné komponenty. V 20. storočí sa na tomto základe rozvinulo systémové chápanie osoby, podľa ktorého osoba človeka, presnejšie jeho personálnosť, je systémovou vlastnosťou človeka. Takáto vlastnosť už nie je len imanentnou vlastnosťou systému konkrétneho človeka, ale je niečím, čo ho presahuje. Osoba v tomto chápaní je akousi systémovou transcendentálnosťou „bytostným tykadlom“, ktorým sa otvára iným osobám a bytiu vôbec.

Francúzski personalisti a filozofi ducha zdôrazňujú u osoby jej existenciálnu povahu, ktorá sa prejavuje v participačnom spôsobe jestvovania, tak napríklad v existencii „byt“ (*G. Marcel*), „v sebatranscendencii“ (*J. Chevalier*), „v reciprocite vedomí“ (*M. Nédoncelle*), „vo vernosti“ (*E. Mounier*), „v solidárnosti“ (*G. Gusdorf*) a i.

Napokon treba povedať, že sa čoraz väčšmi vynára *holonómny model osoby človeka*. Každý región stvorenstva je holonómnej povahy, t. j. zahrňa svojím špecifickým spôsobom celú štruktúru stvorenstva, no nie vždy s rovnakou explikátnosťou. *Personálna celistvosť je exemplárne holonómna, lebo vyjadruje štruktúru stvorenstva tým najexplikátnejším a bytostne najpozdvihutejším spôsobom*.

2. Konštituovanie a základ osoby

2.1 Nastolenie problému

Ostala však otvorená otázka, čím sa individuálna duchovná substancija stáva osobou, t. j. v čom spočíva posledný základ *ja*, ktorým sa konštituuje plná duchovná podstata ako osoba.

Pri tvorbe pojmu osoby sa vychádza jednak z formálno-ontologickej konštitúcie osobného bytia a jednak zo skúmania sebauskutočnenia a celkového fenoménu personálneho bytia. Obidva prístupy sa nevyklučujú, ale vzájomne dopĺňajú. Odlišujú v rozdielnom chápaní prirodzenosti a osoby. V tradičnom myslení, prevažne teologickej proveniencie, bola v popredí otázka, čím je plná a jednotlivá duchovná prirodzenosť ontologicky konštituovaná na osobu, v čom teda spočíva ontologický konštitutívny element osoby oproti

substanciálnej duchovnej prirodzenosti. V súčasnom antropologickom myslení je v popredí otázka chápania prirodzenosti ako celkovej oblasti telesnej a biologicko-vitálnej skutočnosti človeka a osoba sa naproti tomu chápe ako najvyššia oblasť duchovného života, vedomia, slobodného a zodpovedného rozhodnutia a formovania vlastnej existencie. Takéto rozlišovanie nie je správne, lebo aj duchovno patrí k celej prirodzenosti človeka. Neexistujú čisto duchovné a čisto biologické komponenty prirodzenosti človeka. Preto je nevyhnutné zaviesť rozlíšenie medzi prirodzenosťou a osobou v tom zmysle, že *prirodzenosť je všetko, celý človek, zatiaľ čo osoba je všetko to, čo človek uskutočňuje vedome a slobodne na základe tejto prirodzenosti, čím stvára svoju existenciu*. Prirodzenosť sa teda dáva či odovzdáva osobe, aby ju človek spravoval a ovládal. Toto človekovo vedomé a slobodné zvládnutie vlastnej prirodzenosti je vlastne jeho personálnym uskutočňovaním.

2.2 Hlavné chápania základu osoby

Vo filozofii 20. storočia sa osoba predstavuje buď ako *personálny stred*, alebo ako *personálna celosť*.

Max Scheler (1874 – 1928) chápe osobu ako čistý stred, existujúci pre človekove aktuálne uskutočňovanie. Z toho, že ducha možno postihnúť len cez duchovné akty, uzatvára, že neexistuje duchovné bytie ako substanciálna skutočnosť, ale len duchovná činnosť ako vedomé a slobodné sebauskutočnenie človeka. Predsa však Scheler túto duchovnú činnosť vzťahuje na určité centrum, z ktorého vychádzajú jednotlivé akty a ktorých jednota je podmienená tým, že sú to „moje akty“. Toto čisté centrum *ja* nazýva osobou. Osoba je podľa Schelera úplne nepredmetná a reflexiou neuchopiteľná; je stredobodom, z ktorého vychádza všetok duchovný život, na ktorý sa všetko vzťahuje a ku ktorému sa všetko zbieha. Scheler definuje osobu ako „*Centrum aktov, v ktorom sa duch prejavuje v konečných sférach bytia*.“¹⁶

Súčasná personálna filozofia a psychológia – pozri napríklad slovenského psychológa *Vladimíra Šaturu (1923 – 2008)* – ukazuje, že osoba je predovšetkým celosťou. Tomuto chápaniu zodpovedá aj pojem osoby odvodený z tradície, ako aj to súčasné chápanie, v zmysle ktorého zo stredy nášho *ja* disponujeme celou telesno-duchovnou skutočnosťou človeka a v tejto jej celistvosti sa personálne uskutočňujeme. Pritom však treba podtrhnúť, že táto celosť je *centrovanou celosťou*, t. j. vzťahujúcou sa na stred. Medzi *ja* ako

¹⁶ Scheler, Max: *Místo člověka v kozmu*. Praha : Academia, 1968, s. 66.

stredom a *ja* ako celosťou nie je protiklad, ale vzájomný vzťah podmienenosti. Veď osoba ako stred je stredom celistvosti, ktorá je z nej uskutočňovaná, teda táto celistvosť je personálnou celistvosťou konštituovanou zo stredy tejto celistvosti a uskutočňovanou ako aktuálna celistvosť človeka. Na základe uvedeného môžeme spolu s *Emerichom Corethom* definovať osobu ako „*Telesno-duchovné výsledné celistvé skutočno jednotlivého človeka, vďaka ktorému človek uskutočňuje zo stredy svojho ja svoju aktuálnu personálnu celistvosť a ako takáto celistvosť sa aj zakúša*.“¹⁷

Osoba však nie je konštituovaná len z podstaty človeka chápanej ako systémová celistvosť, ale aj z *personálnych vzťahov* k sebe samej, k druhým osobám a k svetu. Osoba sa realizuje v slobodnom uskutočňovaní *ja*, ktoré je zároveň sebauskutočňovaním „môjho iného“, resp. mňa a sveta. Obidve tieto uskutočňovania sa realizujú v dialektickej jednote. Primárnym vzťažným bodom personálneho uskutočňovania je druhá osoba. Teda „iné“ človeka je primárne iným. Personálne uskutočnenie mňa samého sa deje na báze môjho personálneho vzťahu k inému. *Len v spoločenstve s bližným prichádza človek k sebe samému a personálne uskutočňuje seba samého*.

Konštitúciu osoby personálnymi vzťahmi potvrdzuje aj kresťanská trinitárna teológia a filozofia. Personálna svojbytnosť a rôznosť božských osôb sa konštituuje v ich vzájomnom vzťahu. Predsa je tu oproti vzťahom ľudských osôb podstatný rozdiel v tom, že reálne skutočno Boha prichádza takto k trom osobám, ktoré sa odlišujú a konštituuju len relacionálne, a nie substanciálne. Naproti tomu každý jednotlivý človek tvorí samostatnú telesno-duchovnú celosť, ktorá ako taká musí byť najprv konštituovaná ontologicky, aby sa mohla ďalej slobodne uskutočňovať personálne. Teda človek existuje ako osoba už pred svojím personálnym uskutočňovaním. Z toho vyplýva, že podstatu človeka, ako podstatu bytia osoby, treba chápať dynamicky. Človek je už pôvodne, vo svojom telesno-duchovnom podstatnom ustrojení, ustanovený ako osoba, ale nie ešte ako osoba dovŕšená. Takouto osobou sa postupne stáva v sebauskutočňovaní. To však je možné len vo vzájomnom personálnom vzťahu, ktorý patrí spolu s prvotnou „iniciálnou“ osobou už k pôvodnému podstatnému ustrojeniu človeka. Možno to vyjadriť aj tak, že *k atribútu personálneho bytia človeka patrí aj jeho podstatná orientovanosť na personálne bytie druhého*. Len v uskutočnení tohto vzťahu (a to tak ku konečným osobám, ako aj k nekonečnej božskej Osobe) dosiahne človek svoje plné personálne uskutočnenie a rozvoj.

¹⁷ Coreth, Emerich: *Was ist der Mensch?* Cit. dielo, s. 134.

Z uvedeného vyplýva, že osobu nemôžeme dostatočne vysvetliť len z personálno-bytostných vzťahov konkrétneho človeka (v jeho tu-bytí – *M. Heidegger*) k sebe a k svetu. *Z bytostnej vzťahovosti na seba, na druhé osoby a na okolitý svet ešte nevyplýva primárne konštituovanie osoby. To je len nevyhnutnou podmienkou toho, aby iniciálna osoba sa stala dejinne uskutočnenou osobou.* Teda vzťah k sebe, k druhým a k svetu síce vyznačuje osobu, ale v jej základe ju nekonštituuje.

V európskej kultúre sa vždy uznávala neodcudziteľná dôstojnosť každej ľudskej osoby (a to aj osoby dieťaťa alebo embrya). Kým neduchovné supozitá sú úplne v službe druhu, telovo-duchovné supozitum ľudskej osoby má popri svojej sociálnej podstatnej zameranosti aj absolútne jedinečný osud a cieľ. Táto výsada personálnosti človeka (pozri filozofický personalizmus) ukazuje nám človeka ako slobodnú bytosť, ktorá si sama určuje cestu i cieľ svojho života bez toho, že by sa musela nevyhnutne zväzovať s podstatnými zákonitosťami svojho druhu. Preto osoba sa nikdy nesmie chápať ako vec, ako prostriedok k cieľu.

Kresťanské myslenie a vôbec celá kresťanská kultúra po dve tisícročia obhajuje a presadzuje dôstojnosť, slobodu a zodpovednosť každej ľudskej osoby. Na tomto základe je vybudovaná i filozofia, ako aj prax ľudských práv, ktorá sa predovšetkým viaže na individuálnu ľudskú osobu. Všetky filozofické a náboženské učenia, ktoré popierajú hodnotu a dôstojnosť osoby každého človeka ako jeho trvalý atribút, a to už od jeho počatia, sú neprijateľné. Tak *Schopenhauer*, ovplyvnený budhizmom, vidí v personálnom zjednotlení človeka základnú prabolesť, ktorú možno prekonať len vzdatím sa vlastnej personality a vstupom do božskej Vševoľe. *Hegel* chápe osobu len ako moment vo vývine absolútnej Idey. Z neho vyšli rozličné kolektivistické tendencie materializmu, ktoré individuálnu osobu úplne podriaďovali spoločnosti. Tieto názory nadväzujú – aj keď nie tak zjavne – na parmenidovskú a platónsku filozofickú tradíciu. Rovnako keď sa osoba chápe osamote, bez personálnych väzieb na seba samu a druhé osoby, dochádza sa k bezmedznému individualizmu, ktorému začala podliehať európska kultúra už od renesancie. *Nietzscheho* učenie o nadčloveku je príkladom takéhoto krajného individualizmu budovaného na čisto biologickej báze, ktorému sa musí podriaďiť aj personálnosť človeka. Počnúc *Kierkegaardom* cez protestanskú a schelerovskú myšlienkovú tradíciu sa upúšťa od svojbytnosti ľudskej osoby a personálna sféra človeka sa odsúva do oblasti duchovných aktov.

3. Súčasný koncept osoby

Zameriame sa tu len na tie koncepty, ktoré z hľadiska rozvoja myslenia predstavujú podľa nášho názoru významný prínos.

3.1 Transcendentálno-tomistický koncept

Walter Brugger (1904 – 1990) rozpracoval transcendentálno-tomistický koncept personálnosti človeka na základe transcendentálneho vzťahu človeka k personálnemu Bohu. Tento vzťah, spočiatku implicitný, sa uskutočňovaním osoby v ontogenéze človeka explifikuje.

Človek ako osoba nespočíva len v sebe samom a nevzťahuje sa len ku konečnému bytiu, ale má od počiatku svojej personálnej existencie bezprostredný vzťah k Absolútnu, veď od neho kreačne povstal. Je to práve tento jeho základný vzťah, ktorý človeka povyšuje nad všetky druhy a rody bytia.

Personálnosť vedie človeka k zakladaniu spoločenstiev, ktoré nevznikli na základe samotných potrieb. Čím je spoločné dobro sledované spoločenstvom duchovnejšie, tým môže byť väčšia na ňom účasť jeho členov. Nízke radosti a ciele (rozličné rozkoše a vášne) toto spoločenstvo vo vnútri rozdeľujú, zatiaľ čo vyššie ciele a radosti ho naopak zjednocujú.

V personálnom vzťahu je *ja* poznávanie, chcenie a cítenie seba samému aj *ty*. Keďže toto poznanie a láska k *ja* interpretovaného ako *ty* spočíva na nekonečnom formálnom objekte poznávania a chcenia, možno rozšíriť tento pôvodný vzťah *ja* k *ty* v subjekte aj na iné *ty* mimo subjektu, ktoré sú osobami. A to je možné len preto, lebo obmedzenie tohto vzťahu na vlastné *ja* by bolo v protiklade k tomuto nekonečnému formálnemu objektu.

Aké je to dobro, ktoré spája všetky personálne spoločenstvá? To nemôže byť nič iné ako nekonečné cieľové dobro všetkých konečných osôb, ktoré je súčasne spoločným dobrom všetkých osôb vôbec. Je ním personálny Boh.

Všetky vzťahy medzi konečnými osobami sa zakladajú v ich personálnom vzťahu k nekonečnému, osobnému Bohu. Nijaká osoba totiž nie je osobou len tým, že skrze svoje bytie subsistuje v sebe samej, ale tým, že je a nakoľko je v transcendentálnom vzťahu k absolútnemu jestvovaniu Boha.

3.2 Kreačný dynamický personalizmus P. L. Landsberga

Pre všetkých ľudí (dokonca aj keď ide o jednovajcové dvojčence) je charakteristická *centrálna rozdielnosť*, ktorá má základ v personálnej rozdielnosti. **Paul Ludwig Landsberg** (1905 – 1944) pritom zdôrazňuje, že personálna rozdielnosť siaha za rozdielnosti spôsobené prostredím a dedičnosťou. Inými slovami, osoba vo svojej jedinečnosti sa nedá vysvetliť ako výsledok formovania prostredím (aj keď toto prostredie je sociálne) alebo dedičnosťou, ani spolupôsobením oboch.

Osoba je vnútornou, ontologickou osnovou človeka. Nie je ukončená substanciálna danosť či stav, ale aktivita produkujúca neustále určitý zmysel. Trvale zápasí s osudovosťou človeka, pochádzajúcou z hĺbín jeho dedičnosti a tlaku prostredia. Byť osobou značí podľa Landsberga nie byť a uplatňovať určitú požiadavku, ktorej človek chce uniknúť. Z tejto základnej aktivity osoby vyplýva, že osoba je procesom, ktorým a v ktorom je utváraná čoraz väčšími a čoraz bytostne plnšími ona sama. Tomuto procesu hovorí Landsberg *proces personalizácie*. Pritom pre neho nie je rozhodujúca jeho horizontálnosť, t. j. personalizácia cez interpersonalizáciu s ľuďmi, ale vertikálnosť, t. j. personalizácia cez interpersonalizáciu s Bohom. A obsah centrálnej rozdielnosti osoby sa odhaľuje v jej jedinečnom spôsobe stretnutia s Bohom. Veď osoba pochádza priamo od Boha.

Aktivita personalizácie je základná existenciálna skúsenosť každého človeka, v ktorej človek zakúša a prijíma Božiu aktivitu. *Osoba dochádza k sebe samej len v skontaktovaní sa s touto hlbinnou aktivitou, v ktorej odкрýva seba samu ako stvorenú a zároveň postihuje svojho Stvoriteľa*. Iba v takomto dvojaktivitnom a spoluaktivitnom postihovaní možno pochopiť osobu v jej bytostnom a nespredmetnitelnom určení. Landsberg upozorňuje na náš častý omyl, že pri poznávaní seba samých zamieňame osobu s jej uskutočneniami. To nám síce umožní osobu objektivizovať a kauzálne vysvetliť, ale za cenu toho, že stratíme z dohľadu samotnú osobu.

Všetky tieto úvahy viedli **Landsberga** k záveru, že osoba so svojou jedinečnosťou pochádza zo zvláštneho aktu, ktorý je ontologickej povahy. Každý človek je neredukovateľný – je „ontologické prvočíslo“. Idea každého človeka pritom existuje len ako principiálna preexistencia večného voči časnému, a nie v dajakej časovej postupnosti.

Preexistujúci Boží stvoriteľský akt, ktorým Boh uskutočňuje určitú ideu človeka, neslobodno chápať ako akt na časovom počiatku človeka. Stvorenie osoby týmto Božím aktom je niečo, čo obopína celé trvanie človeka, celú aktivitu jeho individuálnej personalizácie.

Človek je teda „miestom“ (v metafyzickom zmysle) stávania sa sebou samým. Pritom stávať sa sebou samým značí vstúpiť do vzťahu smerujúceho k Bohu. Človek sa vlastne má stať v tomto stávaní tým, čím *in nuce* už je. Každému človeku je v Božom priateľstve a v Božej vízii vyhradený jedinečný cieľ a tento cieľ – rovnako ako cesta, ktorá k nemu vedie – nesie znaky jeho osobnej jedinečnosti. Pritom ani táto jedinečnosť nie je nemenná, ale sa zvyrazňuje v takej miere, v akej sa uskutočňuje vzťah medzi Božou a človekovou osobou.

Každý autentický kontakt dvoch osôb (ľudských navzájom, ľudských a božských a božských navzájom) je samodruhý niečím tretím, rovnako jedinečným, ako sú pôvodné osoby. Takouto perichoréziou osôb sa utvára, akási spoluosoba (*das Zusammenperson*), ktorá v zárodku nesie celé spoločenstvo osôb. Táto vyššia osoba je založená na jedinečnom priateľstve, na jedinečnej láske. Zo „Spoluosoby“ dvoch božských Osôb pochádza tretia božská Osoba. „Spoluosoba“ dvoch ľudských osôb síce nevedie priamo k novej tretej osobe, ale keď týmito osobami sú muž a žena, môžu sa podieľať na Božom utvorení novej ľudskej osoby. Inak povedané, *v ľudskej dyáde nie je len nová jedinečnosť, ktorá sa nenachodí v jedinečnostiach pôvodných osôb (synergizmus!), ale je v nej obsiahnutá aj jedinečnosť, ktorá smeruje k novému personálnemu uskutočneniu, k novej osobe*.

Landsberg sa filozoficky dopracoval ku kresťanskému personalizmu, z ktorého mu vyplynulo, že bytie vo svojej hĺbke existuje personálne, že absolútne Bytie je priamo osobou a že všetky ostatné formy existencie (ideálne, vitálne, materiálne) sa uskutočňujú len cez osobu.

Človek teda v hĺbke svojho bytia rozpoznáva podľa Landsberga personálnosť svojho bytia. Zároveň však tu nachádza cez svoju personálnosť najvyššiu personálnosť Boha, ktorý je Pôvodcom jeho bytia. Teda človek nachádza Božie stopy (*vestigia Dei*) primárne v samotnom svete a sekundárne, cez prizmu primárneho nahliadnutia, vo svojom bytí.

Neslobodno zabudnúť na tú zásadnú skutočnosť, že medzi ľudskou a božskou personálnosťou nie je len základná podobnosť, ale aj nepodobnosť – diferenciacia, ktorá sa môže prekonať iba v Kristovi. Kristus takto umožňuje človeku rozvinúť nový, vyšší stupeň svojej podobnosti Bohu.

Landsberg nie je jediný kresťanský filozof či teológ, ktorý zdôrazňuje, že kreačné utvorenie osoby človeka nemožno klásť iba na počiatok existencie človeka. Tak holandský teológ **Piet Schoonenberg** (1911 – 1999) vysvetľuje, že výraz „Boh tvorí na počiatku“ (na počiatku existencie sveta alebo človeka) treba chápať ako akt z jeho večnosti, ktorým obopína každý počiatok a každý koniec, ako aj všetko trvanie. *Preto treba upustiť od predstavy počiatku osoby*

človeka, ktorý sa stotožňoval so začiatkom jeho ontogenézy. Osoba nie je totiž uzavretou entitou, ale v zásade vyvíjajúcou sa otvorenosťou človeka bytiu. Preto je udalosťou celej ontogenézy človeka, ktorá je zároveň udalosťou personalizácie.

Z uvedeného vyplýva, že na vysvetlenie utvorenia ľudskej osoby či duše nestačí ani teória osobitného Božieho zásahu (pozri V). Božský stvoriteľský akt je vždy jeden a diverzifikuje sa až na základe heterogénneho – stvoreného substrátu. Preto Božiu stvoriteľskú činnosť v tomto substráte neslobodno chápať ako akúsi doplňujúcu činnosť k vnútrosvetským príčinám. Boh utvára svet každého človeka vo vývoji a jeho činnosť je vždy bezprostredná, zdôrazňuje tento mysliteľ.

3.3 Hengstenbergova konštitúcia osoby

Hans Eduard Hengstenberg (1904 – 1998) rozvinul osobitú teóriu, podľa ktorej ľudská osoba je celosť konštituovaná z ducha, z vitálnej oblasti (telo a vitálne ja) a princípom personality. Princíp personality je v bytnostnej konštitúcii človeka tým, čím je v jeho ontologickej konštitúcii princíp existencie. Dovršená konštitúcia je ideálom dokonalosti človeka. V nej sa duch plne vyjadruje v tele, čo má za následok, že telo je natoľko zjednotené s duchom a personalizované, že už nemôže byť k dispozícii ľudskému duchu, veď duch sa vnútorne vyjadruje v ňom a nemôže ho spredmetniť a zinštrumentálniť.

Človek môže prejsť z telesného spôsobu existencie do telového spôsobu existencie. V telovosti je vnútorná organizácia už úplne určovaná princípom vecnosti. Každá časť tela nadobúda svoju jedinečnú novú funkciu, ktorá je hlboko personálne štruktúrovaná. Všetky časti takéhoto pretvoreného tela majú spontánno-aktívnu účasť na komplexite človeka, ktorá je materiálnou bázou pre osobu, a tvoria nedeliteľnú jednotu.

Človek je schopný spoločenstva na základe jeho schopnosti k vecnosti. V personálnom stretnutí tenduje k utvoreniu trvalého spojenia a záväzného spoločného vlastníctva, teda k domovu personálneho spoločenstva. Ak sa človek rozhodne pre nevecnú vzťahovosť, stráca sa v anonymite davu, ktorý určujú utilitárne sily. V personálnom spoločenstve človek môže postupne uskutočniť univerzálny zákon zmyslu, lásky, a to najmä bratskej lásky.

Podľa Hengstenberga stvorené ľudské personálne bytie, najmä keď je uskutočnené v spoločenstve, je obrazom trojjediného Boha. Pripodobnenie sa absolútnej trojjedinéj Lásky je najvyššou výzvou v každom ľudskom spoločenstve.

Človek vďaka svojej duchovnosti nezaniká po smrti ani so svojou personálnosťou. Smrťou len dochádza k jeho zásadnej premene. *Duch pritom má schopnosť „vtiahnuť“ telo do nesmrteľnosti.* Život privádza človeka k tomu, aby zaujal postoj k smrti. Vonkajšiu nevyhnutnosť smrti môže človek premeniť vo svojej vnútornej slobode tak, že celé svoje ja jedným rozhodujúcim áno vloží do rúk Stvoriteľa. Teda umieranie treba podľa *Hengstenberga* chápať ako vnútorné uskutočnenie, ktorým sa privádza celý prežitý život do poslednej jednoty a podoby zmyslu.

3.4 Náš koncept osoby

Pri jeho tvorbe vychádzame z doterajších úvah, ktoré zdôvodňujeme najmä na základe našich téz z kreačno-evolučnej ontológie a z experienciálno-evolučnej gnozeológie.

a) Osoba ako uskutočnený a uskutočňovaný bytostne otvorený vzťah človeka voči Bohu

V našom koncepte osoby neuznávame nijaké hypostazovanie, ktorým sa redukuje človek na individuálnu duchovnú podstatu. Každý človek existujúci v dejinách je nehotový a evolučne sa doutvára. Nie je len najväčšou koncentráciou procesu v dejinách, ale je tým, kto existuje aj v bytostne otvorených vzťahoch. Z bytostnej, najmä interpersonálnej otvorenosti týchto vzťahov vyplýva – ako ukázali viacerí personalisti, (*J. Lacroix, M. Nédoncelle, G. Madinier* a i), – že človek nie je len vo vzťahu, ale on sám je takýmto základným bytostným vzťahom.

V predchádzajúcom diele *Metafyzika a ontológia*¹⁸, sme bližšie artikulovali povahu týchto bytostne otvorených vzťahov. Charakterizovali sme ich ako existenciálne a transcendentálno-transcendentné. Sú nimi konštituované všetky existenciálne skúsenosti (experiencie) a existenciálne poznávania (kognoscencie) človeka. Skrze rozmanitosť aktuálnych transcendentálnych relácií uskutočňovaných v experienciách a kognoscenciách sa človek bytostne otvára nielen bytiam entít participujúcich na dejiskách tých experiencií, ktorých je aktérom, ale aj bytiu celého stvorenstva, ako aj samotnému Jestvovaniu, od ktorého má všetko toto stvorenstvo svoj pôvod. V akej miere sa rozvíja človekovo existenciálne univerzum, v takej miere sa jeho existenciálne

¹⁸ *Metafyzika a ontológia*, cit. dielo, s. 296 – 298.

vzťahy vertikalizujú, v dôsledku čoho sa utvára *dominantný uvedomený a slobodný bytostný vzťah človeka k Bohu, ktorý je určujúcim vzťahom pre všetky ostatné vzťahy človeka*. Táto vertikalizácia existenciálnych relácií vedie k novej, radikálnej premene človeka v tom zmysle, že človek od určitého momentu svojej duchovnej evolúcie sa nereflektuje len ako ten, kto existuje v bytostne otvorených vzťahoch k bytiu sveta a k bytiam jeho entít. *Človek v tomto vyššom sebakporozumení sa sebareflektuje tak, že sám je akýmsi fundamentálnym, bytostne otvoreným vzťahom voči svojmu Pôvodcovi*.

Týmto sa vlastne naplňuje pôvodný vzťah Boh – človek zo strany človeka. Boh primárne totálne určil človeka tým, že ho stvoril. No stvoril ho tak, že vložil doň ontologické predpoklady – iníciaľnu osobu, základnú slobodu a potencialitu, aby mohol slobodne svojím uskutočňovaním v evolučnej ontogenéze opätovať tento pôvodný vzťah svojím vzťahom k nemu. Človek nielenže si postupne uvedomil vzťah svojej základnej ontologickej závislosti od Boha, ale si uvedomil aj to, že môže mať spoluúčasť na uskutočňovaní svojho vzťahu voči Bohu, ba dokonca aj to, že on sám sa môže stať takýmto základným vzťahom k nemu.

Ako je to možné? Ako sa to môže stať? Môže sa to stať tak, keď človek do takéhoto základného vzťahu bude v novej jednote svojej ontickosti a ontologickosti zahŕňať celú svoju osobitosť, lebo len takto môže otvorene ísť v ústrety Bohu. Čo je však touto vzťahovou onticko–ontologickou osobitosťou u človeka i u Boha? Nuž je to osoba. Zatiaľ čo u Boha je osoba identitou ontickosti a ontologickosti, u človeka ontickosť a ontologickosť tvoria len transparentnú jednotu.

Z uvedeného teda vyplýva, že je potrebné rozlišovať *iníciaľnu osobu človeka*, ktorá je zahrnutá v jeho potencialite ako jej základná obsahovosť, a *uskutočnenú osobu* človeka, ktorá je vlastne bytostne otvoreným uskutočneným vzťahom človeka voči Bohu. Ak sa tento bytostný vzťah ešte v dostatočnej miere neuskutočnil, človek sa nachodí v ambiguite jeho individualnosti a personalnosti. Tým, že osoba človeka nie je dostatočne uskutočnená, ostáva čiastočne uzavretá v jeho individualite a aktuálne sa neuplatňuje. Takýto človek ešte nie je bytostne otvoreným vzťahom voči Bohu, ale je nanajvyš len ten, kto vstupuje do existenciálnych vzťahov a cez ne sa postupne otvára Bohu.

b) Pneuma ako onticko–ontologický základ bytostnej otvorenosti človeka voči Bohu

Osoba sa nemôže uskutočniť v samotnom existenciálnom univerze, ale vo svojom uskutočňovaní musí dejisko tohto univerza transcendovať. Existenciálne

univerzum je len prostredím, v ktorom sa utvárajú predpoklady pre túto bytostnú otvorenosť. V diele *Teória poznania*¹⁹ sme ukázali, že z experiencií a kognoscencií vystupujú bytostné aktualizáty, ktoré sú prvkami nového bytia. Ich asociáciou sa utvára pneuma konkrétneho človeka, ktorý bol aktérom týchto experiencií a kognoscencií.

Čo je vlastne táto pneuma? Je to kreačno–evolučne utvorené nové bytie človeka, v ktorom je na vyššej úrovni jestvovania obsiahnutý celý človek a čiastočne aj entity, s ktorými sa tento človek dostal do existenciálnej interakcie. Toto nové bytie, ktoré je duchovným bytím vo vlastnom slova zmysle, nie je dajakou novou entitou či substanciou, ktorá existuje v sebe a pre seba, *ale je práve tým uskutočneným onticko–ontologickým vzťahom človeka k Bohu, čiže je uskutočnenou osobou človeka*. Človekovu pneumu možno teda považovať za to, v čom sa ontologický i onticky naplňuje bytostná otvorenosť bytia človeka. Nemožno ju uzavrieť do subjektovosti človeka, ani do jeho dejinnej existencie. Je presahom dejinnej existencie človeka, jeho vyššou, transcendentnou duchovnosťou. Pneumou sa zároveň zakladá vyššie, transcendentálne vedomie človeka, ktoré má transindividuálny, no nie transpersonálny charakter.

Človek žije i vo svojej kreačno–evolučnej ontogenéze v základnej dichotómii. Na jednej strane je „starým človekom“, v ktorého substancijálnej individualnosti je uzavretá jeho personalnosť, na druhej strane je „novým, pneumatickým človekom“ s bytostnou otvorenosťou voči Bohu, sprostredkovanou pneumou. Duchovným rastom človeka sa jeho ťažisko presúva k „novému človeku“, a to sa môže stať až natoľko, že človek sa už zjavne, celou svojou existenciou identifikuje s týmto „novým človekom“. To je už pneumatický človek vo vlastnom slova zmysle.

V myslení Východu, ale aj v módnjej západnej spiritualite tzv. transpersonalizmu, sa vyššia inteligencia vychádzajúca z pneумы chápe ako niečo transpersonálne, vďaka čomu má byť jednotiacim základom pre všetkých ľudí. Obnovuje sa tak novoplatonská idea svetovej duše. Tak napríklad *Džiddua Krišnamúrta* (1895 – 1986) tvrdí, že individuálne vedomie človeka neexistuje, je to klam, ilúzia, ale existuje len vedomie spoločné všetkým ľuďom, akási vyššia forma inteligencie. Vyjadruje sa takto: „*Pýtame sa, či je nejaká aktivita, ktorá nie je dotknutá myslením. Odpovedám, že je. A že touto aktivitou je najvyššia forma inteligencie.*“²⁰ Podľa Krišnamúrta, ako aj mnohých iných mysliteľov Východu, jednota ľudí a tým aj odstránenie utrpenia sa nedá

¹⁹ *Teória poznania*, cit. dielo, s. 156 – 160 a 181 – 183.

²⁰ Krišnamúrta, *Džiddua: O budúcnosti ľudstva. Rozhovory*. Praha 1992, s. 44.

dosiahnuť zjednotením osôb v láske, ale splynutím týchto osôb do jednej nadčasovej Inteligencie. Teda dejinnosť našej existencie, naše utrpenie môžeme prekonať len za cenu straty našej personálnej identity.

Tieto názory sú v základnom rozpore s názorom o personálnom utváraní pneumy, ktorý sme naznačili vyššie, ako aj s celou tradíciou kresťanského myslenia i kresťanskej mystiky. Tu vystupuje ako najvyšší princíp a zároveň existenciál života *láska, ktorá nemôže existovať bez autentickej personálnosti milujúcich bytostí. Môžeme to vyjadriť aj tak, že ontologickým štrukturálnym predpokladom lásky sú vzájomne voči sebe bytostne otvorené osoby*. Tieto osoby však svojou bytostnou otvorenosťou vonkoncom neprichádzajú o svoju personálnu identitu.

P. Teilhard de Chardin nachodí osobu na vrchole evolúcie kozmického bytia, no i tu rozoznáva dva evolučné stupne. Na prvom stupni sa osoba uskutočňuje tým, že zbiera, bytostne zhromažďuje, t. j. centruje sa. Na druhom stupni prechádza od centrácie k excentracii, v ktorej už nie pôvodná osoba, ale osoba druhého, *ty*, sa stáva centrom lásky prvej osoby, jej ďalšieho personálneho stávania. Až excentraciou sa človek dostáva k svojmu pravému personálnemu *ja*. Vidíme, že len odovzdanosťou *ty* sa možno dostať k uskutočneniu osoby. No láska by nebola možná, keby sebaodovzdaním sa *ja ty* zaniklo aj samotné *ja*. *V takomto obrate od egocentrizmu k alterocentrizmu zaniká individualistické ja a konštituuje sa vo vedomí my vyššie, personalistické ja*. Takýmto sebaodovzdaním sa osoby v láske druhým osobám sa táto osoba len väčšmi potvrdí a dovŕšuje sa vo svojom uskutočňovaní. Podľa Teilharda v láske sa zjednocuje mnohosť sveta tým, že jednotlivé osoby zaujímajú *excentrickú pozíciu*, spájajú sa s inými milovanými osobami a stávajú sa tak akousi superosobou. Vďaka tejto excentrickej pozícii osôb sa vytvára priestor pre „*excentrované centrum všetkých osôb, s ktorým a skrze ktorého sa spájajú všetky osoby do vyššej jednoty. A týmto Centrom je Kristus*“.

c) Trinitárny božský základ porozumenia osoby

Podstatu ľudskej osoby možno porozumieť ešte hlbšie na základe obrazu trinitárnej božskej Trojice.

Človek je sociálnou bytosťou vo vyššom, personalistickom zmysle tým, že môže existovať len v personálnej spolunáležitosti s inými ľuďmi. Bez tohto reálneho existovania ľudskej osoby v spoločenstve by bola osoba len abstrakciou. Preto pri porozumení osoby človeka možno vychádzať nielen z indivíduí a ich vzťahov, ale aj z personálnych spoločenstiev. Archetypom takéhoto

personálneho spoločenstva, v ktorom zjednotenie osôb v láske má plný ontologický status, je božská Trojica. Všetky tri božské osoby sú vlastne „svojbytné vzťahy“ totálnej bytostnej otvorenosti voči sebe navzájom. Boh Otec je ten, kto „plodí“ Boh Syn ten, kto „je plodený“ a Duch Svätý je vzájomný vzťah medzi Otcom a Synom. Podľa *Pierra Tiberghiena* sú tri božské osoby vlastne bytostne naplnené vzťahy a v tejto plnosti ich jestvovania je prítomná aj ich osobitosť a jedinečnosť.

Podobne je to aj u človeka. Ani ľudskú osobu v jej základnom bytostnom vymedzení nemožno chápať ako uzavretú substanciu (hypostázu), ale ako vzťah, no s tým rozdielom, že človek nie je vzťahom seba samého k sebe, ale k Bohu. Človek sa v tomto základnom bytostnom vzťahu nestretáva len s dajakou neurčitou božskou osobou, ale s konkrétnymi božskými Osobami – s Otcom, Synom a Duchom Svätým. Táto bytostná vzťahovosť umožňuje každej osobe, aby nebola len členom „horizontálneho spoločenstva“ ľudských osôb, ale aj členom „vertikálneho spoločenstva“ s božskými Osobami. Tieto dve formy personálnych spoločenstiev však neexistujú izolovane, ale sa vzájomne prenikajú a podmieňujú. Tak rast v „horizontálnom spoločenstve“ je možný len postupným prerastaním do „vertikálneho spoločenstva“ v božskej Trojici. A opačne, začleňovanie človeka do personálneho spoločenstva božskej Trojice nie je možné bez jeho začleňovania do ľudského personálneho spoločenstva. Táto perichoréza obidvoch spoločenstiev sa dovŕšuje v Kristovi, ktorý je ich „uzlovým bodom“.

Personálne uskutočňovanie človeka je vlastne pripodobňovaním sa trinitárnemu personálnemu spoločenstvu. Zatiaľ čo v Trojici sú Osoby vzťahmi bytostne nelimitovanými a naplnenými, v ľudských personálnych spoločenstvách sú osoby vzťahmi bytostne limitovanými a nenaplnenými. To umožňuje evolúciu personálnych spoločenstiev a ich prenikanie do trinitárneho spoločenstva, a tak postupné bytostné naplňovanie každej ľudskej osoby.

Z uvedeného vidno, že ideálom (a tým aj najvyšším cieľom) zjednotenia človeka s Bohom nie je akési rozplynutie sa v ňom, pri strate jeho osobnej identity, ale *začlenenie personálnych ľudských spoločenstiev do trinitárneho božského spoločenstva pri plnom uskutočnení všetkých osôb. Takéto začlenenie je však možné len skrze Krista, ktorý sa stáva personálnym Centrom tohto nového božsko-ľudského personálneho spoločenstva, nazývaného aj kristovským spoločenstvom*. Týmto sa však nijako neruší pôvodné trinitárne spoločenstvo. Božská Trojica umožňuje, aby každá ľudská osoba po svojom bytostnom naplnení participovala na trinitárnom spoločenstve, a tým aj na jeho večnosti.

d) *Personálna genidentita*²¹ človeka

Zavedenie a zdôvodnenie pojmu *reálnej identity* znovu otvorilo problém identity ako takej. Reálnu identitu možno považovať za absolútnu len vtedy, keď sa vzťahuje na jediného, absolútneho a večného Boha. Táto *absolútna identita* je aj základom pre tvorbu pojmu *absolútnej formálnej identity*. Identita, vzťahujúca sa na každú stvorenú entitu s modmi kontingencie, trvania, procesu a evolúcie, je vždy *relatívna*, neúplná.

O relatívnej identite dajakej neorganickkej a neprocesuálnej entity by sme mohli hovoriť len vtedy, keby sme predpokladali v tejto entite určitú podstatu, ktorá by bola identitným základom tejto entity. Inak by sme túto entitu nemali k čomu identifikovať.

Problém reálnej identity treba riešiť najprv v prípade takých reálnych entít, ktoré sa vyznačujú organickým rastom. Tu už nemôžeme hovoriť o nemennej podstate, no predsa identita takejto entity má reálny zmysel. Identickým základom je tu genetický program entity, ktorý je nemenný.

Ako je to však s reálnou genidentitou u človeka? Tu už nevystačíme so sebaidentifikáciou človeka ako individua, ale nevyhnutne tu pristupuje sebaidentifikácia človeka ako osoby; ide o personálnu genidentitu.

Keby človek prechádzal len rozvojovou ontogenézou, mal by svoj nemenný identitný základ, vzhľadom na ktorý by sa mohol v ktoromkoľvek štádiu svojej ontogenézy sebaidentifikovať. Takáto sebaidentifikácia by znamenala toľko, že človek v každom štádiu svojej ontogenézy by mohol prostredníctvom komplexu aktuálne sa prejavujúcich proprií jeho samého nahliadnúť svoju podstatu a tak sa identifikovať. Teda i v tomto zjednodušenom prípade by sebaidentifikácia človeka nebola niečo trvalé, stále aktuálne platné, ale bola by niečím, čo by mal človek svojou aktivitou (vrátane kognitívnej aktivity) v každom štádiu svojej ontogenézy znovu a znovu nadobúdať.

Človek však reálne nie je len v rozvojovej, ale aj v evolučnej ontogenéze. V tomto prípade už nemožno hovoriť o jeho nemennom programe, no napriek tomu je sebaidentifikácia aj takéhoto vyvíjajúceho sa človeka evidentná. Ako si to máme vysvetliť? Vyvíjajúci sa človek vo svojej základnej bytostnej otvorenosti sa môže identifikovať len tak, keď v každom svojom sebaidentifikujúcom

²¹ Termín „genidentita“ zaviedol roku 1922 *Kurt Lewin* pre tri rozdielne vzťahy, a to medzi fyzikálnymi objektmi, biologickými organizmami a individuami genealogických stromov. Je to identita medzi dvoma veľmi príbuznými prvkami prítomnými v prostredí organického rastu, dosahovaná vnútorným koincidovaním týchto prvkov v jednotlivých, za sebou nasledujúcich štádiách rastu.

akte prejde celú svoju doterajšiu evolučnú ontogenézu, t. j. keď retrospektívne prejde celé svoje experienciálne univerzum, ktoré sa bezprostredne vzťahuje k nemu samému. Táto jeho retrospekcia nie je len abstraktným a nezúčastneným sebaapoznaním, ale má existenciálny charakter.²² Touto retrospekciou, ktorá sama je osobitou existenciálnou skúsenosťou, človek výberovo (analekticky) zahŕňa z minulosti svojej ontogenézy všetko to, čo je pre aktuálne získanie jeho identity potrebné. Dosiahnutím svojej aktuálnej sebaidentity si človek utvoril východiskovú základňu pre svoju existenciálnu perspektívu, t. j. pre aktuálne rozvinutie svojej ďalšej ontogenézy. *Teda základom pre sebaidentifikáciu človeka je aktuálny stav jeho existenciálneho sprítomnenia dosiahnutý zavŕšením jeho existenciálnej retrospekcie a perspektívy. Až v tomto svojom existenciálnom sebaapoznaní (autokognoscencii) človek novým spôsobom nahliada svoje bytie a ďalej sa uschopňuje pre svoju autentickú činnosť.*

V existenciálnom sprítomnení sa odhaľuje bytie človeka v jeho aktuálnej bytostnej otvorenosti, t. j. v jeho bytostnej vzťahovosti k iným bytiam, najmä k bytiam iných ľudí, sveta a predovšetkým Boha. Takto chápaný vzťah však nie je nič iné ako osoba v jej aktuálnom uskutočňovaní. Takúto osobu človek tým zjavnejšie postihuje ako osobu, čím je zjavnejšia jej bytostná vzťahovosť k Bohu, t. j. čím je vyvinutejšia pneuma tohto človeka. *Možno teda povedať, že v štádiu sebaidentifikácie človek nahliada ako evidentné svoje aktuálne uskutočnené personálne bytie. Zároveň nanovo postihuje svoju iniciálnu osobu, ako aj anticipáciu svojej zavŕšenej, eschatologickej osoby. Preto aj človekovu pneumu možno považovať za jeho najvlastnejšie sebaidentifikujúce médium, a to tak „nového človeka“ vzhľadom na „starého človeka“ na tomto svete, ako aj eschatologického človeka vzhľadom na tusetného človeka.*

²² *Teória poznania*, cit. dielo, s. 169 – 172.

IV. Sloboda človeka

Človek nie je len poznávajúca a myslíaca bytosť, ale aj bytosť slobodne chcúca a konajúca, ako aj hlboko duchovne cítiaca. Vo všetkých týchto troch základných činnostiach – *poznávanie a myslenie, chcenie a konanie, cítenie* – sa človek prejavuje svojim špecificky ľudským bytím. Tieto tri základné činnosti sa zjednocujú v ontogenéze človeka. Jednostranné presadzovanie jednej z týchto troch činností na úkor ďalších dvoch vedie k nelegitímnym krajnostiam intelektualizmu, voluntarizmu a emocionalizmu.

Ontogenézu človeka sprevádza jeho rast v slobode a do väčšej slobody, v ňom človek disponuje sebou samým, rozhoduje sa, určuje seba, ako aj dáva sa určovať druhými. Všetky základné činnosti človeka sa uskutočňujú v duchovnosti, v narastaní duchovného života. V opačnom prípade ontogenéza upadáva do degradatívnych foriem a prestáva byť evolučnou. Možno to vyjadriť aj tak, že podmienkou možnosti rozvoja slobody v ontogenéze človeka je rozvoj duchovnosti. Aj keď sloboda je pri základe každej z týchto troch základných činností, predsa sa prejavuje najvlastnejším spôsobom v chcení a konaní. Preto keď hovoríme o slobode, väčšinou máme na mysli jej zúžené chápanie – slobodu chcenia a konania.

Medzi tromi dvojicami základných činností sa uplatňuje významná korelácia, pričom z hľadiska problému slobody je najvýznamnejšia korelácia medzi chcením a poznaním, osobitne medzi *duchovnosťou poznania* a *slobodou chcenia*. Možno povedať, že základnou a bezprostrednou podmienkou možnosti slobody chcenia je duchovnosť poznania a opačne, duchovné poznanie požaduje ako svoj najvlastnejší náprotivok slobodu chcenia.

1. Pojem slobody

Ponajprv zodpovieme základnú otázku, či sme v našom chcení a konaní vôbec slobodní. Aby sme našli na ňu uspokojivú odpoveď, musíme najprv objasniť pojem slobody v biblickom chápaní konfrontovanom tak so

starogréckym chápaním, ako aj s chápaním rozvinutým v posledných dvoch tisícročiach dejín filozofie.

1.1 Biblické chápanie slobody

V Starom zákone jeho autori natoľko zdôrazňujú zvrchovanosť Božej vôle (Iz 6,9), že to vytvára dojem, akoby biblické texty nepriznávali človeku reálnu slobodu, osobitne slobodu voľby a výberu. Hlavnou tendenciou semitského uvažovania bolo totiž zdôrazňovať absolútnu prednosť Boha ako prvotnej príčiny všetkého, zatiaľ čo druhotné príčiny ľudí úplne ustúpili do pozadia.

No celá biblická tradícia predpokladá, že človek je schopný sa slobodne rozhodnúť. Neustále sa odvoláva na jeho možnosť voľby a súčasne podčiarkuje jeho zodpovednosť, a to už od správy o prvom hriechu (Gn 2–3, por. 1, 7). Je v moci človeka vybrať si medzi požehnaním a prekliatím, medzi životom a smrťou (Dt 11, 26 nn).

Boh bol pre židovský národ v rozhodujúcej miere oslobodzujúcim Bohom. Táto jeho viera v oslobodzujúceho Boha sa dejinne dokladala významnou skúsenosťou oslobodenia židovského národa z egyptského zajatia. Viera v Boha tu implikuje vieru v jeho oslobodzujúcu moc. Pestovala nádej v Záchrancu a Osloboditeľa. Táto starozákonná nádej našla plné oslobodenie v Kristovi, v ktorom vzkĺčila sloboda Božieho kráľovstva. Kristus sa stal novým, univerzálnym Mojžišom dejín, Zákonodarcom novej zmluvy a Osloboditeľom nového Božieho ľudu.

Evanjelium skutočne prinieslo nové chápanie slobody. Grécke slovo *eleutheria* – sloboda znamenalo pôvodne v antickom Grécku objektívne chápanú slobodu občana v mestských *polis*. Pritom sa však už zdôrazňovala oproti *právno-politickej slobode celková ľudská sloboda*. Táto celková sloboda sa nechápala len ako schopnosť vlastného rozhodnutia a sebaurčenia, ale ako základné ladenie života človeka. U *apoštolov Pavla* a *Jána* sa vychádza z tohto pôvodne stoického chápania ľudskej slobody. Pavol zjednotil tieto dve ponímania slobody a preniesol ich na kvalitatívne vyššiu úroveň. Zdôrazňoval, že všetci sú oslobodení zo stavu otroctva, t. j. vykúpení a prepustení do stavu slobodných občanov v Božom kráľovstve.

V novozákonnej výzve sa význam slova „*eleutheria*“ čiastočne presunul a transcendoval z konkrétneho sociálneho poriadku do poriadku Božieho kráľovstva. No týmto výrazným posunom významu sa sloboda nepopiera, ale sa iba relativizuje a podmieňuje slobodou v Božom kráľovstve. Pavol považuje za prvoradé radikálne oslobodenie sa všetkých v Kristovi. *Nastolil takto*

stále aktuálny problém dosiahnutia celostnej slobody človeka cestou integrálneho oslobodenia.

V akom konkrétnom zmysle chápal slobodu Pavol a Ján? Prvý ju ohlasuje najmä v liste Galaťanom: „Kristus nás oslobodil, aby sme boli slobodní ... Bratia, vy ste povolani, aby ste boli slobodní.“ (Gal 5,1. 13; por. 4, 26. 31; 1 Kor 7, 22; 2 Kor 3, 17). Aj apoštol Ján nástojí na opravdivej slobode: „Pravda vás oslobodí... Keď vás Syn oslobodí, budete skutočne slobodní.“ (Jn 8, 32.36).

Oslobodenie kresťana nevyplýva z nejakej náuky, ale z historickej udalosti, z Ježišovej víťaznej smrti a z osobného kontaktu, z pripojenia sa ku Kristovi v krste. Veriaci je slobodný v tom zmysle, že v Kristovi dostal moc odteraz žiť v dôvernosti s Otcom, bez toho, žeby bol zväzovaný putami hriechu (Kol 1,13n), smrti (1 Jn 3, 14) a zákona (Gal 3, 2.13).

Oslobodeného kresťana naplňa odvážna dôvera, hrdosť, ktorú Nový zákon nazýva *parresia* (čo znamená: slobodne povedať všetko). *Takýto skutočne slobodný človek sa správa pred Bohom ako dospelý syn a dospelá dcéra.* (Ef 3,12; Hebr 3, 6; 4,16).

V kresťanskom chápaní však slobodu nemožno ponímať, len ako „slobodu od niečoho“, ale aj ako „slobodu k niečomu“. Teda nie len v negatívnom zmysle ako slobodu od zákona, hriechu a smrti, ale predovšetkým v pozitívnom zmysle ako slobodné odovzdávanie sa, darovanie sa niečomu, niekomu. Oslobodzujeme sa, aby sme sa stali slobodní občania nielen vo svetskom, ale predovšetkým v Božom štáte. Vierou sa toto oslobodenie už stalo a jednostaj sa stáva. No vždy je ešte aj skryté, plne nemanifestovalo. Týmito novými univerzálnymi občanmi sa stávame až v našom plnom vedomí a zodpovednosti, teda nie ako dietky, nezrelí ľudia, ale ako Boží synovia a dcéry.

Z tejto dospelosti vyplýva aj zodpovednosť tejto slobody voči blíznym a voči Bohu. V takejto *zodpovednej slobode* sme prevzali Božie dedičstvo. Až poznanie tohto dedičstva, zakotveného vo večnom živote, nás oslobodí.

„Eleutheria“ ani v starom Grécku nikdy neznamenala neviazanosť, svojvôľu. Vždy sa chápala v nadväznosti na právo a zákon. Zaväzovala občana, aby zodpovedne konal pre svoju obec. A analogicky v transcendentnom zmysle kresťanská sloboda sa odovzdáva ako vstup do služby Bohu (1 Pt 2,16). „*Lebo k slobode ste povolani. Len nezneužívajte slobodu pod zámenkou tela, ale slúžte si navzájom v láske.*“ Je to sloboda, ktorá nás privádza k tomu, že tvoríme „ovocie ducha“ (Gal 5, 22), a nie tela. Pôsobí tu teda nový „zákon“, ktorý už vlastne nemá charakter zákona, ale skôr ide o posolstvo, výzvu. Teda pravým oslobodením sa v zmysle Nového zákona dostávame do synovskej dospelosti a v nej sa slobodne rozhodujeme v intencióch Božej výzvy.

Život v slobode však od nás vyžaduje naše *vnútorné rozhodnutie*. Je zaujímavé, že tento aspekt slobody nenájdeme explicitne vyjadrený ani v Novom zákone. Pritom sa takéto vnútorné slobodné rozhodnutie samozrejme predpokladá, lebo len skrze neho sa môže dostať človek na vyššiu úroveň, len skrze neho je možné zrodenie sa z ducha.

V kresťanskej viere je každý človek povolaný a omilostený k tomu, aby dorástol k svojej vlastnej personálnej hodnote, čo bolo gréckemu mysleniu cudzie. Celý Nový zákon apeluje na slobodné rozhodnutie človeka, na zmenu zmysľania a mravného konania predovšetkým jednotlivca. Všade upozorňuje na pripravenosť viery a na slobodné rozhodnutie z viery. *Pritom však slobodné rozhodnutie v kresťanstve nadobúda spásny význam, váhu večnosti. Je vždy – aspoň implicitne – rozhodnutím pre Boha, alebo proti Nemu, pre spásu, alebo pre jej opak.*

Takýmto jednostaj uvedomovaným a žitým vzťahom k Bohu nadobúda sloboda úplne novú dimenziu. Grécky človek sa chápal a hodnotil z horizontu nevyhnutného a neosobného osudu. Kresťan naproti tomu zo svojho slobodného a personálneho vzťahu k Bohu. To však implikuje tú zásadnú pravdu, že sám Boh nie je dajaké neosobné Absolútno, ani nie božská substancia, ale výsostne personálny Boh, ktorý stvoril svet vo svojej absolútnej slobode a zo spásnej vôle ustanovil zjavenie a vykúpenie v Kristovi. Touto otvorenosťou Bohu spásy, jeho Slovu a milosti, sa všetka ľudská seba postačiteľnosť (*autarktia*), mravný to ideál stockej slobody, zásadne prelomila. *A dejiny sa stali spásnymi dejinami. Miestom slobodného stretávania Božej a ľudskej slobody.*

Iba skrze absolútnu Božiu slobodu je človek ustanovený do svojej relatívnej slobody, a to primárne tým, že bol stvorený ako slobodná personálna bytosť a sekundárne tým, že ľudská sloboda sa vierou v Boha stala slobodou pre spásu v Bohu. Tým aj slobodné mravné konanie nadobudlo oproti gréckej dobe nové zameranie.

V celej gréckej etike bolo cieľom mravného konania šťastie (*eudaimonia*), konkrétne obšťastnenie a naplnenie dobrým a čestným životom primeraným prírode, ktoré nachodí uspokojenie v sebe samom ako vo svojom imanentnom cieľi. Kresťanským cieľom mravného konania je naproti tomu večný život v Bohu, teda také naplnenie života a blaženosti, ktoré človek nikdy nebude môcť dosiahnuť zo seba samého, ale ktoré je preň darom nekonečne oblažujúceho Boha.

Kresťanská sloboda sa teda uplatňuje cez vnútorné rozhodnutie každého človeka, a to *nielen eticky*, voľbou medzi väčším dobrom a menším dobrom či medzi dobrom a zlom, ale *najmä transcendentálno-eschatologicky* ako rozhodnutie pre Boha alebo proti Nemu, pre večnú spásu alebo proti nej. Takže

sloboda nie je len možnosť príklonu k dobrému, k Bohu, spásu, ale aj možnosť odklonu od dobrého, od Boha a spásy.

1.2 Pojem slobody v dejinách filozofie

Postupnú konceptuálnu profiláciu slobody budeme sledovať predovšetkým pomocou dištinkcií medzi pojmami „vonkajšia sloboda“ a „vnútorná sloboda“. O vonkajšej slobode hovoríme vtedy, keď prirodzená kauzalita alebo spontaneita sa neobmedzuje zvonku, vonkajšími príčinami. Vonkajšou slobodou je napríklad sloboda letu vtáka, ale aj sloboda prejavu, náboženská sloboda a pod. Táto sloboda je síce veľmi potrebná, no nedotýka sa ešte podstaty slobody človeka, ktorá spočíva vo vnútornej slobode. *Vnútorná sloboda značí v zásade toľko, že človek vo svojom chcení a konaní nie je determinovaný ani znútra, t. j. ani svojou vlastnou podstatou, ale sa určuje sám zo seba a sebou samým.*

V antickej filozofii sa sloboda človeka prevažne chápala ako psychologická sloboda chcenia a konania, teda ako možnosť konať dobrovoľne, zo seba samého a samostatne, podľa rozumu. Takto učil *Sokrates*, *Aristoteles* a i. Stoici napriek svojmu metafyzickému determinizmu (všetko na svete vyplýva nevyhnutne) zdôrazňujú „to, čo je pri nás“, t. j. základný súhlas (*synkathesis*) človeka s behom sveta, ako aj schopnosť ovládať afekty, vďaka čomu sa človek stáva múdry, čnostný a nezávislý. *Epikuros* a jeho stúpenci napriek ich mechanistickému chápaniu sveta zastávali slobodu vôle. Podľa nich už aj atómy sa môžu odchýliť zo svojich dráh. Podľa *Plotina* je duša vďaka jej duchovnosti celkom slobodná a nezávislá od sveta; je však aj slobodná mravne, keď sleduje rozum.

Indeterministický koncept zastávali aj patristickí teológovia a filozofi (*Justinus*, *Klement Alexandrijský* a i.). Úplnú slobodu vôle mal podľa nich len praotec *Adam* pred prvotným hriechom (*posse non peccare*). Po ňom však majú ľudia iba psychologickú mravnú slobodu, ktorá je slobodou vlastného rozhodnutia podľa rozumu. Slobodná vôľa je síce človeku vlastná, no z hľadiska jej konečného cieľa závisí od Boha, predovšetkým od jeho vôle. Týmto chápaním sa títo filozofi priblížili k tzv. teologickému determinizmu.

Aurelius Augustinus vidí jadro problému slobody v otázke vnútorného osobného rozhodovania človeka medzi dobrom a zlom, spásou a zatratením. Prekonáva manicheizmus tým zásadným poznaním, že zlo nie je niečo, čo by sme nemohli odmietnuť; má tiež základ v slobodnom rozhodnutí, osobitne v takom, ktoré sa vedome odkláňa od dobra a tým – implicitne alebo explicitne – aj od posledného cieľa človeka, ktorým je Boh. Na tomto ideovom základe rozvinul v diele „Boží štát“ svoj koncept dejín ako boja medzi mocnosťami

dobra a zla. Osobitne sa otázkou slobody zaoberal vo svojom diele *De libero arbitrio*. *Slobodu* chápal slobodu v zmysle slobody vôle ľudského individua, a nie v zmysle starogréckej *eleutheria*.

Toto Augustinovo chápanie implikuje voľbu a tým aj slobodné rozhodnutie. Prešlo do scholastického myslenia, no nevykladalo sa jednotne. Tak u *Tomáša Akvinského* *liberum arbitrium* značí jednak základnú dispozíciu slobodne konať (čiže v zmysle možnosti – *potentia*) a jednak samotné slobodné konanie (v zmysle uskutočnenia – *actus*). Augustinus však používa pre prvý význam termínu *liberum arbitrium* iné označenie – *libera voluntas*.

Centrálным Augustínovým problémom je, či vôbec človek má slobodnú vôľu; a ak áno, čo je jej základom. S týmto problémom spája druhý problém, ako je vôbec zlo možné? Slobodu človeka Augustinus chápe väčšmi existencionálne, v reálnej možnosti hriechu. Človek je podľa neho stvorený Bohom a sloboda mu je daná samotným týmto stvorením. Z človekovej stvorenosti vyplýva, že zo svojej prirodzenosti (i napriek prvotnému hriechu) má základnú tendenciu konať dobro a v rámci tohto konania predovšetkým hľadať a nachádzať Boha ako najvyššie dobro. No človek sa môže postaviť aj proti uplatňovaniu tejto základnej tendencie, a tak sa napokon slobodne odvrátiť od Boha, hrešiť, ba pripraviť sa aj o svoju spásu. Načo je človeku taká sloboda, ktorej uplatnením môže byť zatratený? A to je Augustínov hlavný problém. Rieši ho v tom zmysle, že slobodu považuje za podmienku dosiahnutia blaženosti človeka. Takže takouto vysokou hodnotou slobody v poriadku stvorenstva je vyvážená možnosť úplného a trvalého odvrátenia sa človeka od Boha. *Boh nám totiž nemohol darovať vo svojom stvorení slobodu bez možnosti jej totálneho zneužitia. Nebola by to totiž už sloboda v plnom slova zmysle. Boh nemôže vykonať niečo absurdné. Teda nemohol nás stvoriť ako slobodných ľudí a zároveň nás zbaviť možnosti zhrešiť a byť dokonca zatratení.*

Uskutočňovanie ľudskej slobody, najmä vzhľadom na možnosť jej zneužitia, vyžaduje podľa Augustína normu správneho konania (*recte agere*), ktorá má charakter zákona. Augustín pritom vychádzal jednak zo starogréckeho pojmu *nomos*, ktorý sa udomácnil v rímskom právnom myslení, ako aj z biblického chápania. Rozlišuje medzi časným zákonom (*lex temporalis*) a večným zákonom (*lex aeterna*). Všetko, čo sa odvodzuje z časného zákona ako správne a oprávnené, môže byť takýmto len preto, lebo má základ vo večnom zákone. Večný zákon nie je len najvyššou normou pre slobodné konanie jednotlivca, ale aj pre všetky ľudské, časovo podmienené zákony. Večný zákon je vložený do každého človeka (*nobis impressa*) a pôsobí v nás na úrovni prakticko-mravného konania. To však neznamená, že ho máme chápať ako hotový, právne kodifikovaný zákon, t. j. prirodzený zákon, ako učili novovekí

teoretici prirodzeného práva, *ale len ako základnú dispozíciu správne poznávať a konať*.

Záverom možno povedať, že Augustinus videl oveľa jasnejšie ako antic-
kí filozofi, že koreň slobody treba hľadať v možnosti zásadného rozhodnutia
medzi dobrom a zlom. Človekova sloboda je podľa neho krehká, stále ohro-
zená hriechom. *Je slobodou pred Bohom a zároveň slobodou vo vzťahu k Bohu*.
Nemá základ iba v gréckom imanentnom rozhodovaní medzi dobrom a zlom,
ktoré má len tusvetný dosah, ale v kresťanskom transcendentnom rozhodova-
ní medzi spásou a zatratením.

Augustinus neskúma však slobodu v tých najširších súvislostiach. Slo-
boda je preň zaujímavá len ako predpoklad mravného konania. Týmto svo-
jím chápaním sa zaradil do tradičnej aristotelovskej línie, ktorá v novoveku
pokračovala najmä *Kantom* a *Hegelom*. Slobodu nechápe celostne, k čomu
vyzýval *apoštol Pavol*.

Chápanie slobody podľa *Tomáša Akvinského* možno považovať za syn-
tétu augustinskej tradície s tradíciou aristotelovskou.

Všetky stvorené veci podľa Tomáša tendujú k dosiahnutiu dobra prime-
raného týmto veciam (*bonum conveniens*). U zvierat toto smerovanie k dobru
je živelné, spontánne a ostáva uzavreté v ich osvetí. Naproti tomu človek sa
usiluje o dosiahnutie dobra predovšetkým svojím rozumom. Má schopnosť
sledovať predmet ako taký, t. j. *sub ratione entis*. Vo svojom smerovaní k dobru
a k pravde nie je zásadne obmedzovaný nijakou dejinnou, kultúrnou alebo
predmetnou podmienenosťou, ale je otvorený dobru a pravde vôbec. Vďaka
tomuto smerovaniu a vďaka tomu, že konečným cieľom tohto smerovania sú
dobro a pravda ako také, t. j. Boh, je človek slobodný.

Vôľa je podľa Tomáša určovaná k dobru zo svojej prirodzenej nevyhnut-
nosti. Táto jej *necessitas naturalis inclinationis* nie je nevyhnutnosťou dajakého
pôsobenia zvonku (vrátane Božieho pôsobenia), ale z vlastnej prirodzenos-
ti. Nachodí sa v bytostnom základe človeka, v bytostnej štruktúre jeho vôle.
Z uvedeného vyplýva, že človek nemôže nesledovať dobro; a keď toto dobro
je zlom, sleduje ho len preto, lebo ho nesprávne spoznal ako dobro. Človek
môže sledovať zlo spoznané ako zlo len z vôle zlého ducha, dôvodí Tomáš.

Vôľa podľa Tomáša virtuálne v sebe zahŕňa najvyššie a nekonečné Dobro.
A vďaka tejto virtualite sleduje cez všetky konečné dobrá aktuálne jestvu-
júce najvyššie Dobro (*Summum bonum*), ktoré je jej posledným cieľom (*Finis
ultimus*). Teda vôľa človeka vo všetkom svojom chcení implicitne a netema-
ticky, ale s vnútornou nevyhnutnosťou jeho prirodzenosti požaduje najvyššie
Dobro, ktorým je sám Boh. Takéto apriórne podmienené tendovanie človeka
k najvyššiemu Dobru je podmienkou možnosti každého ľudského chcenia.

Alebo z druhej strany, z vnútornej nevyhnutnosti človek sleduje dobro v po-
dobe radu konečných dobie, čím sa človeku otvára samo Dobro ako najkraj-
nejší horizont sledovaného dobra. A len vďaka tejto ultimatívnej orientácii,
implicitne prítomnej v každom ľudskom úsilí, je vôbec možné slobodné úsilie
človeka v jeho orientovaní na konečné dobrá.

Keďže v nijakom dosiahnutom konečnom dobre sa nenájde dôvod spo-
ločného či najvyššieho dobra (*ratio boni communis*), vôľa sa práve touto svo-
jou vnútornou nevyhnutnosťou potvrdzuje vo svojej slobode. Jej sloboda je
ohraničená aktuálnou možnosťou voľby vždy len jedného konečného dobra.
*Možno teda povedať, že ľudská sloboda je slobodou pre konečné dobro, no nie
pre nekonečné Dobro*. Voči Bohu ako nekonečnému Dobru je človek slobodný
preto, lebo Jeho nekonečné Dobro, chápe ako konečné dobro.

Teda z vnútornej nevyhnutnosti našej prirodzenosti sledovať dobro sme
povolaní a začlenení do slobody. Pritom my sami sa musíme rozhodnúť na-
šou vôľou, ktorá je v tomto zmysle slobodná. A to je vlastne Augustínovo
liberum arbitrium, ktoré zahŕňa jednak akt vnútorného rozhodnutia človeka
a jednak schopnosť vôle slobodne voliť.

Tomáš je v ponímaní slobody intelektualista, lebo vôľa je podľa neho
snahovou schopnosťou sledujúcou poznanie, ktoré vlastne umožňuje uplat-
nenie tejto schopnosti. Najvyšší dôvod slobody nie je teda podľa neho vo vôle,
ale v intelektu. Preto intelekt je podľa neho vyššou mohutnosťou ako vôľa.

Tomáš Akvinský chápe slobodu človeka napriek uvedenému intelektua-
listickému obmedzeniu celostne, t. j. ako slobodu od každého určenia okrem
určenia samotným duchom tohto človeka. Teda *slobodu od vonkajšieho ur-
čenia (libertas a co-actione)* a slobodu od vnútorného určenia (*libertas ab
interna determinatione seu ab interna necessitate*). Sloboda však nie je svoj-
vôľou, ale ju určuje vnútorná norma (*regula*). Tomáš hovorí o regule a miere
konania. Táto *regula a mensura* má základ jednak v nevyhnutnej orientácii
človeka na dobro ako také a jednak v nevyhnutnosti voľby konečného do-
bra poznaného ako dobro, ktoré vždy chápe ako prostriedok pre dosiahnutie
posledného cieľa. Intelekt je sám regulátorom a meradlom správneho kona-
nia, ktoré sám poznáva. *Preto za slobodné možno považovať len také konanie,
ktoré je primerané intelektu*. Každé príľnutie človeka ku konečnému dobru,
ktoré nie je poznané intelektom v správnej miere jeho konečnosti, vedie ho
k neslobode. Človek, ktorý sleduje a užíva konečné dobrá v súlade so správ-
nym spoznaním miery ich konečnosti, postupuje v zmysle tzv. *zákona indi-
ferencie*. Konať v zmysle tohto zákona značí postupovať v živote optimálnou
cestou k Bohu pri zachovaní optimálnych vzťahov k sebe, k ostatným ľuďom
a celému stvorenstvu. Zákon indiferencie nám ukazuje, ako môžeme *rásť*

v *slobode*. Jeho uplatňovanie je dôkladne rozpracované v praxi ignaciánskej spirituality.

René Descartes považuje to, že človek je slobodný za jednu z prvých a najvšeobecnejších ideí, ktoré sú nám v zavinutej podobe vrodené. Základ slobody vidí v tom, že človek ako autonómna bytosť je skutočným pôvodcom svojich činov. *Nie rozum, ale vôľa je pôvodcom slobody*. Lebo rozum sa často dostáva do omylu. Keď upadneme do omylu treba vidieť dôvod toho v nedostatku nášho konania alebo v zneužití slobody, no nikdy nie v nedostatku našej prirodzenosti. Pre Descarta je v človeku slobodná len jeho duša. Telo nemá podiel na uskutočňovaní slobody.

A. *Guelincx* a *Nicole Malebranche* popreli i toto chápanie slobody, ktoré má základ len v duchovnej substancii človeka. Človek podľa nich nemôže mať svoju slobodu, lebo nie je mu vlastné autonómne konanie, veď všetko, čo podstatné koná, pochádza od Boha. Týmto sa oživil teologický determinizmus.

G. *W. Leibniz* je umiernený indeterminista. Slobodne koná len ten, ktorého vôľa je riadená rozumom. Nieto chcenia bez dostatočného dôvodu, bez motívu, aj keby bol takýto motív sčasti podvedomý. No motívy nenaliehajú, ale len prikláňajú (*incliner sans necessiter*) a v nich je sluch účinný. Pritom vôľa vždy sleduje najsilnejší motív. No treba si uvedomiť, že Leibniz zachránil slobodu človeka len za predpokladu prijatia jeho predznamenanej, či lepšie. preetablovanej harmónie.

Spinoza, tým, že neuplatnil základné rozlíšenie na vnútornú a vonkajšiu slobodu, nemohol pochopiť slobodu ako nezávislosť od vnútornej nevyhnutnosti. Považuje za slobodné to, čo existuje jedine z nevyhnutnosti svojej prirodzenosti a čo jedine skrze túto nevyhnutnosť je určované ku konaniu. Z tohto hľadiska i slobodu človeka treba chápať ako nevyhnutný rozvoj jeho vlastnej podstaty.

V skutočnosti však človek je podľa nášho názoru nie je vedený k slobode zo svojej vnútornej nevyhnutnosti, ale tým, že môže o pôsobení svojich determinujúcich činiteľoch do značnej miery slobodne rozhodovať. *Teda sloboda človeka sa ukazuje ako zásadná sloboda jeho voľby, ktorá je nad každou jeho možnou determináciou*. Už scholastici rozoznávali dva momenty v *slobode voľby*, a to *slobodu určenia (libertas specificationis)*, t. j. schopnosť konať tak alebo onak, čiže slobodne si určiť konkrétny akt; *slobodu uskutočnenia (libertas exercitii)*, t. j. principiálnu schopnosť nezávisle ustanoviť alebo neustanoviť určitý akt.

Každá sloboda voľby – či už sloboda určenia alebo sloboda uskutočnenia – stavia človeka pred dve alebo viaceré konkrétne možnosti, z ktorých sa má pre jednu rozhodnúť.

Pritom si treba uvedomiť, že podmienkou možnosti každej takejto voľby je *základná sloboda človeka* (pozri II. kapitola). Len vďaka tomu, že človek už vo svojej podstate je v zásade oslobodený od väzieb prírody a svojej prirodzenosti, čím je existenciálne voľne daný do otvorenosti svojho správania, môže sa uskutočňovať v širšom, ba až v neohraničenom horizonte bytia. Tento horizont je človeku bytostne otvorený a môže sa v ňom sebauskutočňovať len vďaka jeho duchovnému poznaniu. A len takto je vôbec možná sloboda vôle v jej konkrétnosti.

Chápanie slobody v dejinách filozofie sa pohybuje medzi dvomi krajinami jej negácie, a to medzi materialisticko–pozitivistickým a idealisticko–panteistickým chápaním. V prvom i druhom prípade ide o totálny determinizmus, a to v prvom prípade o *determinizmus fyzikálnymi, chemickými a biologickými zákonmi* a v druhom prípade o *determinizmus absolútnou božskou nevyhnutnosťou*, na ktorú sa vzťahujú všetky podstaty (vrátane podstaty človeka) bez ich vlastnej ontologickej autonómie.

Tak pre *Spinozu* každý človek je len individuálnym modom absolútnej božskej podstaty. Pre *Hegela* jednotlivý človek je iba momentom procesu absolútneho Ducha. Celé dejiny podľa neho určuje nevyhnutnosť metafyzického zákona sebarozvoja absolútneho Ducha. Hegelova sloboda, ktorú on postihuje v dialektike s nevyhnutnosťou, je však len zdanlivou slobodou.

Zastavíme sa pri týchto krajných názoroch na slobodu v novoveku a poukážeme na ich negatívne dôsledky.

Empiristi úplne popierali slobodu vôle a hovorili len o mechanických reakciách na vonkajšie účinky. *David Hume* poprel slobodu vôle zavedením postulátu nevyhnutnosti všetkého diania. Spojenie medzi motívom a konaním je podľa neho rovnako zákonité a nevyhnutné ako kauzálne spojenie javov v prírodnom procese. Takto chápané dianie preniesol z prírody na človeka.

V osvietenstve sa rozbilo porozumenie vnútornej spojitosti medzi vnútornou a vonkajšou slobodou. Pritom vnútorná sloboda sa poprela ako niečo irelevantné. Proti nej sa o to hlasnejšie nastoľovala objektivizovaná, vonkajšia sloboda uplatňovaná v konkrétnom sociálno–politickom priestore. Základom tejto vonkajšej slobody sa stala požiadavka neobmedzenej slobody rozumu. Sloboda sa chápala čisto individualisticky ako úplne autonómne sebadisponovanie ľudského subjektu. Pritom takto postulovaná sloboda sa chápala tiež abstraktné, vytrhnuté z konkrétneho spoločenstva v dejinách. Tento abstraktný, bytostne vyprázdnený pojem slobody uviedol do praxe *osvietenský liberalizmus*, ako „čistú slobodu“ bez akýchkoľvek vnútorných väzieb k niečomu či k niekomu.

Tak anglickí tvorcovia voľnej myšlienky, tzv. *freethinkers*, postulovali neobmedzenú slobodu myslenia. *Cherbury, Locke, Toland, Collins, Tindal*,

Voltaire a i. tvoria nové filozoficko-právne koncepty spoločenského zákona, vychádzajúce z abstraktne ponímanej prírody a ľudskej prirodzenosti, a to odtrhnuté od pozitívnych trendov v spoločenskom a kultúrnom dianí. *Spreťfhalí takto spojivo medzi slobodou a normou, ktorú si tak starostlivo vytvárala a obraňovala philosophia perennis.*

Následky tohto *systémového omylu* v myslení boli katastrofálne. Odôvodnená *relatívna autonómia človeka* sa nahradila *absolútnou autonómiou*. Až napokon sloboda ako obsahovo vyprázdnený pojem sa stala heslom francúzskej revolúcie.

Immanuel Kant redukoval rozsah pojmu „sloboda“ na slobodu mravného konania. A ani takto chápaná sloboda sa nedá podľa neho zakúsiť, ani nie vedecky poznať, ale ju možno len uznať ako predpoklad mravnej povinnosti. Sloboda nás otvára morálnemu zákonu, ktorý subjektívne v sebe zakúšame. Inak povedané, mravný zákon zakúšame v pocite povinnosti, v kategorickom imperatíve, ktorý sa Kant pokúša formulovať i obsahovo ako najvšeobecnejšiu formu a priori: „*Konaj tak, aby maxima tvojej vôle mohla v každom čase platiť ako princíp všeobecného zákonodarstva.*“

Kantovi sa takto podarilo sformulovať slobodu v pozitívnom zmysle ako sebazaviazanie a sebauzákonenie praktického rozumu. Je to sloboda, ktorá nesie apriórnu väzbu v sebe samej a prejavuje sa ako podstatne mravná, t. j. ako sloboda mravného konania. *Sloboda je pre Kanta nadempirická, nepoznatelná, transcendentálna apriórna podmienka možnosti mravného konania.* Takto pochopená mravná sloboda však v zásade neuzatvárala prístup k metafyzike.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel rozpracoval pochop slobody ako konkrétnu slobodu. Sloboda človeka je podľa neho evidentnou pravdou, ktorá nepotrebuje dôkaz. Je totožná s pri-sebe-bytím (*Bei-sich-sein*) ducha. Slobodní sme vtedy, keď sme pri sebe samých, keď sme sami sebou a určujeme sa zo seba samých. Tento názov korešponduje s *reditio completa seipsum Tomáša Akvinského.*

Takáto sloboda však podľa Hegela ešte nie je úplnou slobodou. Človek síce je slobodný osebe, ale musí sa stať slobodný aj pre seba. Musí totiž svoju slobodu uskutočniť, a to vyžaduje *vedomie slobody*. Preto sloboda je skutočná až spolu s vedomím slobody. Bolo to podľa neho kresťanstvo, ktoré človeka prebudilo k tomuto vedomiu slobody, lebo až v ňom sa náležite porozumela ľudská obeta a objavila sa jej veľká hodnota.

Hegel jasne rozlišuje medzi slobodou a svojvôľou. Každá sloboda, ktorá ešte od niečoho závisí alebo je niečím limitovaná, je podľa neho svojvôľou. *Neuznáva relatívnu slobodu človeka. Sloboda buď je, alebo nie je,* a keď je, je výsostne duchovná a rozumná. Právo a mravnosť neslobodno podľa

neho chápať ako väzby a obmedzenia slobody, ale ako pozitívne podmienky jej uskutočnenia. Týmto sa vlastne Hegel vrátil k zásade „*agere secundum rationem*“ *Tomáša Akvinského.* Preto podľa neho *sloboda je mravnosť, resp. mravnosť je bytostným určením slobody.* Z uvedených dôvodov aj objektívny poriadok v štáte treba považovať za objektívnu slobodu. Túto svoju objektívnu slobodu Hegel chápe ako podmienku subjektívnych slobôd jednotlivých ľudí. Zmysel dejín vidí v rozvíjaní slobody. Ich pôvod i cieľ je sloboda. Dejiny možno chápať aj ako pokrok vo vedomí slobody.

Hegel sa usiloval nájsť *sprostredkovanie medzi slobodou a nevyhnutnosťou.* Tieto dva protiklady tvoria podľa neho vnútornú systémovú jednotu. Jedno bez druhého by sa stalo niečím formálnym, obsahovo nenaplneným, čiže išlo by o abstraktné a tým aj nepravdivé určenia. Sloboda je totiž podľa Hegla bytostne konkrétna, je večným spôsobom v sebe určená a tým aj nevyhnutná. Pritom nevyhnutnosťou slobody je mravnosť. Hegel týmto vlastne eliminoval slobodu jednotlivého človeka. Sprostredkovanie slobody nevyhnutnosťou dosiahol len za neprípustnú cenu obetovania osoby jednotlivých osôb. Človek so svojou slobodou už nie je pôvodný, autonómny partner Boha, ale len Jeho vykonávateľ. Opäť sa takto dostávame od teologického determinizmu k determinizmu Absolútnom.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling zásadne korigoval Hegelovo chápanie slobody tým, že ju úplne postavil na kresťanský základ. Vychádza zo zásady, že *primárnou nie je sloboda človeka, ale sloboda Boha.* Pritom sloboda človeka sa neodvodzuje z Božej slobody, ale Božia sloboda slobodu človeka len umožňuje. A to je zásadný rozdiel. *Človek sa otvára a rastie do svojej slobody na základe skúsenosti otvorenej Bohu.* Schellingova filozofia slobody je návratom ku kresťanskému chápaniu slobody. Je protestom proti pohlcovaniu jednotlivca spoločnosťou a proti jeho depersonalizácii.

Podobne aj *Sörens Kierkegaard* ako aj mnohí filozofi existencie 20. storočia zdôrazňujú, že slobodu treba vždy chápať ako slobodu konkrétneho človeka s jeho osobnou zodpovednosťou, vierou a jedinečným osudom.

Problém slobody sa začiatkom 20. storočia láme na vyznavačoch iba vnútornej slobody (existencialistov, personalistov, spiritualistov a pod.) a iba vonkajšej slobody (novohoeglovcov, marxistov, rozličných sociálnych filozofov, štrukturalistov a pod.). Ako nájsť východisko z tejto dilemy?

Popri negácii slobody človeka nachádzame v dejinách filozofie aj radikálnu antitézu tejto negácie, t. j. názor o absolútnej slobode človeka. Tak proti absolútnej neslobode človeka kladie jeho absolútnu slobodu *Jean-Paul Sartre* (1905 – 1980). Tento rozporuplný filozof popiera akúkoľvek väzbu na vopred dané a podstatné zákony a štruktúry, ktoré by akýmkoľvek spôsobom

určovali chcenie a konanie človeka. Človek pre Sartra je existencia, t. j. je tým, čím seba urobil svojim slobodným uskutočňovaním. Rovnako podľa neho neexistuje ani nejaká vyššia moc, ktorá by v pozitívnom zmysle zväzovala slobodu človeka. *Takto Sartre dilematicky kladie slobodu človeka proti slobode Boha. Buď jedno, alebo druhé. Podobne ako F. Nietzsche neguje existenciu Boha v mene ľudskej slobody.*

Proti všetkým týmto krajnostiam sa v dejinách filozofie čoraz presvedčivejšie presadzuje názor, že človek síce je slobodná bytosť, ale *relatívne slobodná*. Tento názor vyplýva z toho, že človek na jednej strane je evidentne konečná, kontingentná a relatívna bytosť, no na druhej strane je to bytosť s vysokým stupňom ontologickej autonómie.²³ Sloboda človeka je relatívna teda preto, lebo je zásadne podmienená limitovanosťou jeho bytia, ako aj jeho konkrétnou kultúrno-dejinnou situáciou. Jeho sloboda je limitovaná aj tým, že pri svojom slobodnom rozhodovaní musí brať do úvahy – v negatívnom alebo pozitívnom zmysle – vopred dané hodnoty a normy. Človek svoju slobodu nikdy nezakúša ako nezmyselnú svojvôľu, ale vždy ako slobodný a zmysluplný rozvoj svojho *ja* v stálom prísvedčaní dobru. Je neslobodný vo svojej prvotnej orientácii na dobro a bytie, ktoré chce dosiahnuť. No je slobodný vo svojom konkrétnom rozhodovaní pre to alebo ono dobro či bytie. Predovšetkým táto univerzálna nevyhnutnosť, určujúca človekovo smerovanie k dobru a k bytiu, ktoré ho presahujú, spôsobuje, že jeho sloboda je len relatívna, a nie absolútna.

2. Aktuálne koncepty slobody

Po dejinnom prehľade a analýze chápaní slobody vyzdvihneme tie momenty v chápaní slobody, ktoré sú aktuálne i dnes a ktoré predovšetkým poslúžili aj nám pri koncipovaní nášho projektu slobody človeka (pozri 2.5).

2.1 Základná sloboda

Každá argumentácia v prospech slobody človeka tento fundamentálny aspekt slobody už prepokladá a vystupuje ako základná skúsenosť ľudskej existencie. Teda sloboda je človeku tak bytostne vlastná, že ak ju popierame, popierame

ju čisto teoreticky, a robíme tak z horizontu, v ktorom je už implikovaná táto základná sloboda (objasníme to nižšie).

Sloboda je totiž pôvodný, nezvratný, a preto neodstrániteľný a nepopierateľný základný atribút bytia človeka. My „vieme“, „máme skúsenosť“ a pod., a to už pred rozhodnutiami, ktoré sú nám najvlastnejšie, v ktorých jedno-ducho sme. K tej alebo onej možnosti nášho konania zaujímame postoj zo samotného „stredú nášho bytia“. Rovnako z tohto nášho personálneho stredú zaujímame postoj k hodnotám, ktoré si slobodne volíme a preberáme za ich uskutočňovanie zodpovednosť práve preto, lebo sme si ich slobodne zvolili. Keď sa rozhodujeme, pri základe tohto rozhodovania je vždy naše *ja*, ktoré sa rozhoduje v určitej elementárnej nepodmienenosti. Pritom osobitnú ťarchu rozhodovania pociťuje toto *ja* pri rozhodovaní sa pre určitú mravnú hodnotu alebo proti nej. Mravné rozhodovanie sa ukazuje ako to najvlastnejšie miesto, ako existenciálny priestor, v ktorom s úplnou istotou zakúšame našu slobodu.

Niekoľko môže popierať slobodu, no robí tak len teoreticky, lebo ju *de facto* potvrdzuje vo svojom každodennom živote, ktorý sa uskutočňuje v základnom predpoklade jeho vlastnej slobody. I v komunikácii s inými ľuďmi svoju slobodu predpokladá spolu s ich slobodou. Tým, že akceptuje každého človeka ako osobu (teda nie ako vec!), nevyhnutne ho akceptuje v jeho slobode. I celý spoločenský život je podstatne určený vzťahmi, ktoré predpokladajú slobodu. Dobro a zlo, právo a nepráv, odmena a trest atď., všetky tieto fundamentálne kategórie sociálneho života by boli nezmyselné, keby ľudia nepochopili ich základ zakotvený v slobode.

Keď človek popiera slobodu – svoju slobodu, slobodu druhých i slobodu vôbec – robí tak zo slobodného rozhodnutia motivovaného nesprávnym poznaním. Existuje totiž neodstrániteľné, *prvotné poznanie slobody*, to, čo je netematicky a nevyslovene vždy prítomné a čo podmieňuje a sprevádza uskutočňovanie všetkého chcenia a konania. Existuje teda bezprostredné, ešte nereflektované vedomie slobody, ktoré sa až reflexiou explifikuje a rozvíja. Vzhľadom na implicitnosť tohto prvotného vedomia, nemôžeme presne zachytiť bod či chvíľu, v ktorom sme sa slobodne rozhodli. *Základná sloboda teda patrí k nadempirickej podmienke našich skúseností.*

Iba v takto pochopenej *základnej skúsenosti slobody*, ktorú v každej skúsenosti ako samozrejmu predpokladáme, možno vytvárať intelektuálny prístup k porozumeniu slobody človeka. Transcendentálne filozofické spytovanie sa zameriava na reflexné objasňovanie samozrejmeho, bezprostredne daného. Filozofovať o slobode teda značí sprostredkovať to, čo je v našom bytí bezprostredne dané. Myslenie o slobode a myslenie slobody nesmie strácať zo zreteľa tento prafenomén slobody.

²³ *Metafyzika a ontológia*, cit. dielo, s. 247.

2.2 Metafyzická podstata slobody

Argumentácia v prospech existencie slobody každého človeka nám otvára priestor, aby sme sa spytovali ešte ďalej, hlbšie, na samotnú metafyzickú podstatu slobody. Veď to, čo je sloboda, sa nášmu chápaniu plne otvorí až vtedy, keď slobodu porozumieme ako špecifický spôsob aktívneho správania sa, ktorý je vlastný personálnej bytosti, t. j., keď slobodu chcenia porozumieme vo vzťahu k jej bytostne nevyhnutného korelátu – duchovnosti poznávania.

Z transcendentálnej analýzy poznávania vyplýva, že jeho formálnym objektom je jestvujúcno a bytie ako také. Preto je človeku v zásade otvorené i všetko to, čo je jestvujúcno a bytie. Materiálnym objektom poznávania, t. j. jeho prirodzenou predmetnou oblasťou, je všetko, čo jestvuje, t. j. všetka realita v jej neohraničenej šírke. *Teda mysliacemu duchu človeka zodpovedá pôvodná otvorenosť bytia v celku. On sa uskutočňuje svojím myslením v horizonte bytia. Je mu teda vlastná – nie aktuálna, ale virtuálna – nekonečnosť.* Dynamika činnosti človeka sa podstatne orientuje na nekonečnosť bytia, a teda nemôže sa naplniť v nejakom konečnom jestvujúcne, uspokojiť sa s ním a trvalo spočinúť v ňom. Odtiaľto možno nahliadnuť – ako ukážeme ďalej –, že aktívna mohutnosť úsilia, ktorým sa má uskutočňovať duchovno–personálna bytosť, nemôže byť iná ako slobodná. Teda v podstate konečného ducha sa nachodí dôkazový základ pre slobodu človeka.

Medzi poznávaním a chcením existuje prísna korešpondencia. Z jej hľadiska môžeme vôľu interpretovať ako snahovú mohutnosť prislúchajúcu poznávaniu a myslieniu. Teda: ako rozum uchopuje jestvujúcno ako také, tak aj vôľa uchopuje dobro ako také. Ako formálnym objektom rozumu je jestvujúcno ako také, tak formálnym objektom vôle je dobro ako také. Ako rozum pri svojom poznávaní sleduje bytie, neobmedzujúc sa pritom len na dajaký jeho región, tak aj vôľa sleduje dobro vôbec, ako aj súhrn všetkých dobier a hodnôt. Univerzálna snahová mohutnosť sa neobmedzuje len na zmyslovo–materiálne dobro, na príjemné a rozkoš, na prakticky a biologicky potrebné, ale sleduje aj nadzmyslové a nadmateriálne dobrá, duchovné a etické hodnoty. A to aj za cenu zriekania sa nižších hodnôt. *Pritom toto úsilie o všetky dobrá implicitne zahŕňa aj úsilie o najvyššie dobro – terminus bonum, t. j. Boha samého.*

Vôli, podobne ako intelektu, je inherentná určitá nekonečnosť, a to nie aktuálna a naplnená nekonečnosť, ale nekonečnosť nenaplneného, otvoreného napriahnutia, čiže virtuálna nekonečnosť. Predsa však táto človekova anticipácia nekonečnosti už skryto vyjadruje a umožňuje jeho dynamicko–fínálne smerovanie k nekonečnej plnosti bytia a hodnoty. Podobne ako intelekt na ceste k pravde a bytiu, tak aj vôľa prechádza v dynamike svojho úsilia cez

rad jednotlivých a konečných dobier, smerujúc pritom k stále vyšším dobrám a hodnotám. No v týchto konečných dobrách a hodnotách, v jednotlivosti i v súhrne, nikdy nemôže nájsť svoje spočinutie. Môže ho nájsť len v takom dobre či hodnote, ktoré v nekonečnej plnosti zahŕňa všetky dobrá a hodnoty, t. j. v nekonečnom Dobre a Hodnote, ktorým je Boh.

Na tomto svete sa stretávame vždy s konečnými dobrami, ktoré sú v ich hodnote ohraničené a teda pre človeka zásadne nepostačujúce. K tomuto záveru dospejeme nielen z hľadiska charakteru dobra vo svete, ale aj z hľadiska charakteru vôle: Každé rozhodnutie pre určité konečné dobro je zároveň zrieknutím sa iných dobier a iných možností sebauskutočnenia existencie človeka. Preto každé z týchto dobier môže nás naplniť len v obmedzenej miere. A preto nemôže s nevyhnutnosťou určiť naše rozhodnutie. Nemôže nás vnútorne donútiť, aby sme ho uchopili a chceli. *Podstata slobody teda spočíva v tejto indeterminácii, čiže v tom, že determinácia nášho chcenia nie je nevyhnutná, záväzne daná, ale je taká, že si ju sami vo vlastnom rozhodnutí nášho chcenia a konania ustanovujeme.*

Môžeme to a ono chcieť alebo nechcieť. Pre jednu alebo druhú možnosť máme dôvody a protidôvody, motívy a protimotívy. Motív teda vystupuje ako nevyhnutná podmienka slobodného rozhodovania. Treba si uvedomiť, že motiváciou vôľového aktu sa sloboda človeka neodstraňuje, ale skôr opačne, umožňuje. Bez motivácie by sloboda rozhodovania vlastne nebola možná. Ja musím najprv možnosti svojej voľby poznať v ich добрote a hodnotnosti ako hodné môjho úsilia, lebo len tak sa môžem pre ne rozhodovať. No týmto sa síce moje rozhodnutie motivuje, ale nedeterminuje sa. Zakladá sa síce možnosť pre zmysluplnosť môjho rozhodnutia, ale sa neurčuje, aby som sa takto nevyhnutne rozhodol. *Nakoniec ja sám musím rozhodnúť ako ničím nepodmienená posledná inštancia, t. j. rozhodnúť sa slobodne pre možnosť ďalšieho sebauskutočnenia mojej existencie.*

Možno proti tomu namietat, že tým, že sa usilujeme o vyššiu hodnotu, sa ešte nepovedalo, že toto dobro či táto hodnota je takáto osebe, vo svojej objektivite a pravde, ale je to len to, čo je dobrom a hodnotou pre mňa, t. j., čo sa len mne javí ako lepšie, hodnotnejšie. *Teda nie dobro také, aké je osebe, ale dobro pre mňa ma motivuje v mojom rozhodnutí.* Túto námietku položil ako prvý *Leibniz*. Tým síce prekonal *Spinozov* determinizmus, ale zaviedol tzv. determináciu najdokonalejším zákonom (*lex optima*).

Aj keby sme častejšie alebo stále sledovali náš silnejší subjektívny motív, tak z toho ešte nevyplýva, že tento motív je nám daný nevyhnutne. Až keď sa rozhodneme pre dobro poznané osebe, rozhodneme sa slobodne. Rozhodovanie na základe subjektívneho motívu je len zdanlivé a už mu predchádzalo

skutočne slobodné rozhodovanie. Inými slovami, v tomto prípade došlo k rozhodovaniu už pri voľbe motívov. Vyšší, skutočný motív sme potláčali, sústavne odsúvali nabok, až nakoniec sme ho stratili. *A keď došlo ku konkrétnej voľbe, to už nebola slobodná, ale len zdanlivo slobodná voľba na základe skutočnej, slobodnej predvoľby.* Rozhodnutie sa takto už uskutočnilo v predrozhodnutí.

Načrtnuté transcendentálno–metafyzické chápanie slobody vychádza z tomistickej filozofie. Vo svojich východiskách je príbuzné chápaniu slobody nemeckej filozofickej antropológie, no svojím konečným zameraním sa od neho odlišuje. Základný rozdiel je v porozumení bytostnej otvorenosti človeka a tým aj slobody, ktoré v zmysle tomistických a novotomistických antropológov anticipuje účasť na Božej slobode.

2.3 Corethovo transcendentálno–tomistické chápanie slobody

Emerich Coreth (1919 – 2005) zhrnul svoje výskumy slobody človeka takto: Sloboda je základnou skúsenosťou ľudského seba porozumenia. K vedomiu sa nedostáva abstraktne ako čistá a nepodmienená sloboda, ale vždy konkrétne ako predpoklad mravného rozhodnutia a mravnej zodpovednosti. Právny a mravný poriadok vo svojej podstate nie je obmedzením slobody, ale objektívnou podmienkou jej uskutočňovania. Sloboda sa môže uplatňovať a rozvíjať len vtedy, keď skutočnosť, v ktorej žijeme, jej poskytuje priestor, keď je formovaná zo slobody človeka smerovaním k slobode Stvoriteľa. Sloboda je základnou dispozíciou mravnej zodpovednosti. Právny a mravný poriadok vo svojej podstate nie sú obmedzením slobody, ale objektívnou podmienkou jej uskutočňovania. Sloboda je základnou dispozíciou pre konanie dobra, preto je aj orientovaná na Dobro samo, na jeho nekonečnú dobrotu a dokonalosť. Svoje naplnenie môže nájsť len v Bohu, ktorý je *Summum bonum* a *Finis ultimus*. Predpokladá ho minimálne implicitne v každom štádiu svojho uskutočňovania. Len keď uznáme túto skutočnosť, môžeme byť opravdivo slobodní a realizovať svoju jedinečnú osobnú slobodu v zmysle slov **apoštola Pavla** „*K slobode ste oslobodení.*“ (Gal 5, 1) a **apoštola Jána**: „*Pravda vás oslobodí.*“ (Jn 8, 32)

Pozoruhodná je Corethova transcendentálna analýza zmyslu slobody a zmyslu vôbec: Vo všetkom ľudskom úsilí o pravdu a dobro, o uskutočnenie personálnych a sociálnych hodnôt, je vždy a všade obsiahnutý a predpokladá sa nepodmienený *nárok zmyslu*. Tento nárok sa však nikdy nemôže uplatniť, a to ani v prípade zmysluplného cieľa v celom našom živote, ba ani v extrapolácii týchto zmysluplných cieľov do utopistickej budúcnosti ľudstva. Každá

empiricky postihnuteľná horizontálna transcendentalizácia tu zlyháva. Zmysel jej v konečnom dôsledku vždy uniká. To však poukazuje na to, že každé ľudské sebauskutočnenie vždy prepokladá nepodmienené „načo“ a prisvieďča mu. Je evidentné, že sa nemôžeme vzdať nejakého nároku na pravdu bez toho, že by sme pritom nepredpokladali nejaký nový nárok na pravdu. Podobne, nemôžeme uniknúť pred nárokom na dosiahnutie dobra bez toho, žeby sme ho pri tomto úniku dajako nepredpokladali. Nemôžeme teda negovať zmysel nášho života a konania bez toho, že by sme toto negovanie neafirmovali ako niečo zmysluplné.

Z uvedeného vyplýva, že zmysel slobody a zmysel ako taký možno odkryť jedine z nepodmieneného Základu. Zmysel totiž ako nárok i prisvieďčanie je transcendentálna veličina, takže aj otázka zmyslu je transcendentálnou otázkou. Zmysel ako základný zmysel je vždy a nevyhnutne transcendentálnou podmienkou možnosti každého zmyslu. Každá nepodmienenosť nároku na zmysel a prisvieďčania zmyslu uplatňovaná v ľudskom konaní vždy predpokladá posledný a nepodmienený základ zmyslu. Takýto transcendentálny predpoklad a transcendentálne prisvieďčanie zmyslu, ktorý už nie je ničím podmienený, však nemožno skúsenostne postihnúť. Všetky obsahy našich skúseností ostávajú totiž ohraničené a zlomkovité, ba dokonca aj celé naše sebauskutočnenie v živote ostane vždy nedovršené a úplnú identitu na tomto svete nikdy nedosiahneme. Apriórny základ zmyslu, *tento zmysel všetkých zmyslov*, sa nemôže stať podmienený a ohraničený, nemôže mať charakter „veci medzi vecami“, „hodnoty medzi hodnotami“. Musí byť absolútne transcendentnou veličinou, ktorá presahuje každého z nás i celý svet, no pritom, dávajúc nám zmysel, nás bytostne nesie a obklopuje.

Zdôvodneniu a zaručeniu zmyslu personálneho bytia človeka, zmyslu jeho slobodného sebauskutočňovania, ako aj zmyslu personálnych a sociálnych hodnôt, môže ako nepodmienený zodpovedať jedine taký Základ, ktorý sám je duchovno–personálnym životom, je vedomím a slobodou, absolútnym Ty, ktorý nás vo všetkom stretáva a oslovuje a je zakotvený a skrytý v samotnom zmysle našej existencie. Takýto absolútny Základ zmyslu, ktorý je aj základom zmyslu ľudskej slobody, je Boh.

2.4 Kringsova transcendentálna sloboda

Hermann Krings (1913 – 2004) vychádza z analýzy tzv. *praktickej, reálnej slobody*. Vystupujú z nej najmä otázky pôvodu, zmyslu a práva oslobodenia. Krings sa pýta, ako sa môže myslieť v praktickej slobode moment

nepodmieneného? Možno ho myslieť len tak, keď sa pripustí tzv. *transcendentálna sloboda*, ktorá je pôvodkyňou všetkej pravidelnosti, platnosti a záväznosti. Možno ju charakterizovať aj ako generovanie primárneho transcendentálneho pravidla, ako nepodmienené, slobodné rozhodnutie pre slobodu. Je primordiálnym aktom uznania, v ktorom a ktorým sa sloboda primárne otvára slobode. Transcendentálna sloboda sa nemôže stotožniť s autonómiou (proti *Kantovi*), ale je nepodmienenou aktualitou transcendentného rozhodovania človeka, ktorá sa môže, ale nemusí uskutočniť. *Túto aktualitu Krings chápe ako transcendentálne sebaurčenie a sebaustanovenie*, ktorého úplná štruktúra zahŕňa nasledujúce momenty: a) pôvodné sebaotvorenie, b) otvorenie obsahovosti ako moment sebasprostredkovania a c) bytie seba v novej otvorenosti a v zdôvodnenej obsahovosti.

Táto transcendentálna činnosťná štruktúra nepodmieneného a pôvodného sebaotvorenia, prípadne sebarozhodnutia, sa môže adekvátne myslieť ako naplnená iba v rozhodnutí sa pre inú slobodu, t. j. pre slobodu inej osoby. Teda transcendentálna sloboda je vo svojom formálne uskutočnenom dovŕšení nepodmieneným uznaním inej slobody. *Iba v rozhodnutí sa pre druhú slobodu nadobúda sloboda svoju plnú formu*. Samotná nepodmienenosť slobody privádza myslenie k tomu, aby uznalo nepodmienenú dokonalosť slobody ako formálny charakter samotného transcendentálneho rozhodnutia. Takto sa dospieva na základe uznania iných slobôd k *idei dokonalej slobody* ako nevyhnutnej idey, bytostne naplňujúcej transcendentálnu slobodu. Idea tejto dokonalej slobody je konformná s ideou Boha. *Teda transcendentálna sloboda sa uskutočňuje v prisvedčaní druhej slobode a v anticipovalí ničím nepodmienennej slobody*.

Transcendentálna činnosťná štruktúra uznania je neoddeliteľnou jednotou aktu a obsahu, je „procesom“ pôvodného spoznávaní a prijímania aj od iných slobôd. Svoje momenty môže konštruovať len v myslení, no nie tak, že ich spredmetňuje ako štádiá časového pochádzania. Proces uznávania nie je preto úsilím o uznanie, dynamikou sebarealizácie ducha (proti *Hegelovi*). Ide o výhradne pôvodné uskutočňovanie mravnej bytosti.

Sloboda človeka by bola formálna a prázdna, keby sa chápala ako nepodmienená, bez ustanovení praktických poriadkov. Môže sa uskutočňovať len vtedy, keď tieto poriadky, t. j. systém, je podmienkou jej existencie. Pritom systém a sloboda sú v stálom protiklade. Sloboda predpokladá ako podmienku svojej existencie systému, t. j. systémy práce, práva, štátu a pod., a musí im odporovať, aby nestratila svoj charakter nepodmienenosti. *Systémy môžu poslúžiť na uskutočňovanie pravdy len vtedy, keď do ich štruktúr sa premietne sloboda od systému*. Z uvedeného vyplýva, že ako nemôže existovať

sloboda mimo systému, tak nemôžu existovať životné nepodmienené systémy, v ktorých sa dusí každá slobodná ľudská osobnosť. Z uvedeného ďalej vyplýva, že ani štát nemá zmysel v sebe (proti Hegelovi). Jeho úlohou nie je produkovať zmysel slobodnej ľudskej existencie, ale sprostredkovať právo. *Každý systém je kvôli slobode, a nie opačne; preto je sloboda základom zmyslu systému*. Človek ako autonómna mravná rozumová bytosť ostáva nedisponovateľným vo vnútri každého systému.

Sloboda sa sprítomňuje ľudskému poznaniu ako jedna z najvyšších ideí umu. Existuje teda aj ako pojem sebareflexie človeka, jeho podstaty označovanej *Kringsom* v kontexte skúmania slobody ako *transcendentálna aktualita*. Sloboda nie je normou, ani nie princípom bytia, ani ideálom či konečným cieľom dejín. Idea slobody je pojmom zmyslu, ktorý ako zahŕňajúci regulatívny princíp orientuje všetko ľudské konanie a poznávanie.

Krings v kontexte svojho chápaní slobody vidí na jednej strane nesmierne vysokú hodnotu slobody, ktorá spoluurčuje podstatu človeka, no na druhej strane vidí obmedzenia slobody.

Človek ako rozumná bytosť stvorená na Boží obraz má od začiatku svojho uvedomení ideu slobody, ktorá implicitne zahŕňa rozpomienku na Boha. Napriek tomu, že človek má schopnosť rozpoznávať dobro a zlo a pre jedno alebo druhé sa aj slobodne rozhodnúť, tým ešte nie je Bohom, ani sa Bohom nikdy nestane. Utópia rovnosti človeka Bohu je rovnako falošná ako iné utópie slobody. Za cenu slobody sa treba vzdať všetkých utópií slobody.

Slobodu nemožno pojať ako dajaký politický program, ale je „programom“, ktorým si človek sám dáva svoju dôstojnosť. K cene slobody patrí vzdať sa každého programu slobody. Veď idea slobody je pred akýmkoľvek programom a teda mu nepatrí. Za cenu slobody treba platiť pluralitou ideových a politických programov. Sloboda vedie k namáhavému úsiliu o zdôvodňovanie cieľov, noriem a ponímaní hodnôt, ako aj plurality a konkurencie týchto možných zdôvodnení.

Kto existuje ako slobodná bytosť a uznáva slobodu iných, je zaviazaný k porozumeniu. V tomto porozumení sa neviaže k úplným istotám. Vie totiž, že k slobode nevyhnutne patrí riziko. To má vážne dôsledky pre teóriu politiky a spoločnosti. Lebo keby sa štátnymi a spoločenskými prostriedkami eliminovali všetky možné riziká, odstránila by sa tým aj sloboda. Keďže obsahom idey slobody je prisvedčanie slobode každého človeka, uznanie jeho osoby a úcta k jeho dôstojnosti, *cenou slobody je komunikatívne a komunitárne porozumenie slobody, resp. vzdatie sa individualistického porozumenia slobody*.

Slobodné rozhodnutie pre slobodu zaväzuje a zahŕňa spoľahlivosť ako akt uznania a prisvedčania blížnym. Základ tejto spoľahlivosti spočíva v tom,

že jednotlivec sa rozhodol slobodne a garantuje tým záväznosť. Teda platí: *Cenou slobody je vernosť. Kto chce byť slobodný, musí byť verný. Ale aj opačne: Cenou získanej vernosti je sloboda.*

2.5 Náš koncept slobody človeka

Najprv sa pokúsime odpovedať na základnú otázku, aké zaujíma miesto sloboda v ontologickej štruktúre reality.

Nie každá entita je slobodná. Názorne to môžeme priblížiť tak, že ak entity sú úplne „votkané“ do vzájomných vzťahov s inými entitami, nie sú slobodné. Ak však dajaká entita „prečnieva“ ponad toto vzťahové tkanivo entít, je slobodná. Slobodné entity sú teda v tomto tkanive akési pôvodné uzly, ktorými sa zakladá samotné toto tkanivo.

Slobodu je potrebné dať do súvisu predovšetkým s princípmi a modmi bytia. Z hľadiska princípu potenciality²⁴ *sloboda je vlastne základnou reálno-ontologickou možnosťou evolučného uskutočnenia tejto potenciality v rozličných alternatívach.* Takéto uskutočnenie podmienené slobodou je však možné len v prípade potenciality človeka a vyšších bytostí, u ktorých potencialita má charakter bytostného rozvrhu (pozri IV/5). *Sloboda človeka je teda zo svojho základného ontologického pohľadu slobodou sebauskutočnenia tohto rozvrhu.* V tomto sebauskutočňovaní nachodíme ako prvotnú slobodu voľbu alternatív tohto sebauskutočnenia a ako druhotnú slobodu samotné toto sebauskutočňovanie. Vidíme, že ako intencionalita je základná zameranosť v rozvojovom a vývojovom sebauskutočňovaní človeka,²⁵ tak *sloboda vyjadruje zas základnú bytostnú nepodmienenosť tohto sebauskutočnenia, t. j. v zásade to, nakoľko je toto sebauskutočňovanie určované len samotným týmto človekom.** Ide vlastne o bližšie konkretizovanie modu bytostnej autonómnosti (pozri ďalej).

Ontologickým princípom aktuality sa zas vyjadruje to, že sloboda sebauskutočňovania človeka nie je neobmedzená, ale je limitovaná stavom aktuálneho ohraničenia človeka.

Z hľadiska modov bytia slobode zodpovedá kontingencia entít. *Émil Bourtroux* (1845 – 1921) upozornil z filozofov 20. storočia azda s najväčšou presvedčivosťou na to, že v základe každého limitovaného, či kontingentného bytia nie je nevyhnutnosť, ale sloboda. Zisťuje, že bytostná skutočnosť je vždy

bohatšia ako bytostná možnosť, teda táto skutočnosť nemôže byť iba výsledkom samotného kauzálneho pôsobenia. Z uvedeného vidno, že aktuálny stav entity nie je nevyhnutným dôsledkom jej bytostného rozvrhu, nie je jednoduchým kauzálnym uskutočnením možnosti, ale niečím viac, čo predpokladá slobodu. Každá kontingentná entita je podľa Boutrouxa aspoň *in nuce* slobodná, a to v konečnom dôsledku preto, lebo je výrazom svetového umu, večne tvorivej moci. Teda v prípade bytostne nižších entít ako človek úlohu slobodnej opcie medzi ontologickými alternatívami ich sebaoprekrôčenia nahrádza najvyššia Inteligencia. Stane sa tak vtedy, keď tieto entity sú v metastabilnom štádiu bytostnej otvorenosti voči podstatnej premene.

Mierou kontingencie entity je jej bytostná autonómia,²⁶ ktorú môžeme považovať aj za základnú bytostnú kvalitu tejto entity. Bytostná autonómnosť entity je však aj základom odôvodňujúcim jej slobodu. Čím má entita nižšiu bytostnú autonómnosť, tým väčšmi je jej jestovanie určované vonkajšími vzťahmi, čím však je táto jej autonómnosť vyššia, tým zjavnejšie táto entita sama určuje tieto vzťahy. Môžeme to vyjadriť aj tak, že entity s nižšou bytostnou autonómiou, ktoré sú dominantne určované vzťahmi zvonku, sú neslobodné. Sloboda začína v momente inverzie určovania vzťahom, keď príslušná entita s určitou bytostnou autonómnosťou už nie je primárne určovaná vzťahmi od iných entít, ale ona sama primárne určuje prostredníctvom vzťahov iné entity, ako aj seba samu. Toto slobodné určovanie touto entitou a jej vlastné sebaurčovanie, uskutočňované prostredníctvom vzťahov, má však vždy hranicu. Nato, aby táto entita mohla byť určená úplne, t. j. aby vôbec mohla jestvovať, musí byť určená aj iným ako je ona sama, t. j. entitami, ktoré sú jej bytostne rovné, ako aj entitami, ktoré túto entitu bytostne prevyšujú. Z nich zaujíma v tomto jej určovaní rozhodujúce postavenie Boh.

Tiež Louis Lavelle (1883 – 1951) chápe slobodu takto bytostne. Podľa neho koreň slobody je v schopnosti bytia zvoliť si seba samo. Človek sa v metafyzickej skúsenosti vlastne nachodí v duchovnej prítomnosti, v ktorej sa odovzdáva sebe samému.

Z naznačenej ontologickej analýzy vidno, že sloboda je základné sebaurčenie entity, z ktorého pochádza jej autonómna aktivita. Na to však, aby toto sebaurčenie bolo účinné, musí byť *dourčené* inými entitami rovnakej a vyššej bytostnej úrovne, predovšetkým však Bohom, a to prostredníctvom tak interentitatívnych, ako aj kreačno-evolučných koaktivít. Teda slobodu človeka nemôžeme vyložiť len z aktivity človeka a z koaktivít človeka s inými entitami

²⁴ *Metafyzika a ontológia*, cit. dielo, s. 254 – 257.

²⁵ *Teória poznania*, cit. dielo, s. 127–133.

²⁶ *Metafyzika a ontológia*, cit. dielo, s. 248.

a subjektmi, ale je k tomu nevyhnutná kreačno–evolučná, t.j. božsko–ľudská koaktivita, ako to bližšie uvedieme v podkapitole 3, najmä v odseku 3.2.²⁷

Sloboda človeka chápaná z tohto ontologického hľadiska je základnou podmienkou ontogenetickej evolúcie človeka, t. j. jeho pneumatického rastu cez dovŕšené experiencie a kognoscencie.²⁸ Bez tejto základnej slobody by sa totiž nemohla konštituovať nijaká kognoscencia a experiencia.

V tomistickej filozofii sa sloboda človeka neinterpretuje z podmienky bytia ale z ducha. Argumentuje sa v tom zmysle, že predsa duch je tým, ktorý sa sám určuje, a tak jeho poznávanie a konanie je dôsledkom jeho určenia zo seba samého. To je však ilúzia, lebo aj ľudský duch nie je určený zo seba, ale z bytia, ktoré mu patrí. Duch, či presnejšie pneuma je až výsledkom evolučnej ontogenézy človeka, je vyjadrením personálneho bytia človeka. Môžeme odvodiť slobodu aj z ducha (predtým z duchovnej duše), no toto odvodenie neumožňuje pochopiť základnú funkciu slobody, t. j. to, že *ona je aj pri základe utvárania bytia, a nie je len dôsledkom už existujúceho duchovného bytia. Inými slovami, slobodu nepostihujeme len v následnom, sekundárnom konaní v zmysle „operatio sequitur ab esse“ ale v primárnom konaní v zmysle „esse sequitur ab operatione“, keď tu pod „operatio“ rozumieme kreačno–evolučné koaktivity.* Teda v prvom rade ide o *ontotvornú slobodu*, a nie o *pneumatickú slobodu*, ktorá sa často zužuje len na slobodu ľudskej vôle.

V našom koncepte slobody človeka sa však dištancujeme aj od *Heideggerovho* chápania slobody: Sloboda nie je len bytostne určená, nie je len akousi možnosťou voľby rozličných alternatív v štruktúre bytia, ale je *podmienkou otvorenosti bytia, v ktorej bytie prekračuje seba samo v novom bytí.* Špecifickejšie to môžeme vyjadriť tak, že sloboda je podmienkou kreačno–evolučnej ontogenézy človeka. Nemá prvotný základ v bytí, ale v kreačno–evolučnej koaktivite, ktorá vedie k novému bytiu. Sloboda človeka je Božou inšpiráciou či výzvou pre človeka k jeho bytostnému preutváraníu.

²⁷ Bytostné určenie entity je vlastne jej ontologické kontinuovanie, ktoré v trvaní je stále uskutočňované Bohom ako poslednou inštanciou. No vzhľadom na bytostnú autonómnosť entity, táto entita uplatňuje svoje vlastné aktivity sebaotvrdzovania, ktoré nadobudnú plný ontologický rozmer, len keď vystupujú ako kreačno–evolučné koaktivity. Pozri bližšie: *Metafyzika a ontológia*, cit. dielo, s. 289–294.

²⁸ *Teória poznania*, cit. dielo, s. 156–160 a 181–184.

3. Sloboda človeka vo vzťahu k Božej slobode

V našom koncepte slobody sme už naznačili, že slobodu človeka nemožno zdarne tematizovať bez jej vzťahu k Božej slobode. Budeme sa tu venovať tejto problematike, a to najprv tak, že bližšie objasníme Božiu slobodu a potom jej vzťah k slobode človeka.

3.1 Problém povahy absolútnosti Božej slobody

a) Stav poznatkov

Ponajprv charakterizujeme *Božiu slobodu*: Boh je absolútne slobodný zvonku i zvnútra. Môže hocičo utvoriť, pokiaľ to nie je v rozpore s jeho dobrotou a láskou. Jeho sloboda má charakter absolútnej slobody voľby a nemožno ju interpretovať ako konanie z nevyhnutnosti Božej prirodzenosti. Boh nestvoril svet z nevedomého pudenia, ani nie z dajakého psychologického nátlaku, v zmysle ktorého by musel zvoliť len to najlepšie riešenie (*Leibniz*), ani nie z dajakého vnútorného ontologického konfliktu, s ktorým by sa musel cez stvorenstvo vyrovnáť (*Hegel*) a konečne ani nie z morálneho nátlaku, z toho, že by nevyhnutne musel milovať tvorov (*Rosmini*). Božia sloboda je iná ako ľudská sloboda a môžeme sa k nej priblížiť na základe ľudskej slobody iba cestou proporčionalnej analógie.²⁹ Tieto dve slobody sú si najbližšie v tom, že sú to slobody voľby medzi viacerými možnosťami. U Boha je však táto sloboda voľby absolútna, z nekonečných možností. Na druhej strane sloboda voľby u človeka je „širšia“ v tom, že sa uplatňuje aj vo voľbe medzi dobrým a zlým, zatiaľ čo u Boha len v rámci dobrého. Človek nevolí medzi rôznymi predmetmi, ale aj medzi rozličnými svojimi vôľovými aktami, ktoré uplatňuje. Boh naproti tomu môže voliť len medzi rozličnými predmetmi, lebo Jeho vôľa je jediný a nemenný Akt, identický s jeho Jestovaním. Ukážeme, že tieto obmedzenia v slobode voľby u Boha vlastne nie sú obmedzeniami, ale sú podstatným znakom Božej slobody. *Boh je absolútne slobodný. Táto jeho absolútna*

²⁹ Proporčionalna analógia sa zakladá na tom, že každý z dvoch alebo viacerých analogátov (nositeľov analógie) zahŕňa vzťah, ktorý je pre tieto analogáty sčasti zhodný a sčasti nezhdný. Ide teda o analogický vzťah dvoch vzťahov, čo sa vyjadruje slovom „proporčionalita“. Medzi Božou a človekovou slobodou je len tzv. *nevlastná proporčionalna analógia, lebo vzťah Boha k jeho slobode je podstatne iný ako vzťah človeka k jeho slobode. Túto inakosť vyjadrujeme tým, že Božia sloboda je absolútna a človekova sloboda relatívna.*

sloboda je podmienkou možnosti existencie slobody každej inej bytosti ako Boh, ktorej sloboda môže byť len relatívna.

Problém spočíva v tom, ako interpretovať túto absolútnu Božiu slobodu, resp. absolútnosť slobody Božej vôle.

Podľa **Tomáša Akvinského** Boh vo svojej absolútnej moci (*potentia absoluta*) môže vykonať všetko, čo je reálne možné a čo nenesie v sebe nijaký logický alebo ontologický rozpor. Teda Božia moc je v *abstraktnom zmysle* obmedzená tým, že sa nemôže dostať do rozporu so zákonmi bytia a vznikania, ktoré sú v plnosti obsiahnuté v Bohu. Preto Tomáš konkretizuje ďalej Božiu *potentia absoluta* ako *potentia ordinata*, t.j. *usporiadaná moc*. Lebo Boh môže konať „len“ všetko to, čo zodpovedá ním ustanovenému poriadku stvorenia a spásy. Takúto moc môže mať Boh však len vtedy, keď sú mu v absolútnej plnosti vlastné tie najuniverzálnejšie princípy, idey, normy a zákony, ktoré nahliaďa v sebe od večnosti ako také a ktoré pochádzajú z jeho poznania.

Viliam Occam (1280 – 1348) a ďalší *nominalisti* zastávali proti Tomášovi názor, že v Bohu nie sú obsiahnuté takéto univerzálne idey, ale len idey individuálna a konkrétna. Tieto idey Boh primárne nenazerá, ale spontánne vychádzajú z jeho vôle. To sa môže stať len vtedy, keď sú logicky a ontologicky možné a vzájomne si neodporujú. Týmto svojim nominalistickým a filozoficko-individualistickým chápaním sa dostal do popredia oproti umovému vôľový moment *potentia absoluta*.

Títo myslitelia spôsobili, že v dejinách novovekého myslenia sa postupne začal vytvárať nie už obraz Boha absolútne slobodného, *ale absolútne ľubovoľného až svojvoľného*. Dostalo sa to ž tak ďaleko, že v obraze Boha 15. a 16. storočia prevládal Boh absolútnej a ničím neobmedzenej moci, ktorou môže ľubovoľne disponovať bez ohľadu na ním ustanovené princípy, idey, normy a zákony. Tak napríklad Boh kalvinizmu môže človeka ľubovoľne vyvolať a zavrhnúť. A niekde tu treba hľadať filozofický základ Kalvínovho učenia o predestinácii.

Dôsledkom tohto nesprávneho chápania bolo, že sloboda Boha sa v osvietenstve preniesla na človeka a chápala sa ako jeho abstraktná sloboda, čiže vlastne ako svojvôľa.

F. W. J. von Schelling (1775 – 1854) v neskoršom období svojho myšlienkového vývinu sa pokúsil o novú interpretáciu slobody. Prešiel na voluntaristickú paradigmu a Absolútno chápal predovšetkým ako vôľu. Vznik a rozvoj sveta nemá podľa neho základ v diferenciacii vedomia Absolútna, ale v presadzovaní sa tejto vôle. Schelling zavádza do takto chápaného Absolútna rozdvojenie na temnú vôľu zla a svetlú vôľu dobra. Svetlá vôľa v Absolútne je podľa neho predovšetkým všetko obopínajúca univerzálna vôľa, ktorá je

nositeľkou a uskutočňovateľkou najvyššieho účelu a smeruje k jednotnému poriadku a harmónii. Naproti tomu slepá, iracionálna vôľa, je temná, neusporiadaná, roztrieštená, vidí len časti namiesto celku a sleduje svoje individuálne egoistické želania. V nižších prirodzenostiach ako sú ľudské, sú individuálne vôle ešte ovládané univerzálnou vôľou, napríklad v prírodných zákonoch. Len čo sa však človek vymanil z čisto prirodzeného stavu, začína mať aktívny podiel na uskutočňovaní temnej alebo svetlej vôle.

Vidíme, že v tomto chápaní je Božia sloboda determinovaná Božou vôľou, čiže nejde vlastne o slobodu, ale o tlak nevyhnutne sa uskutočňujúcej vôle Absolútna v zápase dobra a zla.

b) Naše riešenie

Vychádzame z toho, že najvlastnejším atribútom Boha je láska, presnejšie, že On sám je Láska. Teda Božia sloboda nemôže byť primárne slobodou Božej vôle (a to či už slobodou na základe Božieho poznania alebo nie), ani nie slobodou na základe nejakého iného atribútu Boha, ale jedine slobodou na základe Božej lásky, ktorá všetky atribúty Boha podmieňuje. *Božiu slobodu si teda môžeme najlepšie priblížiť ako slobodu Božej lásky.*

Základnou pohnútkou všetkého Božieho konania (dovnútra i navonok) je jeho láska, ktorou je aj absolútne určený. Mohlo by sa zdať, že vzhľadom k svojej láske Boh koná nevyhnutne, a teda nemôžeme hovoriť o jeho absolútnej slobode. No to by platilo len vtedy, keby Božia láska bola niečo iné, vyššie ako Boh sám. Ale sám Boh je Láska. *Táto Láska nie je len tým, čím je Boh absolútne určovaný, ale aj tým čím sa absolútne sebaurčuje, čiže čím je absolútne slobodný.*

Teda to, čím je Boh absolútne určovaný, je zároveň tým, čím sa absolútne sebaurčuje. V tejto identite absolútneho určovania a absolútneho sebaurčenia treba vidieť tajomstvo Božej slobody. Absolútna Božia sloboda chápaná skrze jeho Lásku umožňuje pochopiť Boha ako absolútnu moc i ako absolútnu odovzdanosť jeho stvorenstvu, osobitne stvoreným bytostiam. *Koreň Božej slobody teda načim hľadať v tomto kenotickom rozhodnutí Boha. Božiu slobodu preto nazývame aj kenotickou slobodou, ktorá nie je len slobodou pre druhé stvorené bytosti, ale chce byť aj uznaná týmito bytosťami vo svojej absolútnej slobode.*³⁰ Z uvedených dôvodov Boh umožnil, aby sa o jeho slobode rozhodlo aj na úrovniach stretnutí Boha a človeka.

³⁰ Východisko k tomu pozri: *Metafyzika a ontológia*, cit. dielo, s. 274 – 281.

3.2 Problém slobody človeka vo vzťahu k slobode iných bytostí, osobitne Boha

a) Stav poznatkov

Tento problém sa v dejinách myslenia nastoľuje v zúženejšej podobe, ako problém Božej prozreteľnosti a slobodnej ľudskej činnosti. Začnime najprv od tohto zúženého chápania.

Podľa *Aurelia Augustina* Božia prozreteľnosť sa prejavuje v tom, že Boh vedie každého človeka k cieľu, ktorý mu určil podľa jeho stvorenej prirodzenosti. Nemôže mu však zabrániť v tom, keď sa postaví proti tomuto jeho vedeniu. Božia *potestas ordinata* mu bráni narušiť stvorenú prirodzenosť tohto človeka. *Boëthius* pritom zdôrazňuje ten moment, že Boh poznáva z večnosti, ktorá je imaním Jeho nekonečného života. Jediným aktom objíma všetko trvanie a poznáva všetko stvorené, ako aj všetko to, čo môže stvoriť. No, čo takto poznáva a tým, že to poznáva, to ešte nerobí nevyhnutným, že sa to niekedy stane. Boh totiž jedným aktom, bez ohľadu na trvanie a čas, vidí všetko, a to nielen to, čo sa už stalo alebo sa stane, ale aj to, čo sa nikdy nestane, hoci by sa to mohlo stať. Tento jediný Boží pohľad z večnosti umožňuje podľa Boëthia chápať Božiu predvídavosť síce ako nemennú, všetko poznávaciu aktivitu, ktorá však neovplyvňuje beh vecí a umožňuje slobodne utkávať osudy ľudí.

Tieto riešenia boli všeobecné a neuspokojovali. To spôsobilo, že začiatkom novoveku sa opäť nastolil tento problém z univerzálnejšieho hľadiska, a to ako problém teologického determinizmu oproti teologickému indeterminizmu. Podľa teologického determinizmu človek (menovite jeho vôľa) nie je vlastne slobodný, aj keď má duchovnú dušu, preto, lebo je úplne určovaný Bohom, Božou vôľou. Veď čo je úplne určované Bohom, to nemôže byť nijako určované samo sebou, čiže nie je slobodné. Človek podľa tohto chápania *okkasionalistov* a *ontologistov* nie je vôbec bytostne autonómny, hoci je Bohom stvorený.

Okkasionalizmus mal základ jednak v mechanickom svetonázore a jednak v nesprávnom porozumení Božieho spolupôsobenia s ľudským (pozri mutakallimún v isláme). No bezprostredným dôvodom jeho vzniku boli ťažkosti kartezianizmu v chápaní vzťahu duše a tela, ktorý vlastne nebol reálnym vzťahom. Človek a ostatní tvorovia sa chápali ako podmienky božského pôsobenia (*N. Malebranche* 1638 – 1715) alebo len ako jeho pasívne nástroje (*A. Guelincx* 1625 – 1669).

Novovekí scholastici, ktorých myslenie sa ďalej rozvíjalo najmä v Španielsku a Taliansku, však tomuto determinizmu nepodľahli, ale všemožne obraňovali slobodu človeka aj oproti zvrchovanej a absolútnej Božej slobode.

Tak *Domingo Bañez* (1528 – 1604) bol za slobodu človeka, aj keď bol známy svojím radikálnym chápaním Božej všepríčinnosti, ktorá sa podľa neho nevzťahuje len na zapríčinenie vôbec (*praemotio physica*), ako všeobecne prijíma tomizmus, ale aj na fyzické predurčenie ľudského konania Bohom (*praedestinatio physica*), aby tak dal do súladu Božie predvídanie s Božou všemohúcnosťou. Podľa neho Boh dáva každému človeku schopnosť, aby sa mohol uskutočniť aj jeho slobodný akt vychádzajúci z celého jeho bytia. Týmto ho však nijako neukracuje v jeho slobode. Do Božieho plánu sú totiž podľa *Bañeza* zakalkulované cieľ i prostriedky. Boh pri spravovaní sveta si posluží aj sekundárnymi príčinami, čiže aj autonómnymi slobodnými príčinami človeka, lebo chce zapojiť všetky stvorené entity v ich aktivnom uplatňovaní sa do plánu stvorenia. Predvída všetko, takže nikdy nemôže ísť o náhodu. *Bañez* je týmto *Leibnizovým* predchodcom, lebo jeho *Boží plán je vlastne najširší možný harmonizujúci priestor, v ktorom sa môže uplatniť ľudská sloboda*.

Luis de Molina (1536 – 1600) zdôraznil oproti *bañezianizmu* úplnú autonómnosť ľudskej slobody. Konanie každého človeka je úplne autonómne, spontánne a slobodné a nevyžaduje ani Boží podnet a tým menej nie nejaké, hoc aj parciálne Božie predurčenie.

Boh spolupracuje s ľudským konaním len ako príčinný základ každého bytia, čiže v paralelnom spolupôsobení (*concursum simultaneum*). Podľa *Molinu* Boh pre každú eventualitu slobodného ľudského konania utvorí okolnosti a podmienky pre uskutočnenie tohto konania. Jeho spolupôsobenie, je pre každú eventualitu ľudského konania zabezpečená. Boh takýmto spôsobom cieľavedome poskytuje človeku osobitné sprostredkujúce vedenie, tzv. *sciencia media*, vďaka ktorému môže konať slobodne, ale – hoci si toho nie je väčšinou vedomý – vždy s Božím prispením. Takto podľa *Molinu* *simultánne* idú vedľa seba Božia a ľudská činnosť.

Roberto Bellarmino (1542 – 1621) a *Francisco Suárez* (1548 – 1617) vytvorili na tomto ideovom základe svoj koncept spolupôsobenia Božej a ľudskej činnosti, nazývaný *kongruizmus*. V prípade zhody individuálnych dispozícií človeka, okolností a Božej pomoci, koná človek slobodne a dostáva na to osobitnú milosť, tzv. *gratia congrua*; v prípade nezhody človek dostáva *gratia incongrua* a opäť môže konať do určitej miery slobodne. *Teda nech bude človek konať akokoľvek, Boh vždy svojou milosťou pripraví podmienky, v ktorých sa môže uskutočniť ľudská sloboda. No nie v rovnakej miere. Ak koná v súlade s Božím plánom, dostáva osobitnú milosť, aby mohol svoju slobodu uskutočniť plnšie; ak takto nekoná, Boh mu spoluvytvára aspoň také podmienky, aby mohol vôbec konať slobodne*.

V období humanizmu a reformácie sa tento problém presunul na problém základného postoja človeka – slobodného alebo neslobodného voči Bohu. Možno ho najlepšie demonštrovať na spore medzi *Erazmom Rotterdamským* (1466 – 1536) a *Martinom Lutherom* (1483 – 1546). *Erazmus* zdôrazňoval, že sloboda vôle je človeku daná na to, aby mohol konať dobro a tak dosiahnuť spásu. *Luther* naproti tomu učil, že ľudská vôľa nemôže ničím prispieť k spásu človeka, takže voči Bohu i k vlastnej spásu je úplne neslobodná. Takto *Luther* proti scholastickému *liberum arbitrium* postavil *servum arbitrium*.

b) Naše riešenie

V prípade teologického determinizmu okkasionalistov, ontologistov i leibniziánov sa vzťah Boh – človek chápal nesprávne ako v podstate empiricko-kauzálny vzťah. Významne tu spolupôsobila aj *mechanicistická paradigma*, v zmysle ktorej aj človek je súčasťou dokonale fungujúceho mechanizmu, v ktorom jeho sloboda je len subjektívna a nemôže mať plne objektívny význam. Aj v prípade molinizmu pôsobí tento spôsob myslenia, lebo podľa neho každému slobodnému rozhodovaniu človeka predchádza určenie podmienok a okolností zo strany Boha. Teda opäť dokonalý mechanizmus, v ktorom sa predvídajú všetky menšie alebo väčšie zlyhania človeka, aby sa tým len zachránila jeho sloboda. Veď v inom prípade by takýto človek nekonal morálne a tým zodpovedne. U Baneza však z inej strany, v samotnej prirodzenosti človeka je daný základ determinácie, ktorý čiastočne predurčuje slobodu človeka.

Novovekí scholastici až po scholastikov súčasnosti (pozri napríklad *Rahnerov* koncept) síce obhajovali nielen naturálny, ale aj teologický indeterminizmus človeka, no nedokázali ho uspokojuivo vysvetliť. Prekážalo im v tom najmä ich jednostranné chápanie všemohúceho Boha ako nositeľa suverénneho stvoriteľského Aktu. Nereflektovali, že tento Akt v dôsledku svojej kenotickosti sa môže prejavovať aj v kontingentnom svete svojou pluralitnou bytostnou aktivitou.³¹

V zmysle tohto konceptu Boh stále pôsobí aj vo vnútri autonómnych aktivít človeka³², ktoré sa bytostno-evolučne uplatňujú v experienciách a kognoscenciách.³³ Je to tzv. vnútorný komponent kreačno-evolučnej koaktivity

³¹ *Metafyzika a ontológia*, cit. dielo, s. 274 – 281.

³² Hlbokú intuíciu tohto spolupôsobenia, ktoré vlastne umožňuje ľudskú slobodu, mal už *Tomáš Akvinský*. Vidieť to dobre v tejto jeho pozoruhodnej vete: „*Morendo causas voluntarias, non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem*“ (Summa theologiae, Ia, Q. 83, a.1 ad 3).

³³ Pozri: *Teória poznania*, 1992, cit. dielo, s. 154 a nasl. a s. 181 a nasl.

človeka. Božská a ľudská aktivita sa nevyučujú, ale naopak, dopĺňujú, veď božská kreačno-evolučná aktivita je adaptovaná na evolučnú aktivitu človeka a tým uschopnená sa s ňou zjednotiť. Medzi týmito aktivitami nejde len o akési vonkajšie spolupôsobenie (*concursum simultaneum*), ale o vnútorné preniknutie jednej aktivity druhou, a tým o aktivitnú kompletizáciu a aktualizáciu pre danú úroveň. Táto koaktivita sa neuplatňuje len v zmysluplnom ľudskom konaní, ale aj v iných, vnútorných aktivitách človeka, ktoré nemusia mať charakter konania. Okrem toho tu pristupuje koaktivita Boha a človeka na úrovni, na ktorej si jej je už človek vedomý a pre ktorú sa nerozhoduje len vo vnútornej, ale aj vo vonkajšej slobode. Je to interkoaktivita, ktorá sa utvára tak, že Boh pristupuje oproti človeku v existenciálnom dialógu.

Keby sme chceli vysvetliť kreačno-evolučnú aktivitu za predpokladu samotného suverénneho Božieho aktu, nebolo by to možné, lebo absolútny Boží akt sa nijako nemohol spojiť s relatívnou aktivitou človeka. A teda, keby nevzniklo toto spojenie, nebola by ani možná sloboda človeka. Lebo absolútna sloboda Boha by zasahovala všade a neponechávala by nijaký priestor pre uplatnenie relatívnej slobody človeka. Medzi suverénnym aktom Boha a aktivitou človeka by bola úplná inkompatibilita, čo by viedlo len k dvom možnostiam:

— Buď Boží akt je úplne mimo vnútrosvetskej aktivity človeka, ktorý vďaka svojej úplnej autonómii môže uplatňovať svoju ničím nehatenú činnosť – a to je deizmus,

— alebo Boží akt úplne determinuje človeka – a to je teologický determinizmus.

Iba vďaka tomu, že Boží akt je aj aktom kenotickým, môže byť človek slobodný. Boh svojím stvorením človeku nielen dal jeho bytostnú autonómiu, ale mu aj umožnil, aby túto autonómiu vo svojej slobodnej aktivite, a najmä vo svojom slobodnom konaní mohol aj uskutočňovať. Z uvedeného vyplýva dôležitý poznatok, že sloboda človeka sa nemôže vymedziť len osebe, ale vždy aj vo vzťahu k Bohu, od ktorého človek bytostne pochádza. Základná sloboda sa teda uskutočňuje len v interakciách s aktivitnými vyjadreniami iných bytostí a takto sa stáva reálnou slobodou. V tejto vzájomnej interakcii je najzákladnejšie to, že každá takáto bytosť – ak má dosiahnuť svoju reálnu slobodu – musí ponechať možnosť, aby sa mohli uplatniť ostatné aktivitné vyjadrenia. Teda stať sa reálne slobodným vyžaduje ponechať druhých v slobode, a to Boha v jeho absolútnej slobode. Ak vedome potvrdzujeme zo svojej strany Boha v jeho absolútnej slobode, stávame sa reálne slobodnými.

Vidíme, že okrem reálnej slobody rezultujúcej zo stretnutia aktivitných vyjadrení osôb, vystupuje tu ešte bytostný predpoklad všetkej slobody. Tento predpoklad je vlastne jednou zo základných kvalít potenciality človeka,

jeho bytostného rozvrhnutia.³⁴ Z tohto bytostného základu človek za určitých podmienok „uvolňuje“ rozličné bytostné aktivity, a to vždy tak, že v každom takomto uvoľňovaní nie je určovaný ničím a nikým iným ako sám sebou. A to je jeho *primárna základná sloboda*. Podobne ako intencionalita, aj primárna sloboda je osobitou kvalitou bytostného rozvrhu človeka. Zatiaľ čo intencionalita je základnou podmienkou zmysluplného smerovania človeka v jeho aktivitách, primárna sloboda vyjadruje toľko, že uskutočňovanie tejto intencionality má základ vo fundamentálnom rozhodnutí človeka. To, že človek týmito svojimi aktivitami sa slobodne zharmonizuje s aktivitami iných subjektov a slobodne sa napojí na ne, je už jeho sekundárna, reálna sloboda.

V. Pôvod a konečné určenie človeka³⁵

1. Pôvod jednotlivého človeka

1.1 Náčrt problematiky a nastolenie problému

Vychádzame zo základnej otázky, ktorá je vari taká stará ako sám človek: Odkiaľ prichádza človek a kam ide? Pričom pod človekom rozumieme každého jednotlivého človeka i celý ľudský rod (ľudstvo). Vzhľadom na duševno–telesnú konštitúciu človeka sa spytovanie na pôvod vzťahuje na celého človeka, aj keď otázka môže najprv smerovať k ľudskej duši (duchu) alebo k ľudskému telu. Táto otázka predpokladá, že už vieme niečo o človeku z hľadiska jeho bytostnej, substanciálnej a relacionalnej konštitúcie, tak, ako sme to ukázali v predchádzajúcich kapitolách (kapitoly II. až IV).

Z kresťansky orientovanej ontológie, kozmológie a teodícey vieme, že realita ako celok i všetky jej jestvujúca sú stvorené, pritom v prvom priblížení odhliadame od toho, či boli stvorené priamo alebo sprostredkovane, primárne alebo sekundárne a pod. Krátko, pôvod všetkého stvorenstva i jeho ľubovoľných regiónov je u Boha –Stvoriteľa.

Špecifickosť nastoleného problému má základ v osobitosti stvoriteľského pôvodu človeka, t. j. v tom, či človek vzhľadom na svoj osobitý a bezprostredný pôvod od Boha nemá k Nemu ako k svojmu Stvoriteľovi *osobitý vzťah, a to vzťah bytostný, aktivitný, personálny a dialogický*. V rámci tohto problému sa vlastne pýtame, či každý jednotlivý človek v dejinách bol osobitne stvorený a vzhľadom na tento jeho jedinečný pôvod je aj vo svojom živote stále Bohom oslovovaný. Ak sa ukáže, že je to tak, pýtame sa ďalej, či pri tomto priamom stvorení človeka Bohom majú podstatnú úlohu aj stvorenské príčiny³⁶, oso-

³⁴ Pozri: *Metafyzika a ontológia*, cit. dielo, s. 254 –257.

³⁵ Základnú osnovu tejto kapitoly, využívajúc pritom najmä tomistický pohľad, sme prevzali z diela: BRUGGER, Walter: *Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*. München : Erich Wewel Verlag, 1986.

³⁶ Sú to príčiny, ktoré majú pôvod v autonómnej stvorenej realite, vo stvorenstve.

bitne príčiny vlastné ľudskému rodu, a ako si máme vysvetliť túto ich úlohu. Pritom všetko toto spytovanie je filozofické. Síce sa vzťahuje na človeka ako na celistvú bytosť, predsa osobitne sa zameriava na jeho podstatu a bytie, a len sekundárne na jeho telo a dušu.

Naše spytovanie presahuje spytovanie prírodnej, sociálnej a kultúrnej antropológie, hoci partikulárne otázky týchto vedných disciplín, ako aj odpovede, ku ktorým sa tieto vedné disciplíny zatiaľ dopracovali, zahŕňa. Nám však ide o filozofickú otázku osobitého a jedinečného pôvodu človeka, zvlášť jeho duše (ducha či bytia), s prihliadnutím na všetky skutočnosti pôvodu ľudského tela, a to tak pôvodu ľudského jedinca splodením, ako aj pôvodu človeka ako ľudského fyly evolúciou na základe zvieracej ríše.

Z metodologického hľadiska sa ukazuje ako výhodné položiť najprv otázku pôvodu človeka ako personálneho individua v dejinách a potom až otázku pôvodu ľudstva a ľudskej reality ako takej.

1.2 Hlavné náhľady v dejinách myslenia

Hneď od počiatku, najmä na úrovni filozofického myslenia, sa myslitelia zameriavali na pôvod duše človeka, chápanej väčšinou ako duchovná duša. Tým značne a priori zúžili problém a odchýlili sa od biblického chápania človeka.

a) Generacionizmus

Azda najstarší je náhľad, že duša je priamo plodená rodičmi, predovšetkým otcom. Pritom už v ranej kresťanskej tradícii vystupuje toto plodenie ako telesné alebo ako duchovné. Tak *Tertullianus* (160 – 240) sa domnieval, že nová duša je akýsi telový výhonok, pochádzajúci najmä zo semena otca. Tento jeho koncept sa nazýva *traducianizmus* (lat. *tradux* = potomok).

Cirkevní otcovia zastávali naproti tomu koncepciu duchovného plodenia, čo im umožňovalo filozoficky presvedčivejšie interpretovať prvotný hriech. *Augustinus* považoval tento náhľad len za pravdepodobný. V 14. storočí Armén *Mechitaric* učil, že duša syna pochádza z duše otca, a to podobne ako telo z tela alebo anjel z anjela. Teda, obrazne povedané, nové duchovné svetidlo pochádza z materského duchovného svetidla. *Antonio Rosmini-Serbatí* (1797 – 1855) bol stúpencom osobitého generacionizmu, ktorý Katolícka cirkev zavrhol ako bludný.

b) Tradičný kreacionizmus

Zastáva sa ním priama, bezprostredná kreácia duše každého človeka bez ploditeľskej účasti rodičov. Najprv je teda duchovná duša príslušného konkrétneho človeka stvorená Bohom a potom je spojená s embryom človeka v určitom štádiu jeho intrauterinného života. Duša bola teda stvorená tesne pred počatím, pri počatí alebo nejaký čas (ktorý sa nedá určiť) po ňom. Tieto názory zastávali prevažne tomistickí a novotomistickí filozofi, ako *Tomáš Akvinský*, ale aj dávno predtým Augustinus. Tradičný kreacionizmus mal v kresťanskom myslení vždy celý rad stúpenčov. V 5. storočí sa obhajuje aj v cirkevných dokumentoch a generacionizmus sa považuje za heretický. Od čias *Petra Lombarda* (okolo 1093 – 1160) a Tomáša Akvinského sa kreacionizmus prijímal vo všeobecnosti.

a) Modifikovaný kreacionizmus

Rozvíjajú ho v 20. storočí najmä transcendentálni novotomisti a teilhardisti, ako *Karl Rahner* (1904 – 1984), *Béla Weissmahr* (*1929), *László (Ladislaus) Boros* (1927 – 1981) a i. Podarilo sa im vysvetliť nedorozumenie, ktoré spôsobili tradiční kreacionisti, podľa ktorých Boh stvoril dušu za vylúčenia rodičov, t. j. bez ich akéhokoľvek spolupôsobenia. Teda podľa nich telo človeka splodené rodičmi (embryo) sa pričlenilo k ľudskej duši len akoby zvonku, bez vnútornej bytostnej súvislosti. Väčšina modifikovaných kreacionistov zastáva oproti tomu názor, že nielenže je tu podstatná a bytostná súvislosť, ale aj *priame stvorenské spolupôsobenie*. Zdôrazňujú, že Boh pôsobí vo svete iba vtedy, keď na tom, čo práve od neho kreačne pochádza, participujú aj príčiny stvorených entít, najmä tých, ktorých sa príslušné Božie kreačné pôsobenie bezprostredne dotýka. V inom prípade by totiž to, čo by bez účasti sveta pochádzalo od Boha, nemohlo vo svete jestvovať, ale by to jestvovalo mimo tohto sveta, čo je absurdné³⁷. Teda podľa modifikovaných kreacionistov bezprostrednosť kreácie človeka Bohom nevyklučuje prostredníctvom jeho utvárania plodením.

³⁷ Béla Weissmahr odôvodňuje nevyhnutnosť Božieho stvoriteľského spolupôsobenia cez stvorenské príčiny takto: „Keby Boh pôsobil vo svete bez prostredníctva stvorených, samostatne pôsobiacich vnútrosvetských príčin (toto prostredníctvo však nevyklučuje bezprostredný vzťah Boha k danému daniu), potom by bol v tomto prípade tiež vnútrosvetskou príčinou tohto diania, pretože by bol (podľa predpokladu) jedinou príčinou diania. Bol by na rovnakej úrovni ako ostatné svetské príčiny a už by teda nebol transcendentným Stvoriteľom neba a zeme.“ Pozri: Sudbrack, Joseph: Zázraky. In: Univerzum, 1994, č. 14, s. 3.

1.3 Objasnenie kľúčových pojmov a prehĺbenie problému

a) Vznikanie vo všeobecnosti

Vznikanie je prechodom jestvujúcna z jeho nebytia do bytia Božím kreačným pôsobením.

Keď sa toto vznikanie vzťahuje na svet ako na celistvosť všetkých kontigentných reálnych jestvujúcien, potom pri základe takejto premeny nemožno uvažovať nijaký jestvujúci subjekt tejto premeny. To, čo vzniká, sa uskutočňuje výhradne príčinnosťou Stvoriteľa, ktorý vo svojom kreačnom akte je identický so svojim Jestvovaním a pre kreáciu nepotrebuje okrem seba a možného sveta nič. Teda vzhľadom na vznik sveta ako celku možno kreáciu podľa *Tomáša Akvinského* charakterizovať ako utvorenie jestvujúcna v celej jeho substancii bez predpokladania akéhokoľvek iného subjektu premeny, t.j. tak, že subjekt všetkých (takýchto minulých, prítomných a budúcich) podstatných premien je obsiahnutý v prvej látke (*materia prima*) kreácie sveta. Táto prvá látka však nie je ničím, resp. ako relatívna ničota je iba možným subjektom premeny.

b) Vznikanie v už jestvujúcom svete

Dochádza k nemu vo vnútrosvetskej oblasti. Je teda vždy premenou na základe už vopred daného jestvujúceho subjektu, čiže medzi Stvoriteľa a ideu toho, čo sa má stvoriť, vstupuje ako nevyhnutná súčasť takéhoto stvorenia už niečo jestvujúce. Teda aj v tomto prípade vznikne niečo bytostne nové, no *nie z ničoho, ale na základe niečoho, čo nevyhnutne je subjektom tohto vznikania*. No na druhej strane vznik každého jestvujúcna vo svete predpokladá aspoň sprostredkovanú kreáciu, lebo každé takéto jestvujúcno vo svete je kontigentné, t. j. nejestvuje nevyhnutne od seba, ale od Boha. *Každému vnútrosvetskému vznikaniu teda je inherentná ako nevyhnutná podmienka tohto vznikania tak Božia ako aj vnútrosvetská účinná príčina.*³⁸

³⁸ Jacek Salij OP (*1942) vysvetľuje túto skutočnosť takto: „Boh nie je vzhľadom na svet čímsi vonkajším, veď je všadeprítomný v doslovnom zmysle... Je vzhľadom na svet transcendentne imanentný, utvára ho akosi zvnútra ako Všadeprítomný, t. j. ako ten, ktorý vždy je všade, ale zároveň absolútne prekračuje každé miesto i čas... Všadeprítomný je stálym prameňom existencie všetkého, čo existuje. Svet je skutočne autonómny, t. j. existuje a vyvíja sa podľa svojej prirodzenosti, ktorú dostal od Boha, ale deje sa to zároveň v priestore Božej stvoriteľskej moci, ktorá neustále dáva všetkému existenciu.“ Pozri: In: Salve, roč. 1., 1991, s. 23.

Prvotná Božia kreačná príčina nedáva veciam len bytie na spôsob ich jestvovania, ale aj im vlastné činnosti, uplatňované na spôsob ich jestvovania. Príčinou novovznikajúcich vecí nie je však len prvotná a základná Božia stvoriteľská príčina, ale aj celý komplex vnútrosvetských príčin, ktoré majú základ v relatívne autonómnom spôsobe jestvovania vecí, existujúcich už pred týmto vznikáním. Pritom pre vzťah týchto vnútrosvetských účinných príčin k vznikajúcemu novému účinku platí tzv. *zákon proporcionálnosti*. Podľa tohto zákona princíp uplatňujúci sa svojou činnosťou musí byť na tom istom alebo vyššom stupni bytia, akým je bytie vznikajúce v subjekte premeny. Podľa povahy premeny je táto proporcionálnosť rozličná. Je iná v prípade druhovej a iná v prípade individuálnej substanciálnej premeny. Z uvedeného vyplýva, že *len tie vnútrosvetské činnosti môžu mať podstatnú účasť na vznikaní, ktorých entity sú na rovnakej alebo vyššej bytostnej úrovni ako je bytostná úroveň práve vznikajúcej entity*.

c) Plodenie

Rozumieme pod ním kauzálny vznik individuálneho živočicha z páru živočíchov opačného pohlavia toho istého druhu. Teda plodený individuálny živočích je druho- rovný plodiacim individuálnym živočíchom. Cieľom plodenia je vždy konkrétny individuálny živočích so svojou substanciálnou individualitou. Prvotná látka (matéria) nie je plodením dotknutá, lebo ako neurčená potencia (možnosť) je spoločná tak plodiacim živočíchom ako plodenému živočíchovi. Substanciálna forma (v tomistickom zmysle) sa uplatňuje v plodení živočicha len nepriamo, a to nie vzhľadom na druh, ale vzhľadom na časopriestorovú štruktúru, v ktorej sa plodenie uskutočňuje a na základe ktorej sa aj ustanovuje individualita živočicha. K tejto individualite nevyhnutne patrí aj pôvod plodeného živočicha i plodiacich živočíchov. Keďže plodiaci a plodený živočích sú na tom istom stupni bytia, vyhovuje sa tým zákonu proporcionality.

1.4 Problém osobitnej kreácie každého človeka

S riešením nášho problému úzko súvisí problém, v ktorom štádiu a v ktorej podobe evolúcie je možný osobitný Boží kreačný zásah ako prvej príčiny, ktorá sa – aspoň z ľudského pohľadu – odlišuje od prvotnej príčiny kreácie sveta. *Walter Brugger* v súlade s kresťanskou filozofickou tradíciou dospieva k záveru, že k bezprostrednému kreačnému pôsobeniu dochádza v zásade

v dvoch prípadoch: Pri vznikaní nových stupňov či dimenzií bytia (kozmos, život, človek ako druh) a pri vznikaní jednotlivých osôb (anjelských duchovných bytostí, ale aj každého jednotlivého človeka).

a) Klasický prístup k problému

V prípade dimenzie kozmu a života, ako aj v prípade každého jednotlivého človeka, Boh zasahuje pri ich utváraní osobitným kreačným aktom, pričom tento akt sa uplatňuje bez ohľadu na dovtedajší priebeh evolúcie. *Takýmto spôsobom sa však neobjasňuje vnútorná spojitosť medzi kreačnou evolúciou, uskutočňujúcou sa vo vnútri týchto dimenzií, a kreáciou zakladajúcou tieto dimenzie.*

Tento prístup prevláda u väčšiny novotomistov a iných kresťanských filozofov, ktorí sa touto otázkou zaoberali.

b) Procesuálny prístup k problému

V zmysle tohto prístupu sa kreačná evolúcia uplatňuje v zásade kontinuálne v priebehu celých dejín stvorenia. Svet v každej svojej dimenzii a na každom stupni svojho vývoja je akýsi stvoriteľský pohyb, ktorému je imanentný Boh. Vznik vesmíru, života, prvých ľudí a každého jednotlivého človeka teda nie je dôsledkom jedinečného „stvoriteľského dotyku“ Boha.

Zatiaľ čo klasický prístup vedie k diskontinuitnému porozumeniu vzťahu evolúcie a stvorenia, v procesuálnom porozumení sa popiera akákoľvek diskontinuita medzi nimi, ako aj osobitosť a jedinečnosť Božieho stvoriteľského príspevku pri utvorení kozmu, života, prvých ľudí a každého jednotlivého človeka. Tieto dve prístupové cesty sa pokúša prekonať *Rahnerov* prístup, v ktorom už badať úsilie, dať do vnútorného súvisu kontinuitnosť kreačnej evolúcie s diskontinuitnosťou kreácie, uplatňovanej na úrovniach vzniku kozmu, života a človeka.

c) *Rahnerov* prístup k problému

Karl Rahner a jeho pokračovatelia hovoria v tejto súvislosti o *vlastnej sile seba prekročenia bytostného aktu*. Toto seba prekročenie má základ v tom, že stvorený substanciálny akt je splnomocnený na svoje prekročenie čistým, bytostným aktom, a to vždy ešte pred uplatnením stvoreného aktu cez bytie stvorenej entity. Z tejto entity (v zmysle zásady *agere sequitur ab esse*) vychádzajú jednak bytostný akt vlastný tejto entite a jednak bytostný akt, ktorým je táto entita prekračovaná. Stvorená entita totiž nie je ustanovená len do svojho

aktuálneho bytia, ale aj do svojej aktivity, vďaka ktorej je aj v zmene a môže sa stať aj subjektom evolúcie. Táto zmena entity nie je pasívna, určovaná zvonka, ale aj sama zo svojho bytostného základu prispieva k svojej premene. Z bytia vystupuje jej vlastná aktivita i aktivita prekračujúca túto vlastnú aktivitu. Pritom obidve aktivity určuje bytostná úroveň príslušnej entity. Inak sa táto aktivita prejavuje v neživých entitách, ktoré sú činné len v ich vzájomnom pôsobení a protipôsobení, inak v živých entitách, ktorých aktivita je navyše centrovaná na vlastné bytie, na ich zachovanie a reprodukciu, a konečne inak v ľuďoch, u ktorých sa už aktívne uplatňuje sabaprekračujúca aktivita v slobodnom prispení ľudskej osoby.

V takto porozumenom stvoriteľskom pôsobení vo svete *nie je potrebný predpoklad dajakého prídavného, osobitného Božieho aktu, ale vždy sa vychádza z jediného Božieho aktu*. Vo stvoriteľskom pôsobení vo svete nejde teda o akýsi korigujúci prídavok k prvotnej kreácii sveta ako celku, ale ide o dôsledok pôvodnej dynamiky, ktorá sa v dejinách stvorenia postupne uplatňuje skrze čoraz zjavnejšie a aktuálnejšie seba prekračujúce stvorenské akty, v najväčšej miere sa uplatňujúce u človeka.

Božie kreačné pôsobenie vo svete vychádza z jedného kreačného aktu, ktorý je totožný s aktom prvotnej kreácie sveta ako celku. Predsa však z nášho pohľadu sa táto „druhotná kreácia“ odlišuje od „prvotnej kreácie“ tým, že berie do svojich služieb aj stvorené príčiny, aby sa takto tvorili vnútrosvetské dispozície pre vznik nového, a to aj vtedy, keď tieto príčiny nie sú bytostne proporcionálne tomuto novému. Tak Boh síce bezprostredne kreačne pôsobí pri vzniku nového, no pôsobí aj sprostredkované pri utváraní vnútrosvetských dispozícií nevyhnutných pre vznik tohto nového (napríklad veľká korpuskularita a komplexita molekúl pri vzniku života). *Teda sprostredkovaným kreačným pôsobením (tzv. kreačnou evolúciou) sa utvárajú ontologické a štruktúrálné predpoklady pre uplatnenie bezprostredného kreačného pôsobenia a vďaka jeho výsledku (ktorým je nové, vyššie bytie) sa tieto štruktúry ako výsledok sprostredkovaného pôsobenia transformujú a integrujú na úroveň nového bytia*. Potom výsledkom takéhoto vznikania nie je len nové, vyššie bytie, ale je to aj toto bytie organicky začlenené do štruktúr sveta, čiže nová entita vo svete.

1.5 Riešenie problému osobitnej kreácie človeka podľa Waltera Bruggera

a) Náčrt riešenia

Každá individuálna ľudská duša má najmä vzhľadom na svoj nehmotný, duchovný a osobný spôsob jestvovania svoj pôvod v osobitnom a jedinečnom kreačnom Božom pôsobení. To však znamená, že:

- nie je stvorená Bohom len ako súčasť celého sveta, ani nie len ako súčasť ľudského rodu,
- nie je stvorená Bohom len vzhľadom na stvorenie duší prvých ľudí,
- ale je *ním stvorená bezprostredne, osobitne a jedinečne*, lebo ako osoba pochádza priamo od Boha osobitnou kreáciou, a teda ako osoba pri svojom vznikaní a vo svojom bytí nie je splodená, ani nie utvorená na základe podkladu nejakou stvorenou bytosťou, *ale je priamo vnesená do antropoidného substrátu utvoreného plodiacimi rodičmi*.

b) Zdôvodnenie

Také premeny vo svete, pre ktoré nie je v zmysle zákona proporcionality nijaká dostačujúca účinná príčina, sa uskutočňujú bezprostredným Božím kreačným aktom. Týmto prípadom premeny vo svete je aj vznik každej individuálnej a personálnej duše človeka. Teda každá ľudská duša bezprostredne pochádza od Boha, čiže Ním je priamo stvorená.

Na prvý pohľad pri plodení nového človeka rodičmi, ktorý rovnako majú dušu ako tento nový človek, sa vyhovuje zákonu proporcionálnosti príčin. V skutočnosti to tak nie je, lebo duša, t.j. to, čo činí človeka človekom (odhliadneme tu od telovosti), konkrétne *osoba človeka, nie je proporcionálna nijakej konečnej príčine*. Teda rovnaký stupeň bytia účinnej príčiny ako je stupeň bytia účinku, nie je dostatočným dôvodom pre vznik duše, *lebo rodičia ako konečné príčiny sú v zásadnej „ontologickej slabosti“ vzhľadom na personálny charakter novej duše*. Preto sa tu nevyhnutne vyžaduje nekonečná Božia príčina. Inými slovami, rodičia a deti patria biologicky ako individuá do toho istého druhu, no ako osoby prekračujú tento a každý možný druh a vyznačujú sa osobným vzťahom k Bohu, prekračujúcim každé stvorené bytie. V dôsledku toho nie sú len časťami sveta a nie sú určované len zákonmi sveta. Táto bezprostrednosť vzťahu duše človeka k Bohu sa prejavuje v dynamike jeho intelektu a vôle. Nekonečný formálny objekt týchto mohutností duše dovedčuje smerovanie ich činností k substituujúcemu bytiu a hodnote. Vzhľadom na tento cieľ i tieto mohutnosti majú svoj základ v subsistentnej duši.

Možno argumentovať aj tak, že čokoľvek sa stáva, stáva sa na spôsob, ktorý zodpovedá svojmu bytiu, keďže stávanie je cesta k bytiu stávajúceho. Osoba svojím vzťahom transcenduje každý región reality a smeruje k Bohu. Jej vzťah k svetu je konštituovaný vzťahom k Bohu. Táto zásadná *relacionálna transcendentálnosť* osoby ukazuje na to, že osoba každého človeka pochádza priamo od Boha. A práve v tom spočíva jej dôstojnosť. Z božského pôvodu osoby človeka vyplýva, že osoba nebola utvorená v prvom rade ako nejaký prostriedok pre dosiahnutie nejakého účelu, aleje sama pre seba hlavným účelom.

Ďalší dôvod v prospech priameho stvorenia duše každého človeka Bohom vyplýva z povahy vzťahu duše ako substanciálnej formy k látke. Síce sa k nej podstatne vzťahuje, no sama sa vo svojom bytí určuje a teda nezávisí od látky v nijakej jej modifikácii. K takýmto modifikáciám látky dochádza pri operáciách plodenia, ktoré však nemôžu ovplyvniť svojbytnosť duchovnej duše a tým skôr nemôžu spolupôsobiť pri jej vzniku.

Z uvedených argumentov vidno, že *Brugger* sa ani vo svojej verzii modifikovaného kreačianizmu neoslobodil od dualizmu duše a tela. Telo svojou látkovosťou síce spolupôsobí pri utváraní človeka, nespôsobí však pri utváraní duchovnej duše. Môžeme to pretlmočiť do modernejšej terminológie takto: Duša môže byť len produktom Božej kreácie a v nijakom zmysle (teda ani v kreačno-evolučnom!) nemôže byť produktom evolúcie.

1.6 Náš náčrt riešenia problému vzniku každého človeka (okrem prvých ľudí)

Riešenie sa opiera o riešenie problému vzniku prvých ľudí, ktoré sme z metodických dôvodov presunuli až do odseku 2.6.

a) Utvorenie každého človeka okrem utvorenia prvých ľudí predpokladá existenciu dimenzie ľudskej reality, ako aj existenciu prvých ľudí v rámci tejto dimenzie. Pre toto utvorenie je určujúcou kreačnoevolučnou aktivitou adaptovaná na dimenziu ľudskej reality nazývaná *humánnou kreačnoevolučnou aktivitou*. Táto aktivita však neostáva sama, ale vstupuje do tých medziľudských vzťahov a do aktivít tých ľudí, v ktorých sa odhalilo ich bytie a prejavila sa ich personálnosť. Tu všade pôsobí *evolučná aktivita ľudí*, s ktorou sa spája humánnou kreačnoevolučnou aktivita, vytvárajúc tak *humánnu kreačno-evolučnú koaktivitu*.³⁹

³⁹ *Metafyzika a ontológia*, cit. dielo, s. 289 – 294.

b) Najzákladnejšou a najvšeobecnejšou *evolučnou aktivitou človeka* je jeho sexická aktivita. Veď každá aktivita človeka, vedome alebo nevedome smeruje k druhému človeku opačného pohlavia, anticipujúc tak ako konečný smer tohto smerovania pohlavné rozmnožovanie.

Vo vzťahoch muž–žena sa v evolučnej aktivite človeka zvyrazňuje moment sexickej aktivity a v určitom vývinovom štádiu tohto vzťahu sa utvorí *mužsko–ženská evolučná koaktivita*, ktorej zodpovedá špecifický biologicko–psychicko–antropologický vzťah medzi mužom a ženou. Keď sa v rámci tohto vzťahu splní rad predpokladov, dôjde k oplodneniu a k vzniku embrya, ktoré je bázou nového človeka.

c) Zatiaľ čo mužsko–ženská evolučná koaktivita môže byť (ale nemusí byť, keď je nesená experienciou lásky!) uzavretá pred utvorením mužsko–ženskej kreačno–evolučnej koaktivity, *nie je to tak v prípade embrya, ktoré ako nový subjekt spontánne uplatňuje svoju evolučnú aktivitu otvárajúcu sa humánnej kreačnoevolučnej aktivite a zjednotí sa s ňou*. Utvorí sa tak kreačno–evolučná koaktivita embrya, ktorá je hybnou silou ďalšej evolučnej premeny.

d) V ďalšej fáze *kreačno–evolučná koaktivita embrya* smeruje oproti všetkým kreačno–evolučným humánnym koaktivitám, a to najmä oproti koaktivitám tých ľudí, ktorí majú k tomuto embryu najbližšie. Zjednotením týchto koaktivít sa utvorí *humánno–dimenzionálno–embryonálna kreačno–evolučná koaktivita*. Touto koaktivitou sa príslušné embryo dostane do takého štádia evolúcie, *že už môže byť antropoidným substrátom, na ktorom podstatne participuje Boží kreačný akt, a to prostredníctvom koincidencie „kreačnosti“ kreačnoevolučnej aktivity a „kreačnosti“ dimenzionálno–embryonálnej kreačnoevolučnej koaktivity* (pozri 2.6). Touto osobitou (nie však osobitnou!) kreáciou sa utvorí ľudský bytostný základ embrya, čím sa zároveň toto embryo stane ľudským. Tento bytostný základ má charakter personálno–bytostného rozvrhnutia nového konkrétneho človeka. *Pritom utvorenie embrya plodením a kreačné utvorenie ľudského embrya nemožno oddeľovať – ide o jednu, nerozdielnu udalosť kreačného utvorenia konkrétneho človeka.*

Evolučná aktivita embrya je totiž na iniciálnej úrovni spontánnosti života niečím podobným ako je nesvojmocná aktivita zrelého človeka, s ktorou je človek schopný uvedomele vstúpiť do koaktivity s humánnou kreačnoevolučnou aktivitou.

2. Pôvod prvých ľudí a pôvod ľudského rodu

2.1 Formulovanie problému

V novotomistickej filozofii sa tento problém zužuje na pôvod prvotnej duchovnej duše a na pôvod tela človeka zo živočíšnej ríše. Ostaneme najprv pri novotomistickom formulovaní a riešení problému tak, ako ho podáva *W. Brugger*.

Ak sme prijali tézu, že každá duša človeka vzhľadom na svoju personálnosť je priamo stvorená Bohom, musia mať takéto pôvod aj duše prvých ľudí, a to bez ohľadu na evolučnú alebo neevolučnú teóriu vzniku človeka. Väčšina aj novotomistických autorov sa prikláňa k evolučnej interpretácii ich vzniku, z čoho im vyvstal neľahký problém, ako zjednotiť evolučný vznik prvých ľudí s priamym stvorením ich duší Bohom. Takýmto chápaním sa problém otvára širšiemu základu živočíšnej ríše. Veď tie cicavce, ktoré splodili prvého človeka neboli ešte ľuďmi, t. j. boli ešte bez duchovnej duše. Patrili teda nižšiemu bytiu, preto *kreácia prvého človeka Bohom nebola nevyhnutná len z hľadiska utvorenia duchovnej duše, ale aj z hľadiska utvorenia vyššieho, ľudského stupňa bytia*. Z uvedeného dôvodu možno o kreácii duší prvých ľudí hovoriť len v horizonte kreácie ľudského bytia, alebo – ako hovoríme my – dimenzie ľudskej reality.

2.2 Riešenie problému v kontexte vedeckej antropológie⁴⁰ a filozofie prírody

Keďže človek má zjavne aj živočíšny pôvod, nemožno zo skúmania jeho pôvodu vylúčiť aj prístupy vedeckej antropológie. Treba mať však pritom na zreteli podstatný rozdiel medzi prírodovedným a vôbec vedeckým a filozoficko–prírodným spytovaním, ako aj rozdielnosť metód vedeckej a filozofickej antropológie. *Vedecko–antropologický prístup* sa orientuje na zistenie faktov, ktoré skúmané v ich kauzálnej a časovej súvislosti, zameriava na vznikanie nových foriem a štruktúr z menej komplexných úrovní, a tým na zisťovanie povahy a miery diskontinuity na báze kontinuity evolúcie. *Filozoficko–prírodný prístup* sa naproti tomu upriamuje na samotné podmienky možnosti tohto evolučného utvárania so zreteľom na bytie. Teda, zatiaľ čo v prípade vedeckej

⁴⁰ Do vedeckej antropológie zahŕňame fyzickú antropológiu, ako aj sociálnu a kultúrnu antropológiu.

antropológie ide o nájdenie a skúmanie príčin, ktoré sú opäť faktami, v prípade filozofickej antropológie, opierajúcej sa najmä o ontológiu a o filozofiu prírody, ide o objavenie a porozumenie princípov bytia. Tieto princípy už nie sú pozorovateľné fakty, no napriek tomu ich nemožno negovať, lebo logickým dôsledkom toho by bola aj negácia zjavných faktov.

Z tohto skúmania vyplýva, že vznik hlavných stupňov evolúcie predpokladá popri nevyhnutnosti prípravnej účasti stvorených príčin osobitné Božie pôsobenie, ktoré sme vyložili v odsekoch 1. 3 a 1. 4.

2.3 Nevyhnutnosť priamej Božej kreácie pri vzniku prvých ľudí⁴¹

Duše prvých ľudí rovnako ako duše ostatných, po nich nasledujúcich ľudí, pri plodení vyžadovali priamu Božiu kreáciu, no s rozdielnym uplatňovaním tejto kreácie vzhľadom na telový základ.

Telo prvých ľudí bolo už pri ich počatí formálne ľudským telom, t. j. telom určeným a informovaným z duchovnej ľudskej duše. Ale toto telo malo v pohlavných bunkách rodičov predľudské štádium, ktoré možno nazvať „ľudským“ iba v analogickom zmysle, vzhľadom na to, že vo svojej štruktúre bol v ňom už anticipovaný ľudský somatický základ. Pohlavné bunky rodičov prvých ľudí (ktorí ešte nie sú ľuďmi) sú bunkami, ktorým je už vlastná genómová štruktúra plodeného ľudského tela. Sú takto telovým príspevkom k utvoreniu prvého ľudského individua, a to príspevkom nevyhnutným, bez ktorého by kreácia duše pre tento substrát nebola vôbec možná. Treba si dôkladne uvedomiť, že duchovná duša prvého človeka bola stvorená Bohom vzhľadom na tento „telový produkt“ rodičov prvých ľudí. A práve uplatnením sa duše vzhľadom na tento telový základ získava človek svoju individuálnosť; nie však svoju personálnosť, lebo túto dostáva stvorením priamo od Boha.

2.4 Nový stupeň evolúcie pri utvorení prvých ľudí

Pri utvorení prvých ľudí pomocou rodičov, ktorí nie sú ešte ľuďmi, ide zároveň o nový stupeň evolúcie, ktorý vyžaduje osobitnú Božiu kreáciu. Povedané vedecko–antropologicky, ide o transformáciu z nižšieho druhu na vyšší, o spolupôsobenie stvorených príčin nižšieho bytostného stupňa, ako je

⁴¹ I tu vyjdeme z aristotelovsko–tomistickej antropológie duše a tela a potom prejdeme k nášmu chápaniu

bytostný stupeň nového organizmu. V tomto prípade zákon proporciálnosti účinných príčin nevyhnutne vyžaduje osobitnú kreáciu, a to aj v prípade, keby sme nepredpokladali osobitné kreačné utvorenie každej duše človeka.

Kreačnému utvoreniu ľudského druhu spolu s kreačným utvorením prvých ľudí zodpovedá ako najpravdepodobnejšia *hypotéza monogenizmu*. Tak francúzsky antropológ *Jérôme Le Jeune* považuje za absolútne isté, že všetci ľudia majú pôvod v jednej, pomerne malej skupine predľudí, ktorí žili na jednej lokalite. Monogenistický pôvod sa dnes prijíma aj v prípade šimpanza, orangutána a gorily. Podľa Le Jeuna už pomerne jednoduchá matematická analýza ukazuje, že štatisticky je úplne nemožné, aby sa prví ľudia objavili nezávisle na viacerých miestach a v rozličných obdobiach takým spôsobom, žeby mali rovnakú štruktúru chromozómov. Le Jeune sa zaoberal aj možnosťou vzniku jediného prvého ľudského páru ako jednovaječných dvojčiat.

2.5 Doplňujúce problémy

a) „*Eductio e potentia materiae*“

V spojitosti s otázkou vzniku duše a s otázkou kauzality vnútrosvetských pochodov vznikania sa často poukazuje na scholastickú axiómu: „*Forma educitur e potentia materiae*“, t. j. „Forma sa vyvodzuje z potencie látky“. Ako chápať túto axiómu? Každá forma na svete, vrátane substanciálnej formy človeka, je limitovanou formou. V dôsledku toho je jej vlastná určitá nedostatkovosť, ktorá však nesie v sebe vnútorný predpoklad (*exigenciu*) vzniku novej, vyššej formy. Z takto chápaného „vyvodenia“ (*eductio*) novej formy vyplýva, že vznikajúca nová forma svojou prirodzenosťou, bytím a vznikáním, závisí od látky. Vznik substanciálnej formy – duchovnej duše však nemožno chápať na základe tejto axiomy. Táto axióma sa totiž vzťahuje len na evolučné premeny vo vnútri sveta, alebo širšie, vo vnútri jednotlivých dimenzií stvorenej reality.

Pre vysvetlenie evolučných premien vyššieho poriadku táto axióma nestačí, lebo sa ňou vyjadruje len to, že každá kauzálna premena v tele nezávisí len od kvality účinnej príčiny, ale aj od kvality premieňajúceho sa tela. Aké však majú byť tieto kvality, o tom táto axióma nehovorí.

b) *Preexistencia a stahovanie duší*

Ako je známe, preexistenciu duší hlásali mnohí filozofi, ako *Platón*, *Plotinos*, *Origenes* (185 – 254) a i. Podľa Origena duša bola vyhnaná a vovedená do tela

z trestu za prvotný hriech. Podľa staroindického chápania duše oduševňujú telá podľa ich zásluh (alebo ich nedostatku) v predchádzajúcom živote. Až napokon sa životom v ľudskom tele natoľko zdokonalia, že sa konečne vymania z kolobehu života (*samsāra*) a zjednotia sa s Absolútnom. K tomuto učeniu sa prikláňajú tiež názory väčšiny teosofov i antroposofov, napríklad *Rudolfa Steinera* (1861 – 1925).

Dôkazy preexistencie či sťahovania duší sú málo hodnoverné, protirečivé. Priame osobné svedectvá sú zriedkavé a môžu sa vysvetliť aj z parapsychologického hľadiska. V prípade svedectiev sprostredkovaných druhými spravidla chýba možnosť kontroly.

Proti náukám o preexistencii a sťahovaní duší stojí presvedčivé učenie o jednote duševného a mravného vývinu človeka. Ontogenéza človeka ukazuje, že človek vo svojich počiatkoch nemá vopred danú vyhradenú individualitu a personálnosť. Nachodí sa v ňom nanajvýš *in initio*. Rozum a pamäť sú odkázané na prijímanie obsahov z vonkajšieho sveta. Nijaký človek neprináša so sebou od svojho narodenia informácie o predchádzajúcich generáciách.

Výhľad človeka na budúce zdokonaľovanie svojho života v inom tele by mu prekážal v tom, aby sa mohol už v tomto svojom živote vážne a mravne záväzne rozhodnúť.

c) Okamih vzniku duše

O takomto okamihu či „časovom bode“ má zmysel hovoriť len vtedy, keď duša je vnútorne, ontologicko-štruktúrne vzťahovaná na jej telo. Teda problém treba formulovať tak, kedy vznikne špecificky ľudské telo z predchádzajúceho tela? Kedy sa stane našim telom, domovom nášho „ja“?

Stredovekí filozofi vzhľadom na svoje slabé a povrchné poznatky o ontogenéze človeka tvrdili, že duša človeka sa utvárala v troch stupňoch, a to ako duša vitálna, zmyslová a rozumová. Až pri vzniku rozumovej duše priamo kreačne pôsobil Boh. Domnievali sa, že túto rozumovú či duchovnú dušu dostávajú chlapci po štyridsiatich a dievčatá po osemdesiatich dňoch embryonálneho vývinu.

Na základe súčasných vedomostí o embryonálnom vývine možno povedať, že takáto predstava stupňovitého vznikania duše človeka nemá nijaký prírodovedný ani ontologický podklad. Už od prvej chvíle oplodnenia vajíčka, celá genómová štruktúra zygoty jednoznačne poukazuje na kompletne ľudské telo ako na aktívne médium ľudskej duše. Aj keď každá bunka embrya (i narodeného človeka), ktorá vznikne opakovaným delením zygoty, je totipotentná, t. j. vlastní genetickú informáciu pre celé ľudské telo, no z týchto

informácií je účinná iba tá časť, ktorá zodpovedá funkcii tejto bunky v rámci celku, kým ostatné informácie sa neprejavujú.

Formálne rozumová duchovná duša je zároveň virtuálne vitálna a virtuálne zmyslová. Duša zakladá cez túto svoju virtuálnu vegetatívnu vegetatívny život človeka, ku ktorého funkcii patrí predovšetkým pretváranie tela v ontogenéze – od počiatku až do konca života. Obdobne duša zakladá cez svoju virtuálnu zmyslovosť zmyslový život človeka.

Teda je len jediná, naraz kreačne utvorená duša človeka. Jej počiatok je osobitným Božím stvorením, a tým je aj počiatkom ľudskej osoby. Je časovo identický so zjednotením pohlavných buniek pri oplodnení a v nijakom prípade ho nemožno odsunúť na neskoršie.⁴²

d) Vznik individuálnosti a personálnosti človeka

Boh v momente oplodnenia vajíčka stvoril dušu, pričom zásadne pri stvorení prihliadal na individuálne osobitosti nového tela človeka. Toto telo spolu so svojou individuálnou osobitosťou preberá na základe zákonov dedičnosti aj určité osobitosti svojich rodičov a predkov. Teda z „vonkajšieho“ celostného pohľadu nebola splodená len časť človeka, ale celý človek. Ako však nový človek nie je len dieťaťom matky alebo len otca, tak nie je len dieťaťom svojich rodičov, ale predovšetkým dieťaťom Boha, ktorý mu stvoriteľský daroval jeho osobu.

2.6 Náš náčrt riešenia problému vzniku prvých ľudí, ako aj vzniku dimenzie ľudskej reality

Naše riešenie vychádza z dvoch téz, ktoré sme už rozviedli vyššie. Po prvé: Prví ľudia i ľudský rod ako taký sa nemohli utvoriť na základe pôsobenia samotných vnútrosvetských príčin, a to ani v tom prípade, keby sme predpokladali akési prvopočiatkové stvoriteľské naprogramovanie týchto príčin. Takýto predpoklad je absurdný, lebo nijaká vnútrosvetská príčina nemôže mať ako svoj účinok entitu, ktorá by bola na bytostne vyššom stupni, ako je bytostný stupeň vnútrosvetskej príčiny, resp. komplexu príčin (pozri zákon

⁴² Jacek Salij (pozri tiež poznámku na s. 98) to vysvetľuje takto: „Božia stvoriteľská moc pôsobí vo vnútri toho, čo je zárodkom ľudského tela. V určitom momente sa objavuje nový človek. A nie je ani chvíľu, kedy by duša existovala pred vznikom tela, alebo telo čakalo na príchod duše. Boh kreačne utvoril ľudskú dušu nie kdesi mimo sveta, ale ako Všadeprítomný, ktorý je predsa aj vo vnútri biologických procesov, prejavujúcich vznik ľudského tela.“ In: *Salve*, roč. 2, 1991, č. 3, s. 23.

ontologickej proporcionality účinných príčin). Po druhé: Prví ľudia (ani nijaká iná entita stvorenia) nemohli byť utvorení dajakým osobitným Božím stvoriteľským aktom, či takými to aktami, a to z toho dôvodu, že *Boží stvoriteľský akt je len jeden a nedeliteľný*. Teda na vzniku prvých ľudí sa podstatne podieľa ten istý Boží kreačný akt, aký sa podieľa na vzniku života, vesmíru a pod.

Napriek tomu, že tento božský Akt je jeden, pôsobiaci z večnosti a obojnajúci všetko trvanie, intencionálne sa vejavovite rozoviera na nekonečné množstvo kreačných aktivít pre stvorenie. Tieto aktivity, nazývané aj evolučnokreačné, sa v každom štádiu evolúcie stvorenej reality inkarnujú do nej a spájajú sa s vnútrorealitynými evolučnými aktivitami na vždy osobité kreačno-evolučné koaktivity, jestvujúce na spôsob jestvovania toho ktorého štádia reality (pozri cit. dielo, s. 280 – 282). Tieto kreačno-evolučné koaktivity určujú bytostný a informačný základ vzostupnej dynamiky reality. Samé však nie sú stvoriteľské, ale len pripravujú realitu k tomu, aby sa jej v príslušnom štádiu evolúcie mohol „dotknúť“ Boží kreačný akt, t. j. aby mohlo dôjsť ku kreačcii. *Volne povedané, „vynášajú“ realitu v jej konkrétnom štádiu evolúcie na vrchol, v ktorom sa už môže uplatniť Božia kreačia. Toto „vynášanie“ treba chápať ako cielavedomé utváranie bytostných, bytnostných a štrukturálnych podmienok v tejto realite pre kreačný akt.*

Z hľadiska našej kreačno-evolučnej teórie (Cit. dielo, s. 282 – 310) môžeme to vyjadriť aj tak, že v každom štádiu evolúcie reality sa v kreačno-evolučnej koaktivite zodpovedajúcej tomuto štádiu *postupne zvyrazňuje „kreačnosť“, až v určitom kritickom bode sa táto oddelí z kreačno-evolučnej koaktivity a koinciduje s kreačným aktom*. V tomto kritickom bode, ktorý je zároveň bodom koincidencie, je príslušná realita pripravená, aby mohlo dôjsť ku kreačcii prihliadajúcej na spôsob jej jestvovania. Tento bod koincidencie je vlastne bodom podstatnej participácie kreačného aktu na utvorení nového bytia, novej entity. Teda môžeme povedať, že *realita sa vyvíja vďaka postupným podstatným participáciám toho istého kreačného Aktu na všetkých štádiách evolúcie dovršených na kreačciu. Túto participáciu kreačného aktu vždy umožňuje príslušná aktuálne oddelená kreačná aktivita, ktorá emergovala z reality.*

Zo stupňovitej ontologickej výstavby stvorenej reality vyplýva, že aj kreačno-evolučné utváranie reality má rozličné stupne.

V citovanom diele (s. 310) sme ukázali, že v utváraní reality môžeme predpokladať desať takýchto stupňov, a v rámci nich tri ešte výraznejšie a relatívne samostatnejšie stupne, tzv. dimenzie reality. Z tohto hľadiska rozdelujeme kreačnú evolúciu na:

— intragraduálnu, t. j. prechod v rámci týchto stupňov,

— transgraduálnu, t. j. prechod z nižšieho stupňa na vyšší stupeň a

— transdimenzionálnu, t. j. prechod z nižšej dimenzie reality na vyššiu.

V prvom i druhom prípade má kreačný vznik stupňa alebo dimenzie za následok kreačné utvorenie všetkých prvkov týchto regiónov reality. V treťom prípade kreačné utvorenie entity tejto dimenzie síce predpokladá kreačné utvorenie celej tejto dimenzie, no jej kreačia nevedie *ipso facto* ku kreačcii ktorejkoľvek entity tejto dimenzie, ale nevyhnutne vyžaduje podstatnú participáciu kreačného aktu na utvorení tejto entity. Tak napríklad pri transdimenzionálnej kreačnej evolúcii z dimenzie kozmickej reality do dimenzie ľudskej reality sa podstatnou participáciou kreačného aktu utvárajú prví ľudia a spolu s nimi sa utvára v germináčnom štádiu dimenzia ľudskej reality.

Teda riešenie problému utvorenia prvých ľudí je vlastne riešením problému transdimenzionálnej kreačnej evolúcie, menovite z dimenzie kozmickej reality do dimenzie ľudskej reality. Základ pre riešenie tohto problému vidíme v tom, že podstatnou participáciou kreačného aktu na kreačne preutvoriteľnom substráte hominidov (tu rozumieme pod hominidmi blízkych alebo bezprostredných predkov prvých ľudí) vznikajú nielen jednotliví prví ľudia, ale aj dimenzia ľudskej reality, ktorá sa týmito prvými ľuďmi vlastne zakladá.

Ako sa to stalo? V našom citovanom diele (s. 306 – 307) sme sa už stručne zmienili o tom, že proces hominizácie bol iniciovaný osobitou *entelechiálnou kreačno-evolučnou koaktivitou*, ktorá sa v hominidoch prejavuje ako vnútorný psychický tlak. Bol to predovšetkým tento vnútorný tlak, ktorý ich postupne priviedol k prelomeniu bariéry ich živočíšneho osvetia a k nadobudnutiu ich základnej slobody. Táto tendencia sa však nemohla presadiť sama od seba kvôli *determinujúcemu pôsobeniu relacionálnych koaktivít*. V ďalšej evolúcii sa preto uplatnila cesta okľukou. Intencionálna evolučnokreačná aktivita pre vznik človeka začala pôsobiť aj vo vnútri relacionálnej koaktivity týchto hominidov a postupne sa začala premieňať na takú relacionálnu kreačno-evolučnú koaktivitu, ktorá už nebola voči entelechiálnej kreačno-evolučnej koaktivite v takom protiklade, ktorý by sa nedal prekonať.

Vidíme, že o vytvorení podmienok pre povestný *prah reflexie* rozhodli vzťahy hominidov, a to vzťahy k nim samým, k druhým hominidom a k prírode chápanej nimi čoraz globálnejšie ako svet. Kvalitatívnu zmenu v týchto ich vzťahoch vyvolala najmä zmena kvality ich konania, najmä vzhľadom na formujúce sa zárodoky tvorivosti a práce, ako aj ústretovosti voči druhým individuám príslušnej society. Na vznik a rozvoj týchto zárodokov bol vyvíjaný veľký vonkajší tlak. Prispela k tomu aj určitá základná situácia núdze.

Výsledkom riešenia tohto konfliktu bolo teda spojenie týchto dvoch koaktivít na vyššej úrovni evolučného štádia, čím sa utvorila *celostná hominidná*

kreačno-evolučná aktivita zameraná už jednoznačne na prerazenie hraníc imanentnosti sveta. Tento proces zjednocovania a premeny kreačno-evolučných koaktivít na vyššiu úroveň sprevádzala prísna selekcia a koncentrácia hominidov zužujúca sa na societu tých jedincov, ktorí sa stali podkladom pre participáciu kreačného aktu. Táto vyselektovaná societa hominidov sa dostala na tzv. *prahu reflexie* (zároveň je to bod „prelomenia“

každého osvetia ako aj imanentnosti sveta vôbec). V udalosti tohto kritického prahu reflexie sa oddelila božská „kreačnosť“ z dozrelej celostnej kreačno-evolučnej koaktivity, emergovala z tohto substrátu a umožnila tak podstatnú participáciu Božieho kreačného aktu na utvorení prvých ľudí na spôsob jestvovania tohto substrátu. Týmto sa dovŕšil proces hominizácie. Tento hominidný substrát treba chápať diferencovane. Jednak ako určitú elementárnu societu hominidov a jednak ako indivídua tejto society. K prahu reflexie dospelo jedinečným spôsobom každé indivíduum, no vždy na určitom spoločnom základe prahu reflexie, ktorý bol vlastný celému tomuto spoločenstvu.

V ďalšej časti tohto náčrtu vyvstáva otázka: Došlo k prahu reflexie v určitom štádiu reflexie týchto hominidov, alebo až pri splodení ich potomkov? Táto otázka v sebe implikuje tendenciu rozdeľovať ontogenézu na časti postupujúce za sebou, čo nie je správne, pretože ontogenéza je jednou nerozdielnou udalosťou a takto aj máme z našej ľudskej stránky na ňu nazeráť. Treba si uvedomiť, že ontogenéza týchto jedincov tvorí jeden celok spolu s ich rodičmi a deťmi a o *podstatnej participácii Božieho kreačného aktu musíme prednostne hovoriť vzhľadom na tento jednoudalostný celok*. Až potom možno s určitými základnými zjednodušeniami, no vzápätí aj s korektúrami pristúpiť k analýze tohto celku.

S touto otázkou úzko súvisí ďalšia otázka: Ktorý vzťah hominidov bol najhlbší, t. j. v ktorom z týchto vzťahov mohla najskôr nastať premena z evolučno-koaktivitného vzťahu na kreačno-evolučný koaktívny vzťah? Určite to nemohol byť vzťah hominida k sebe samému, veď jeho uvedomenie bolo len v iníciaľnom štádiu. Nemohli to byť ani vzájomné vzťahy hominidov, ktoré sa i po prahu reflexie prejavovali veľmi malou personálnosťou. Všetko poukazuje na to, že týmto dominantným vzťahom hominizácie bol sexický vzťah, t. j. vzťah medzi hominidmi opačného pohlavia anticipujúci príchod nového potomka. Tento vzťah sa v tej dobe ukazuje ako najzjavnejšie evolučný, veď je otvorený vzniku nového jedinca.

Claude Tresmontant vidí základ entelechiálnej kreačno-evolučnej koaktivity predľudských jedincov výhradne vo vkladaní novej Božej informácie do genetickej štruktúry týchto jedincov. I keď hominidi plodili nového jedinca, ťažisko novej informácie od Stvoriteľa sa vždy zakomponovalo do genetickej štruktúry nového potomka.

Všetky tieto a iné argumenty nás priviedli k záveru, že to bol vzťah medzi pármí hominidov na pohlavnom základe, v ktorom mohlo najskôr dôjsť k transformácii evolučnej koaktivity na kreačno-evolučnú koaktivitu. A bol to novo splodený jedinec, ktorý bol bytostne najotvorenejším substrátom pre podstatnú participáciu kreačného aktu. Veď v tomto novom jedincovi najskôr mohlo dôjsť už pri samotnom jeho vzniku k eliminovaniu konfliktu medzi entelechiálnou a relacionálnou kreačno-evolučnou koaktivitou a dokonca k zjednoteniu týchto koaktivít.

Zjednodušene môžeme chápať tú societu hominidov, ktorá tvorila základ pre podstatnú participáciu kreačného aktu, ako bezprostredných predľudských rodičov prvého ľudského páru. Títo rodičia nedospeli k prahu reflexie aktuálne, ale len intencionálne. No ich deti sa nachodia v celej ich ontogenéze – od ich počatia až po smrť – v procese uskutočňovania prahu reflexie. To sú už prví ľudia, ktorí boli stvorení Bohom (každý individuálne) na základe podstatnej participácie kreačného aktu na substráte splodenom ich ešte nie ľudskými rodičmi. Toto ich kreačné utvorenie však nemožno chápať ako osobitný Boží kreačný akt, ale ako osobitý akt podstatnej participácie vždy rovnakého Božieho kreačného aktu. Prví rodičia boli teda takto — kreačno-evolučne a zároveň aj kreačne – utvorení v základnej otvorenosti celému ich potomstvu, t. j. celej dimenzii ľudskej reality.

3. Konečné určenie človeka

Otázka vzniku a vývoja človeka (jednotlivca i ľudského rodu) sa nedá uspokojiť vo zodpovedať bez toho, že by sme zároveň nezodpovedali *otázku konečného určenia človeka*. Pritom pod určením človeka tu rozumieme prirodzené smerovanie človeka k jeho cieľu ustanovenému Bohom. Tento cieľ je síce v transcendentálnom vzťahu k človeku, no nie až natoľko, aby sa nedal spoznať z bytia a prirodzenosti človeka.

Môže ísť jednak o cieľ človeka ako celku a špeciálne o cieľ jeho duše (alebo pneumy). Ponajprv sa pokúsime dať odpoveď na absolútne posledný cieľ človeka, z čoho vyplynie ako dôsledok zmysel a cieľ jeho pozemského života.

3.1 Celkom posledný cieľ človeka

Tento cieľ človeka je potrebné skúmať spolu s cieľmi všetkých ostatných entít. Treba vychádzať pritom z teisticky profilovanej ontológie, v zmysle ktorej

celkom posledným cieľom každého tvora je mať účasť na Bohu, a to v čo najväčšom jeho spodobnení sa s Bohom v bytí i v konaní. Hranice tohto spodobnenia sú dané bytostnou úrovňou tohto tvora.

Maurice Blondel (1869 – 1949) toto ontologické východisko vyjadril tak, že konečným entitám je vlastná základná bytostná tendencia po ich zdokonalení, ktorej uplatnenie vedie k pripodobňovaniu sa týchto entít v maximálne možnej miere Bohu. Teda najvyšší cieľ stvorenstva možno charakterizovať ako: *Omnia intendunt asimilari Deo*. No toto postupné pripodobňovanie sa Bohu je možné len tak, keď v každej entite sa nachodí určitý regulujúci a konštitutívny prvok, tzv. norma bytia, ktorý umožňuje uskutočňovanie pôvodného bytostného rozvrhu entity. Táto norma je inherentná bytiu entity a prekračuje každú jej esenciálnosť.

V čom spočíva u človeka táto orientácia na Boha? V ľudskej univerzálności i personálnej jedinečnosti? Spočíva v blaženosti človeka, ktorú nemožno dosiahnuť na tomto svete. Dosiahnutie tohto jedinečného stavu predpokladá dušu, resp. pneumu, oslobodenú od tsvetného spôsobu jestvovania, ktorá je schopná prijať Boha a tak participovať na jeho večnosti. *Ved' blaženosť je možná len účasťou človeka na večnom živote. To, čo niekedy raz prestane, nemôže byť predsa blaženosťou.*

a) Objasnenie pojmu „blaženosť“

Základná ontologická tendencia každej entity spočíva v potvrdzovaní jej bytia ako identity so sebou samým, a to podľa jej prirodzenosti. Každá entita teda trvá v takejto jej vlastnej sebatvrdzujúcej sa sebaidentifikácii. U človeka sa prirodzenosť prejavuje predovšetkým v jeho intelektu a v slobodnej vôli, ktoré majú duchovný základ. Túto prirodzenosť možno chápať ešte hlbšie ako bytostne určenú iniciálnu osobu, ktorá je otvorená nekonečnosti bytia, pravdy a dobra a ktorá v tejto otvorenosti pri svojom sebaidentifikujúcom uskutočňovaní smeruje k absolútnemu Bytiu, Pravde a Dobru. Toto smerovanie človeka sleduje zjednotenie sa s Bohom ako s absolútnym Bytím a Hodnotou. Ním a v ňom nadobudne človek svoj aktívny pokoj a blaženosť.

Blaženosť (*beatitudo*) definuje **Boëthius** ako stav rozumnej prirodzenosti, ktorá sa stala dokonalou celkom jej dobier (*status naturae rationis bonorum omnium cogregatione perfectus*). Inými slovami, blaženosť je naplnenosť želaných hodnôt rozumovej prirodzenosti v štádiu jej dokonalosti (čiže nie hodnôt želaných nedokonalou prirodzenosťou, ktoré nemusia byť totožné s hodnotami želanými dokonalou prirodzenosťou!).

Blaženosť zahŕňa formálnu i obsahovú stránku. Z formálneho hľadiska je zjednotením sa s Bohom v maximálne možnej dokonalej prirodzenosti a z obsahového hľadiska je plnosťou vlastníctva dobier. Blaženosť má aj svoju objektívnu stránku, a tou je pravda, dobro a krásno, ako aj subjektívnu stránku, a tou je láska spojená s citom bezmedznej radosti.

Samotné zjednotenie človeka a Boha má tieto prvky: *nazeranie Boha, zakúšanie Boha ako definitívneho stavu, interpersonálny vzťah a participácia konečného bytia na nekonečnom Bytí*. Táto jednota Boha a človeka je dokonalá a vzájomná. Dokonalá v tom, že sa už nemôže väčšmi vystupňovať a vzájomná v tom, že jednak Boh vstupuje do človeka a človek sa tomuto vstupu maximálne podľa svojej prirodzenosti otvára a jednak v tom, že nový človek participuje svojím konečným bytím na nekonečnom božskom Bytí. *Toto bytostné zjednotenie nového človeka a Boha implikuje aj perichorézu ich modov, takže v tomto zjednotení nájdeme stránku trvania i večnosti, procesu i jediného aktu, nového bytostného utvárania i plnosti bytia* (pozri „Metafyzika a ontológia“, s. 250).

Už scholastici si v stredoveku kládli otázku: Čo je určujúce pre blaženosť: poznanie Boha človekom alebo vzájomná personálna láska Boha a človeka? **Tomáš Akvinský** tvrdí, že je to dokonalé poznanie Boha, *Bonaventura*, že je to zjednotenie sa v láske. Ukážeme, že odchodnosť odpovedí má základ v odchodnom postavení a interpretácii problému.

Podľa **Tomáša Akvinského** blaženosť má základ v činnom dosiahnutí i dosahovaní posledného cieľa, v zjednotení sa s Bohom. Pritom ľudská vôľa sa vzťahuje na tento najvyšší cieľ dvojakým spôsobom: Raz sa naň vzťahuje ako na ešte nedosiahnuté absolútne Dobro (uplatňuje sa tu moment úsilia o dosiahnutie) a raz sa vzťahuje už na prítomné dosiahnuté Dobro v akte uspokojenia. Na takéto dvojaké vzťahovanie je však nevyhnutný akt, ktorý zjednocuje – a tým je poznanie. Možno to vyjadriť aj tak, že *aktom, ktorým sa sledovaná láska stáva zakúšanou, je poznanie chápané ako komplexné univerzálne videnie. Týmto poznaním sa teda formálne konštituuje dosiahnutie cieľa*.

b) Odôvodnenie nevyhnutnosti a povahy celkom konečného cieľa

Na prvej, *esenciálnej úrovni* reflexie človeka možno povedať, že mohutnosťam intelektu a vôle zodpovedá na základe ich prirodzenosti ako ich formálny objekt pravda a dobro ako také, lebo pri svojom uplatňovaní v poznávaní a konaní presahujú každú čiastkovú pravdu a každé konečné dobro. Tomuto formálnemu cieľu môže zodpovedať ako reálny cieľ jedine sám Boh, ktorý je Pravda sama a Dobro samo.

Na druhej, *existenciálnej úrovni* reflexie človeka všetka základná, tzv. existenciálna poznávací a skúsenostná aktivita človeka smeruje priamo z jeho bytia prostredníctvom stvorených entít k samotnému bytiu ako k svojmu formálnemu objektu. No takémuto formálnemu objektu bytia môže reálne zodpovedať iba Boh ako samo Jestvovanie.

Z uvedeného je vidieť, že človek nevyhnutne zo svojej prirodzenosti sleduje vo všetkej svojej existenciálnej aktivite Boha ako svoj najvyšší bytostný cieľ. To však by nebolo možné, keby tento cieľ bol úplne mimo dosahu človeka. Človek k tomuto smerovaniu je ontologický určený v samotnej svojej prirodzenosti ako bytostný rozvrh tohto smerovania. Inými slovami, *tento konečný cieľ je anticipovaný v bytostnom základe človeka, t. j. v jeho genetickom kóde a iniciopneume* (pozri II/3.1). Pritom tento bytostný rozvrh je integrovaný iniciálnou osobou.

Obsahovosť tejto anticipácie sa vzťahuje na všetky komponenty nevyhnutné pre blaženosť, a to na človeka s dokonalou prirodzenosťou (oslávený človek), na víziu Boha i na samotnú blaženosť. Pričom najmä prvý komponent vystupuje najkonkrétnejšie v jeho personálnej jedinečnosti a nenahradiiteľnosti. Človek toto všetko môže v priebehu svojej duchovnej ontogenézy aj čiastočne spoznať osobitým existenciálnym sebazpoznaním (autokognoscenciou). V mystických skúsenostiach s Bohom sa toto poznanie môže aj explikovať v skutočnosti.

3.2 Určenie cieľa človeka v tusvetnom živote

Celá *philosophia perennis*, najmä kresťanská filozofia vychádza z rešpektovania stvorenej prirodzenosti sveta a človeka. Z tohto jej prístupu vyplýva, že základná orientácia na dosiahnutie konečného cieľa človeka presahujúceho tento svet, neznehodnocuje dosiahnutie konečných cieľov na tomto svete. Práve naopak! *Zásvetný cieľ poskytuje dosiahnutiu každého tusvetného cieľa jeho vlastnú hodnotu a zmysel.*

Dejiny spirituality – a nielen kresťanskej – stále nastoľujú základný problém: Je tusvetný život iba prípravou na zásvetný život, alebo má aj napriek jeho podriadenosti konečnému cieľu svoj zmysel a hodnotu, ktorá človeku v jeho pozemskej a telesno-duševnej celosti prirodzene patrí? Voľba správnej alternatívy pri odpovedi na túto otázku má zásadný význam pre porozumenie individuálneho a sociálneho života človeka, ako aj celej jeho kultúry.

Túto otázku možno formulovať aj modernejším spôsobom: *Existuje bytostná a obsahová kontinuita medzi tusvetnou kultúrou ľudstva a prostredím*

ľudstva po smrti? Je medzi nimi dajaký identitný základ? Čo je týmto základom a ako ho treba chápať?

a) Objasnenie základných pojmov

Pod *hodnotou cieľa človeka* rozumieme to dobro a tú hodnotu, na ktoré sú orientované všetky schopnosti človeka vo svojom konaní. Rozlišujeme nasledujúce ciele: *Tusvetný cieľ* – je taký cieľ, ktorý v sebe zahŕňa charakter dobra, hodnoty, ktoré môže človek dosiahnuť v tusvetnom živote. *Zásvetný cieľ* je cieľ dosiahnuteľný len v zásvetnom živote. *Celkom konečný cieľ* je cieľ presahujúci všetky zásvetné ciele – je to cieľ zjednotenia sa človeka s Bohom. V súbore cieľov platí ich absolútna podriadenosť: Tusvetné ciele nie sú len medzicieľmi na dosiahnutie celkom konečného cieľa, ale môžu a majú plniť úlohu akéhosi „mostu“ pri dosahovaní celkom konečného cieľa. Teda pre každého človeka v jeho konkrétnej situácii vystupuje základná otázka nájdania a prejdania optimálnej cesty pri sledovaní, dosahovaní a prekračovaní konečných cieľov v tusvetnom živote pri jeho smerovaní za celkom posledným cieľom.

Ďalej tu pristupuje pojem dokonalosti. *Dokonalosť* dajakej entity vo všeobecnosti je taký jej konečný, dovŕšený stav, v ktorom entita dospeje do plnosti toho, čo jej patrí podľa prirodzenosti. *Je to teda stav dosiahnutia celostného cieľového dobra entity. Keď všetky časti tejto entity* (jej vlastnosti, schopnosti, prejavy a pod.) tvoria jeden celok, hovoríme o *statickej dokonalosti*. Keď entita sa uplatňuje v plnosti svojich činností, ktoré majú základ v jednote jej prirodzenosti, hovoríme o *dynamickej dokonalosti*.

Z uvedeného vyplýva, že dynamická dokonalosť človeka je taký dovŕšený stav človeka, v ktorom tento človek dospel k plnému harmonickému rozvoju svojich schopností a prirodzených tendencií. Pritom takto plný rozvoj vyžaduje, aby nijaká z týchto tendencií nebola zaznávaná. Harmonické uplatnenie vyžaduje rôznorodé uplatnenie týchto schopností, tak so zreteľom na uplatnenie ostatných schopností, ako aj so zreteľom na dobro človeka ako celku. Vo všeobecnosti možno povedať, že predovšetkým ide o podriadenosť vegetatívneho života senzitivnému a senzitivného života duchovnému.

Pre tusvetnú dokonalosť človeka je charakteristická relatívna podmienenosť, ktorá má brať zreteľ na:

- jednotu tela a duše na všetkých úrovniach života človeka,
- sociálnu prirodzenosť človeka: ciele jednotlivcov nesmú ísť proti cieľom základných spoločenstiev – rodina, národ,
- individuálnu a personálnu povahu človeka – konajúci človek je vždy konkrétnym jednotlivým človekom,

— na vonkajšie okolnosti, ku ktorým patrí aj príslušná historická situácia, ktorá podmieňuje a ohraničuje tusvetný život človeka.

Dokonalosť človeka sa dá dosahovať len personálnym a sociálnym sebauskutočňovaním, v ktorom človek má uvedomelý a aktívny zástoj. Toto zdokonalovanie sa môže uplatniť len vtedy, keď človek cieľavedome berie zreteľ na iných, t. j. keď svojím zdokonalovaním vytvára priestor pre zdokonalovanie druhých ľudí. To však je možné len cieľavedomou kooperáciou až koaktivitou ľudí, ktorá vedie k utváraniu prirodzených a duchovných ľudských societ.

Uvedená formulácia dokonalosti človeka nestačí, hoci v zásade nie je nesprávna. Treba ju sformulovať aj z evolučného, presnejšie, z kreačno-evolučného hľadiska, *a to primárne nie ako stav, ale ako bytostnú reláciu, do ktorej sa vkladá personálnosť človeka*. Čím je táto relácia na vyššej bytostnej úrovni, čím je bytostnejšia a bytostne otvorenejšia, tým je človek dokonalejší. Dokonalosť tejto relácie sa vzťahuje nielen na bytia entít a na bytie sveta, ale *predovšetkým na bytie Boha*. Ukázali sme, že vlastným médiom takejto bytostne otvorenej relácie je pneuma (II/3.2). Harmonický rozvoj činností a schopností človeka ešte nie je postačujúcou podmienkou pre dosiahnutie dokonalosti človeka. Dokonalosť totiž nemôže spočívať len na základe pôvodnej prirodzenosti, ale siaha aj na úroveň nového bytia, t. j. konkrétne na úroveň uskutočnenia nového človeka. *Teda dokonalí sme natoľko, nakoľko sa nám podarilo v sebe uskutočniť (samozrejme v kreačno-evolučne koaktivite s Bohom) nového človeka. A tento nový človek a jeho najvyššie aspirácie sa už nedajú odvodiť z dajakej harmonickej predlohy našej prirodzenosti.*

b) Autonómna hodnota tusvetného života človeka

Autonómnosť hodnoty tusvetného života človeka možno najstručnejšie charakterizovať takto: Tusvetný život človeka nie je len prostriedkom k dosiahnutiu zásvetných cieľov, osobitne celkom konečného cieľa, ale má – pri všetkej podriadenosti najvyššiemu cieľu – aj svoj vlastný hodnotový a cieľový charakter. Inými slovami, *tusvetný život človeka má svoju bytostnú autonómiu so svojimi vlastnými, tejto autonómii zodpovedajúcimi, tusvetnými cieľmi.*

Za toto tvrdenie transcendentálny novotomista *W. Brugger* argumentuje nasledujúcim spôsobom: Tusvetný život človeka sa prejavuje rozličnými činnosťami telesno-duševného charakteru. Tieto činnosti sú aktuálnym uskutočnením toho, čoho je človek vďaka svojmu bytiu schopný. To, čo uskutočňuje zo schopností svojej podstaty, má pre túto podstatu hodnotový a cieľový charakter. Teda tusvetný život má pre človeka hodnotový a cieľový charakter. Tento argument môžeme nazvať ako argument vychádzajúci zo *zmyslu pôsobenia*.

Ďalší argument vychádza z *dobra slasti*: Zmyslové a duchovné poznávanie predpokladá aj vnútrosvetské dobrá, ktoré nemajú len charakter úžitkovej hodnoty, ale majú aj charakter hodnoty slasti a zároveň zodpovedajú podmienkam mravného poriadku. Takéto dobrá sú však vlastnými hodnotami a majú teda cieľový charakter vzhľadom na ľudskú prirodzenosť v sebe samých. Patrí k nim: zdravie, radosť z poznanej pravdy, krása životného štýlu a i. Dobré slasti nemožno chápať len ako úžitkové dobrá, lebo sú dobré a hodné sledovania v sebe samých, a preto majú cieľovú hodnotu pre ľudskú prirodzenosť ako takú.

My argumentujeme v prospech tejto tézy takto: Tusvetný život človeka i s celým svetom má autonómnú existenciu, lebo bol stvorený Bohom. Ľudia sú síce entity kontingentné, ale s jednoznačnou bytostnou autonómiou, (pozri cit. dielo, s. 248). Z uvedeného vyplýva, že svet – a o to väčšmi človek so svojím životom – má svoju hodnotu sám v sebe, preto ľudská prirodzenosť legitímne sleduje vnútrosvetké ciele, ktoré majú zmysel a hodnotu v sebe samých. Z toho však nijako nevyplýva, že majú konečný cieľ a konečný zmysel iba v sebe, ale tento cieľ je im presažný.

Z tohto chápania vyplýva dôležitý záver, že hodnota sveta a človeka spolu s jeho kultúrou sa nemôžu úplne stratiť, ale že v nejakej transformovanej podobe prechádzajú na druhý svet.

Brugger sa ďalej pýta, v čom spočíva najbližší cieľ tusvetného života človeka? Odpovedá, že spočíva v dynamickej dokonalosti človeka, zodpovedajúcej jeho prirodzenosti.

Dôvodí takým spôsobom, že dynamická dokonalosť človeka je mu spoločná so všetkými živočíchmi. Každá entita sa podľa svojej prirodzenosti dovršuje svojou činnosťou. O to väčšmi to platí o človeku, ktorého osobitosťou je bohatstvo jeho dispozícií transcendentnej povahy, z čoho vyplýva jeho jedinečné určenie vzhľadom na jeho dovŕšenie, ktorým prekračuje tusvetnosť.

Môžeme aj argumentovať tak, že človek svoju dynamickú dokonalosť nedosahuje len vo vnútri svojej prirodzenosti, ale ju prekračuje, takže toto dovŕšenie pokračuje aj v zásvetí (pozri ďalej). V bytostnom základe človeka totiž nie sú len dispozície pre jeho vnútrosvetské uskutočňovanie, ale aj dispozície, ktoré bytostne otvárajú človeka druhému svetu až Bohu. Ide zrejme o genetický kód človeka (pozri kap. II/3.1).

Uvedené dve riešenia sa radikálne dištancujú jednak od *vnútrosvetného imanentizmu* človeka a jednak od *supranaturalizmu*. Autentickému kresťanskému mysleniu sú cudzie obidva prístupy. Ďalej ukazujú, že medzi tusvetným a zásvetným človekom je ontologická spojitosť, z ktorej vyplýva,

že určité základné obsahovosti túsuetného človeka prechádzajú po predchodnom transformovaní do zásuetného človeka. A *inteligibilno-bytostným médiom umožňujúcim túto spojitosť či kontinuitu je pneuma* (pozri II/ 3.2 a 3.3).

VI. Nesmrteľnosť človeka⁴³

1. Formulovanie problému

Človek celou svojou prirodzenosťou je určený na to, aby našiel v Bohu svoju *definitívnu existenciu a blaženosť*. Tento cieľ nijako nemožno dosiahnuť na tomto svete, ktorý je kontingentný, premenlivý a pomínutelný. Človek totiž túži potom, aby jeho definitívna existencia bola večná, alebo lepšie povedané, aby mala účasť na večnosti. To však nikdy nebude možné na tomto svete, ani nikde v stvorenstve, lebo stvorenstvo i každý jeho región je vždy v trvaní, a preto nemôže byť *ex sua natura* večné. Jedine Boh môže poskytnúť ontologický základ pre večnosť, lebo iba on je *ex sua natura* večný.

Dôsledkom toho je, že človek presahuje nielen život na tomto svete, ale aj život na druhom svete, zásvetie, ktoré – ako ukážeme ďalej – jestvuje podobne kontingentne ako svet.

Nie všetko v človeku je určené pre jeho život po smrti. A ešte menej je toho v ňom určené pre večný život s Bohom. Ďalšej, posmrtnej existencie je človek schopný len vtedy, keď mu je vlastný určitý bytostný rozvrh, ktorý sa uskutočňuje v priebehu jeho kreačno-evolučnej ontogenézy, ktorý sa ďalej realizuje v transformovanej prirodzenosti človeka po smrti. Nepochopenie tejto skutočnosti je zdrojom väčšiny omylov o človeku, ktoré vedú k zahmleniu porozumenia eschatologickej perspektívy človeka. Teda zdôrazňujeme ešte raz: *v živote človeka po smrti nepokračuje prirodzenosť človeka taká, aká je na tomto svete, ale transformovaná prirodzenosť, v ktorej sa už sa už do istej miery realizoval bytostný rozvrh človeka smerujúci k jeho nesmrteľnosti*.

Ďalším zdrojom omylov býva, keď sa predpokladá, že len časť človeka – väčšinou jeho substanciálne chápaná duchovná duša – pretrváva po smrti. *Nie, pretrváva celý človek po smrti, no v jeho transformovanej podobe*.

⁴³ Základnú osnovu tejto kapitoly, využívajúc pritom najmä tomistický pohľad, sme prevzali z citovaného diela Waltera Bruggera *Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*.

V súčasnej kresťansky orientovanej filozofickej antropológii existujú dva základné koncepty, zdôvodňujúce a bližšie konkretizujúce nesmrteľnosť človeka: — *tomistický*, osobitne *transcendentálno–tomistický* a *existenciálno–tomistický*, ktoré vychádzajú z neevolučnej danosti duchovnosti človeka; táto je interpretovaná ako substanciálna forma duchovnej duše určujúcej a do istej miery aj zahŕňajúcej celého človeka;

— *experienciálno–kreačno–evolučný*, inšpirovaný najmä teilhardistickou antropológiou, ktorý vychádza z jedinečne ľudského bytostného základu človeka už vyslovene neinterpretovaného ako duchovná duša. Človek sa vyvíja vo svojej ontogenéze, čím sa utvára báza pre nového transformovaného človeka, otvoreného pre život po smrti i pre život vo večnosti.

V ďalšom budeme sledovať obidva koncepty, pričom uvedieme dôvody v prospech prvého a druhého. Osobne sa prikláňame k druhému konceptu, pre ktorý sme položili teoretické východiská v našich prácach *Teória poznania* (1992) a *Metafyzika a ontológia* (1993).

2. Objasnenie pojmov

Pojem „nesmrteľnosť“ je pojmom konštituovaným negatívne. Je metodicky problematický a nemá priamy skúsenostný základ. Ten možno vidieť v zjavnej a celému ľudstvu spoločnej základnej túžbe po dosiahnutí radostnej a definitívnej existencie.

Pojem nesmrteľnosti sa však mýticky zastrel. Ľudia žijúci po smrti v blaženosti sa chápali ako bohovia, ktorí nemôžu zomrieť, čiže existujú večne.

Tento pojem je mnohoznačný a vnútorne rozporný. Predpokladá život človeka, ktorý „trvá večne“. No vieme, že nič, čo trvá, nemôže existovať večne, lebo večnosť nieje vlastná nijakému bytiu, ktoré existuje v trvaní. Výraz „večné trvanie“ je preto *contradictio in adiecto*. Iba Boh je vo vlastnom zmysle slova večný. Z uvedeného vyplýva, že *nemôžeme hovoriť o nesmrteľnosti človeka ex sua natura, ale vždy len odvodene, na základe možnej účasti človeka na Božej večnosti.*

Scholastici si túto skutočnosť uvedomovali, no nešli do dôsledkov. Rozlišovali tri druhy nesmrteľnosti:

- absolútnu podstatnú nesmrteľnosť,
- prirodzenú nesmrteľnosť a
- mimoprirodzenú nesmrteľnosť.

Prvý druh nesmrteľnosti má podľa nich základ v absolútnej identite podstaty, života a existencie, ktorá patrí iba Bohu. Teda absolútna podstatná nesmrteľnosť je atribútom božského Života.

Druhý druh nesmrteľnosti sa prisudzoval takej stvorenej bytosti, ktorá síce neexistovala odvždy, ale od svojho vzniku žije bez konca, stále, „večne“. Táto bytosť žije bez možnosti narušenia svojho života nejakou konečnou príčinou, takže takýto život napriek jeho konintigentnosti ostáva uchránený. Teda je to život pod stálou Božou ochranou. Takúto nesmrteľnosť prisudzovali scholastici anjelským bytostiam, ale aj dušiam ľudí po smrti.

A konečne tretí druh nesmrteľnosti patrí takým tvorom, ktorí na základe svojej prirodzenosti síce nemôžu existovať večne, lebo majú telo, ale Boh ich môže svojim osobitným príspevom stále udržať v nesmrteľnosti. Takúto nesmrteľnosť mali podľa scholastikov prví rodičia pred ich pádom a budú ju mať aj zmŕtvychvstalí ľudia v stave oslávenia.

Claude Tresmontant zdôrazňuje, že pojem nesmrteľnosti treba chápať vždy v príslušnom kultúrnom a náboženskom kontexte, osobitne v náboženstvách a filozofiách Indie, Egypta, starého Grécka, židovstva a kresťanstva. Rozlišuje len dva typy chápania, resp. učenia o nesmrteľnosti človeka:

— Duša človeka je nesmrteľná, pretože je božskej podstaty či božskej prirodzenosti. Takto chápaná duša je nesmrteľná zo svojej prirodzenosti a v dôsledku toho má na nesmrteľnosť plné právo. Je večná, lebo je vlastne čiastkou božského.

— Duša človeka nie je božskej podstaty. V tomto prípade duša je nesmrteľná buď preto, lebo je duchovná, a tým nezničiteľná, alebo preto, že jej nesmrteľnosť daroval Boh.

Ukázali sme už, že prvá alternatíva je ontologicky neprijateľná. Druhá alternatíva je prijateľná, ale ako ju treba vysvetliť na základe súčasného stavu ontologického poznania?

3. Náhľady na nesmrteľnosť človeka

Tieto náhľady v zásade rozdeliť na náhľady v prospech nesmrteľnosti človeka a na náhľady proti nej.

3.1 Náhľady proti nesmrteľnosti človeka

Buď priamo popierajú nesmrteľnosť človeka, alebo ju presúvajú do života v budúcnosti.

a) *Materializmus každého druhu*

Podľa neho duša buď neexistuje, alebo existuje ako relatívne autonómny princíp, no podstatne viazaný na telo. Celá podstata človeka je hmotná. ňou sa človek prejavuje ako živé telo, ktoré vzhľadom na svoj hmotný pôvod sa podstatne nelíši od tiel živočíchov. Duchovno človeka je jedným z prejavov jeho psychična a je rovnako úplne materiálne determinované ako jeho psychično. Človek je osobitným produktom biologickej evolúcie založenej jedine na účasti vnútrovesmírnych síl. Neexistuje ani individuálna, ani kolektívna nesmrteľnosť človeka.

b) *Panteistický monizmus*

Neexistuje individuálna nesmrteľnosť človeka. Duša či duch človeka sa smrťou vracia do nepersonálnej jednoty Absolútne, z ktorej bola načas vyňatá.

c) *Biologizmus*

Ďalší život po smrti je možný len v iných individuách toho istého druhu alebo v rámci ďalšej evolúcie druhu.

3.2 Náhlady v prospech nesmrteľnosti

3.2.1 *Náhlady prvého typu*

a) **Teogónia a kozmogónia orfikov:** Rozbitie jedného na časti nájdeme v mýte o Zagreovi, ktorý bol Titánmi roztrhaný na kúsky. Týmto zločinom sa jedno rozptýlilo na množstvo vecí. Teda ľudská duša je len kúskom božskej substancie. Táto predstava prevládala aj v egyptských a babylónských mýtoch stvorenia.

b) **Empedokles** (490 – 430 pred Kr.): Neexistuje skutočné vznikanie alebo skutočná smrť, ale len premena. Ľudská duša preexistuje, je božská. Mudrc je ten, ktorý dačo vie o tejto božskej podstate duše. Narodenie je katastrofou, pádom duše do tela.

c) **Platón** (427 – 347 pred Kr.): Učí v *Menone* nielen postexistenciu, ale aj preexistenciu duše v zmysle pytagorejského sťahovania duší. V prvej perióde svojho myšlienkového vývinu tvrdí, že duša upadla do tela, v ktorom je uväznená. Chce sa z neho vymaniť a prinavrátiť do milovanej vlasti. V druhej perióde, v *Timaiovi* a *Zákonoch*, je takéto preformovanie sveta

vtelenými dušami už niečím dobrým. Svetová duša organizuje látku sveta a vnáša do nej poriadok. Duša je nenarodená a nesmrteľná vďaka svojej božskej prirodzenosti.

d) **Aristoteles** (384 – 322 pred Kr.): Až na sklonku svojho života zavrhol orficko-platónsky dualizmus. Problém nesmrteľnosti človeka je preň ťažko riešiteľný, lebo duša je podľa neho iba formou tela. Iba *činný um*, t. j. nús, je podľa neho nezávislý od hmoty, a teda nesmrteľný. *Trpný nús* (*patetikós*) odumiera, lebo je totožný s dušou. Ostáva však nejasné, nakoľko toto nús je podľa Aristotela totožné s duchovnou dušou.

e) **Plotinos** (205 – 270 pred Kr.): V učení o preexistencii a postexistencii duše nasleduje Platóna. Existencia jednotlivých duší je vlastne výsledkom zjednotlivenia a degradácie jedného. Nesmrteľnosť môže duša dosiahnuť len v odlúčení sa od tela a v návrate k jednému, Absolútnu, v splynutí s ním.

f) **Stoik Chrysippos** (281 – 205 pred Kr.) učil, že po smrti pretrvávajú len duše mudrcov. Jedine ony sú uchránené pred večným, všetko stravujúcim ohňom (*ekpyrózis*). Iní, prívrženci tzv. *thanatopsychitizmu* (*thanatos-psyché*) šíрили učenie, že každá ľudská duša zanikne po smrti, no na konci sveta pri vzkriesení ľudí bude stvorená spolu s telom. Naproti tomu **Marcus Tullius Cicero** (106 – 43 pred Kr.) bol presvedčený o nesmrteľnosti duší všetkých ľudí, ktoré pochádzajú z božskej svetovej duše. Podľa neho to, čo si tak rýchlo spomína veci minulé a predvída budúce, musí byť nesmrteľné.

g) Väčšina *scholastikov* patrí svojím názorom o nesmrteľnosti človeka k tomuto typu. Väčšmi sem patria však tí, ktorí hypostazujú ontologický princíp duše v človeku, ako **Ján Duns Scotus**, **Bonaventura**, **Albert Veľký** a mnohí ďalší. **Tomáš Akvinský** a viacerí jeho rozvíjateľa, najmä v 20. storočí, stoja na rozhraní medzi prvým a druhým typom.⁴⁴

h) **René Descartes** (1596 – 1650): Duša ako samostatná substancia, *res cogitans*, je nesmrteľná. Je povolaná Bohom k blaženosti. Preto nesmrteľnosť človeka chápanú ako nesmrteľnosť jeho duše považoval za evidentnú a bližšie sa touto otázkou nezaoberal.

⁴⁴ Dušu definoval rad za sebou nasledujúcich koncilov v takom zmysle, že „*anima rationalis seu forma corporis humani per se et essentialiter*.“ Týmto smerom sa uberal aj IV. lateránsky koncil roku 1215 (E. S. 800) v roku 1312. Definíciu viennského koncilu potvrdil V. lateránsky koncil (E. S. 1440) v roku 1513 a I. vatikánsky koncil (E. S. 3002) v roku 1889. No už od raného stredoveku pretrvávali názorové rozdiely najmä v tom, či duša je formou celého človeka, alebo len formou intelektu. Tak **Petrus Johannis Olivi** uznáva intelektívnu dušu, ktorá je formou človeka, no nie formou tela. Aj **Ján Duns Scotus** rozlišuje dva stupne duše: *forma corporeitatis* a *forma intellectio-*

i) **Baruch Spinoza** (1632 – 1677) neuznáva všeobecnú nesmrteľnosť človeka, ale tvrdí, že nesmrteľní sme len natoľko, nakoľko myslíme na večné, alebo povedané inak, nakoľko žijeme *sub speciae aeternitatis*.

j) **Gottfried Wilhelm Leibniz** (1646 – 1716): Duša ako centrálna monáda človeka postupne mení telo, no nikdy neostáva bez neho. Preto podľa Leibniza nielen duša, ale celý človek je nesmrteľný. No nesmrteľnosť nie je privilegium človeka, lebo aj živočíchý sú podľa neho nesmrteľné.

k) **Immanuel Kant** (1724 – 1804): Poprel síce možnosť objektívne poznať nesmrteľnosť človeka, no svojím postulátom praktickej filozofie zaväzuje každého človeka stále sa usilovať o vyššiu mravnú dokonalosť, čo by sa nedalo dosiahnuť bez viery v nesmrteľnosť človeka.

3.2.2 Náhlady druhého typu

a) **Starý zákon**: Človek je stvorený Bohom vo svojej individuálnej jedinečnosti. Vzhľadom na to, že bol stvorený, jeho nesmrteľnosť nemôže mať základ v jeho prirodzenosti, nemôže byť nárokom, inherentným jedinečnosti duše, ale len nádejou, ktorá spočíva v jeho vernosti Bohu. Celý Starý zákon je preniknutý touto nádejou a očakávaním. Vo formulácii textov sa táto nádej väčšmi vzťahuje na Boží ľud, na jeho budúcnosť, na mesiášsky čas, na dovŕšenie všetkých vecí v Božom kráľovstve.

b) **Nový zákon**: Večný život jednotlivcov nie je jednoduchým prolongovaním túsnetného života, ako to v náznakoch vidíme v eschatológii judaizmu, nie je *sempiternitas* (t. j. vlastne večné trvanie), ale *eternitas*. Ukazuje, že každý človek má prístup k večnému životu, ktorý je Božím životom. Tak sa však môže stať iba novým, duchovným zrodením človeka. Nato, aby sa človek zrodil pre Boží život, musí sa stať novým tvorom, alebo presnejšie, tvorom nového bytia. To však nieje možné len z jeho vlastných síl, ale zásadným prispením Božej milosti. Nesmrteľnosť človeka nie je v nijakom zmysle návratom k pôvodnému spolužitiu s Bohom v raji. V plnej miere sa v nej zachováva personálna identita človeka, ba ešte sa prehĺbi.

Tento náhľad treba chápať v nadprirodnej perspektíve, alebo presnejšie, v perspektíve novej reality, nového bytia. Teda nie duša je nesmrteľná, ale duch človeka, ktorý je utváraný na základe duchovného obrátenia človeka silou Daru Božej milosti. Vďaka tomuto daru je človek povoláný mať účasť na Božom živote. Toto duchovné zrodenie človeka je možné len ako bolestné pretváranie skrze kríž, podobné umieraniu, v ktorom skrze Krista odumiera starý človek a rodí sa človek nový. Teda večný život v kresťanskom chápaní by bez tohto nového zrodenia ani nebol možný.

c) **Cirkevní Otcovia** videli radikálny rozdiel medzi kresťanským a plátónským učením o duši a nesmrteľnosti človeka.

Justinus: (200 – 266): Človek môže žiť aj po smrti vďaka účasti na Božom živote. **Tatianus** (2. stor.): Duša nieje nesmrteľná sama zo seba. Ona je smrteľná. Ale vďaka Bohu, tá istá duša môže po smrti človeka ďalej žiť.

Ireneus (140 – 202): Jedine Boh je bez začiatku a bez konca, opravdivý a vždy ten istý. Ostatné všetko môže bez konca jestvovať jedine z vôle Stvoriteľa. Náš život nepochádza z našej vlastnej prirodzenosti, ale je nám darovaný Božou milosťou.

Duša sama nie je týmto životom, ale má len účasť na živote, ktorý jej prepožičiava Boh. Boh je ten, ktorý jej dáva život i stav bytia vo večnom trvaní.

Tertullianus (160 – 240): Duša je dokonca v subtilnom zmysle telesnou a môže po smrti existovať len skrze Boha.

d) Tieto ranokresťanské náhlady znovu ožili a nadobúdajú i filozofickú bázu až v 20. storočí, a to najmä pod vplyvom kresťanských evolucionistov, akými sú **Karl Rahner**, **Claude Tresmontant**, **Ladislav Boros** a mnohí ďalší.

Claude Tresmontant: Nesmrteľnosť každého človeka je síce Božím darom, podobne ako bolo Božím darom jeho osobné stvorenie pri počatí. Je to však dar pripravovaný v jeho evolúcii stvorením, pre ktorý treba nájsť prijateľné filozofické vysvetlenie.

Ladislav Boros: Zdôrazňuje, že cez osoby ľudí dochádza radiálna energia evolúcie (**P. Teilhard de Chardin**) k svojmu zavŕšeniu. Preto má každý človek taký zásadný význam v pokračovaní duchovnej evolúcie. Ukončením tohto procesu je plná ľudská osoba (*Vollperson*), ktorou sa človek stal takým spôsobom, že sa spotreboval v sebe. Smrť každého človeka je „miestom“ posledného znútorňovania sveta. Dôjde v nej k oddeleniu dvoch kriviek ľudského bytia a vonkajší človek úplne zanikne. No len takto môže plne manifestovať bytie vnútorného človeka, ktorý na novej, bytostnej vyššej úrovni zahrňa starého človeka.

Na tieto názory nadviazal rad katolíckych i protestantských teológov, ktorých názory sa neraz aj neprijateľným spôsobom radikalizovali.

Tak známy reformovaný teológ a fenomenológ náboženstva **Gerardus van der Leeuw** (1890 – 1980) v roku 1956 napísal: „*Viera v nesmrteľnú dušu je práve tak málo kresťanská ako viera v nesmrteľné telo. Je gréckeho pôvodu. Jedine Boh je nesmrteľný (1 Tim 6,16). On daroval ľuďom zmieranie a spásu svojím Zmŕtvychvstaním v Kristovi.*“ A ďalej: „*Boh má do činenia s celým človekom, s ľudským životom v jeho nerozdielnej jednote. Cirkev, aj keď sa jej učenie a prax helenizovali, vždy si udržala pravdu o zmŕtvychvstaní tela a tým aj židovské chápanie. To však prirodzene neznamená, že toto telo, v ktorom teraz*

som, bude existovať. Smrť neklame. Ale aj duch a duša, v ktorej teraz som, nebude po smrti. Aj duša zomrie. A predsa, celý život človeka bude obnovený Bohom. Boh ma prebudí v posledný deň.“⁴⁵

Túto tézu prevzal aj **Hans Küng** (*1928) a vo svojom diele *Večný život?* (1982) sa vyjadruje ešte radikálnejšie: „Všetko ďalšie uvažovanie o nesmrteľnej duši sa zakladá na nevedeckej, metafyzicky reštaurovanej hypotéze...“ Küng pritom cituje tübingenského filozofa **Waltera Schulza** (1925 – 2009), podľa ktorého: „Metafyzika so svojimi predstavami ďalšieho života a osobnej nesmrteľnosti je za nami.“ Küng sa ďalej odvoláva na evanjelického teológa **Wolfarta Pannemberga** (*1928) hlásiaceho sa k modernej antropológii, ktorá sa už dávno vzdala chápania človeka konštituovaného dvomi rozdielnymi princípmi. Küng na základe toho uzatvára: „Je očividné, že biblické a duchovné antropológické myslenie konverguje k chápaniu človeka ako telovo–duševnej jednoty, čo má rozhodujúci vplyv i na otázku života po smrti.“

Küngove slová môžeme interpretovať takto: My ľudia môžeme iba dúfať v to, že Boh nás po smrti druhý raz – zodpovedajúc svojmu príslubu – privedie k životu stvoriteľským aktom, no iných, tento raz nesmrteľných.

Takýmto chápaním sa však úplne narušuje ontologická kontinuita medzi prvým a druhým človekom a natíska sa otázka, na čo bol človek v zmysle takéhoto chápania vôbec prvý raz stvorený?

Oproti tomuto náhľadu úplnej diskontinuity stoja náhľady väčšej–menšej kontinuity, podľa ktorých človek, preutvorený po smrti Bohom, celý prejde do zásvetia, a to s premenenou dušou a telom. I tieto názory sú iniciované „biblickou metafyzikou“, najmä **apoštolom Pavlom**. Pavol k pochybnostiam korintských kresťanov v otázke vzkriesenia celého človeka vyslovene hovorí o kvalitatívne inom, zduchovnenom tele (1 Kor 15). **R. A. Monroe** a i. na základe tohto Pavlovho výroku sa domnievajú, že na druhom svete neexistuje len duchovná stránka človeka, ale celý Bohom premenený človek, so všetkými jeho vlastnosťami a osobitosťami. Len takto možno vysvetliť identitu osoby človeka pred smrťou a po smrti, veď osoba sa nevzťahuje len na dušu, ale na celého človeka. Podobne i **Hedwig Conrad–Martiusová** (1888 – 1966) zastáva názov, že tento druhý človek, ktorý sa plne vyjaví až na druhom svete, je už prítomný v tusvetskom človeku ako nový človek s éterickým telom. Tento éterický človek je podľa nej spájajúcim článkom medzi tusvetským človekom s hrubou telovosťou a zmŕtvychvstalým človekom. Conrad–Martiusová takto postulovala absolútne ontický stav odkázanosti duše na aktuálnu telovosť,

⁴⁵ Allgeier, Kurt: *Und den Himmel gibt es doch*. Berrn : Schöenberg Verlag 1984, s. 231.

v ktorej je duša ubytovaná. Ani **L. Boros** nevyklučuje túto možnosť, no prikláňa sa k náhľadu všekozmickej inkarnácie.

Proti týmto náhľadom nemožno v zásade nič namietat, ak sa podarí vysvetliť pôvod takéhoto nového človeka s jeho adekvátnou telovosťou. O toto sa pokúšame aj v našom projekte (pozri VI/6.2.2).

A konečne je tu ďalší náhľad už citovaného **Kurta Allgeiera** (*1929) a ďalších, v ktorom sa tvrdí, že človek celkom prirodzeným spôsobom dorastie evolúciou do nesmrteľnosti, čím sa úplne zruší priehrada medzi tusvetím a zászvetím spôsobená smrťou. Evolúcia ľudstva nesmeruje k nesmrteľnosti cez nevyhnutnosť smrti, ale ide ďalej, prekonávajúc aj túto najvyššiu nevyhnutnosť života. Pre Allgeiera je zászvetie len akási „čakáreň“ zosnulých na dobu, keď ľudstvo vďaka svojej evolúcii taký vysoký stupeň dokonalosti, že všetci nedovršení zosnuli sa budú môcť vrátiť do tusvetnosti a pokračovať v živote na zdokonaľovaní seba i celého ľudstva. Vzájomné prenikanie zászvetia a tusvetia bude stále väčšie, až napokon tusvetie úplne splynie so zászvetím a utvorí sa tak nový svet, ktorý sa prechodom cez „tisícročnú ríšu“ úplne pretvorí v nebo.

Tieto názory sú neprijateľné. Sú totiž poznamenané bezhraničným optimizmom evolúcie. Predpokladajú, že sa bude premieňať aj samotná podoba človeka, jeho biologická štruktúra. A navyše, evolúcia človeka sa v nich chápe len ako evolúcia uplatňovaná samotným človekom, teda nie ako božsko–ľudská kreačná evolúcia. Tento náhľad je vlastne len jedným z variantov učenia New Age, podľa ktorého nové kozmické vedomie posúva človeka na novú úroveň existencie. V nej človek vstupuje do takého povedomia večného života, že je mu už úplne evidentné, že vlastní večný život.

4. Otázka dokázateľnosti nesmrteľnosti človeka, resp. jeho duše

Na túto otázku existujú v zásade tri náhľady.

4.1 Nesmrteľnosť človeka nemožno dokázať

Títo myslitelia uznávajú nesmrteľnosť človeka, no zaujímajú voči tomuto problému agnostický postoj. K istote o nesmrteľnosti človeka sa podľa nich dostaneme len cez vieru (biblicko–kresťanský postoj), alebo cez náš „praktický rozum“ určovaný etickým imperatívom (**Kant**), indukčívni metafyzici **W. Wundt** (1832 – 1920), pozitivistu a i.

4.2 Nesmrteľnosť človeka možno dokázať

Tomáš Akvinský, tomisti i novotomisti, a tým skôr augustinisti a novoaugustinisti, zastávajú názor, že možno rozumovo dokázať nesmrteľnosť človeka prostredníctvom nesmrteľnosti jeho duchovnej duše, a to bez ohľadu na to, ako sa táto duša chápe. Teda tvrdia, že nesmrteľnosť je človeku daná na základe jeho prirodzenosti. Rozum pritom chápu nie ako operacionálny a kalkulačný, ale ako um (intelekt), ktorý popri vóli je hlavnou mohutnosťou duše.

Ďalej bližšie rozvedieme dokazovanie *Tomáša Akvinského* a transcendentálneho novotomistu *Walthera Bmgera*.

4.3 Nesmrteľnosť človeka možno potvrdiť len pravdepodobne na základe súboru argumentov

Tento náhľad je veľmi rozšírený v kresťansky orientovanej filozofii, a to:

a) V scholastickej tradícii: *Ján Duns Scotus*, nominalisti, kardinál *Caletanus* (1469 – 1534) (Thomas de Vio) požadujú, aby pravdepodobný záver z dôkazov nesmrteľnosti človeka bol ešte potvrdený aktom viery. Teda tento záver je len akýsi filozofický postulát uspokojujúci intelektuálne nároky veriaceho človeka. *Lessius* zužuje túto pravdepodobnosť len na ten prípad, keď ide o stav duše v nekonečnom zatratení. Jedine večný život človeka v pekle sa vymyká rozumovému zdôvodneniu.

b) V 20. storočí: Mnohí kresťanskí filozofi existencie, fenomenológovia a personalisti a iní sa domnievajú, že nesmrteľnosť človeka sa nedá s istotou rozumovo dokázať, ale dá sa priblížiť nášmu rozumu a uspokojiť tak naše rozumové nároky pomocou súboru argumentov, ktoré vychádzajú z určitej celostnej životnej skúsenosti. Táto skúsenosť je hlboko personálna a nemožno ju racionálne sprostredkovať iným osobám, ale možno im ju len priblížiť.

c) My sa prikláňame k alternatíve, ktorú bližšie artikulujeme nasledujúcim spôsobom: Argumenty v prospech nesmrteľnosti človeka sa zakladajú na experiencii integrálneho života, ktorá je akousi zjednocujúcou experienciou všetkých experiencií. V nej náš život smeruje k svojej dvojakej transcencencii – ku svojej genéze a ku svojmu završeniu. *Je to experiencia, v ktorej anamnezicky a prospektívno-anticipačne prítomná transcencencia života jednostaj potvrdzuje jeho integrálnosť, zahrňajúcu aj život po smrti*. Pomocou tejto integrálnej experiencie sa otvára tajomstvo eschatologického života. Ona nám ukazuje, že završenie života človeka sa tajomným oblúkom dotýka jeho genézy, takže čím bližšie má človek k svojmu kenotickému dovršeniu, ktoré sa

uskutočňuje najmä v smrti, tým jasnejšie sa odкрýva tajomstvo jeho začiatku, jeho eschatologického ideálu, pôvodne sa nachádzajúceho u Boha.⁴⁶

5. Argumenty v prospech nesmrteľnosti človeka, resp. jeho duše či ducha (pneumy)

Ďalej budeme vždy hovoriť o argumentoch bez ohľadu na to, či niektorí filozofi ich považujú za dôkazy alebo za argumenty.⁴⁷ Tieto argumenty rozdelíme do dvoch skupín:

- argumenty nachádzajúce dôvod pre nesmrteľnosť človeka v jeho prirodzenosti;
- argumenty nachádzajúce dôvod pre nesmrteľnosť človeka v jeho pretvorenej prirodzenosti.

5.1 Argumenty vychádzajúce z prirodzenosti človeka

Pre všetky tieto argumenty je spoločné to, že v tsvetskej prirodzenosti človeka nachádzajú dostačujúci dôvod pre argumentáciu v prospech nesmrteľnosti človeka, odvolávajú sa pri nej na duchovný komponent človeka, ktorý považujú za nesmrteľný.

a) Argument z duchovnej prirodzenosti ľudskej duše

Duša človeka, ako všetko to, čo je v prísnom slova zmysle nehmotné a duchovné, je podľa svojej prirodzenosti nesmrteľná. To, čo je nehmotné, nemôže byť rozrušené. Veď nehmotný princíp nemá časti, ani v ňom nie sú ontologické predpoklady premeny z jednej formy na inú. Rovnako nemôže dôjsť len k náhodnému rozrušeniu, lebo to sa týka len foriem, ktoré bez látky nemôžu mať svoj vlastný bytostný akt. Duchovná duša však subsistuje podľa svojej vlastnej prirodzenosti. A konečne, duchovná duša nepodlieha absolútnemu zničotneniu (anihilizácii). K nemu by mohlo dôjsť len vtedy, keby Boh sám negoval

⁴⁶ *Teória poznania*, cit. dielo, s. 165 – 172.

⁴⁷ Každý v zmysle svojej metodológie usúdi, či príslušný argument má aj povahu dôkazu, alebo ostáva len argumentom.

svoje stvoriteľské pôsobenie. To by však odporovalo dôvodu Jeho stvorenia. Teda duša nepodlieha nijakému spôsobu rozrušenia, čiže je nesmrteľná.

b) Argument z prirodzeného úsilia duše o vecné pretrvávajúce jej existencie

Toto úsilie možno považovať za základné prirodzené smerovanie či tendenciu, ktorá nemôže byť niečo povrchné, náhodné. Ide o základnú, bytostnú tendenciu duše, ktorá je vlastná každej duši človeka. Objektívnu a všeobecnú platnosť tejto tendencie môžeme zdôvodniť z duchovnej prirodzenosti duše: Každá ľudská bytosť má základnú prirodzenú tendenciu k sebatvrdeniu svojej existencie, a to zodpovedajúc svojej podstate. Povaha každej podstaty človeka je nehmotná (duchovnej prirodzenosti), čiže vylučuje substanciálnu zmenu. Teda ľudská duchovná duša disponuje základnou prirodzenou tendenciou k sebatvrdeniu svojej existencie bez možnosti substanciálnej zmeny, t.j. tendenciou k neobmedzenému trvaniu svojej existencie.

c) Argument z mohutností ľudskej duše

Podstatnú prirodzenú tendenciu duše možno spoznať zo základných prirodzených tendencií jej mohutností. Veď duša sa prejavuje prostredníctvom týchto mohutností. Obidve hlavné mohutnosti duše, vôľa a um (intelekt), tendujú k neobmedzenému pretrvávaniu ich existencie. Teda túto tendenciu môžeme prisúdiť aj duši.

Vôľa sa transcendentálne vzťahuje k dobru ako dobru, ktoré je jej nekonečným formálnym objektom. Toto vzťahovanie zahŕňa aj prirodzenú orientáciu na nikdy nekončiacu existenciu, lebo bez tejto existencie by bolo možné sledovať dobro len s obmedzením.

Um sa zasa transcendentálne vzťahuje k poznaniu jestvujúcna ako jestvujúcna, ktoré ako také nieje obmedzené nijakým trvaním. Čo sa však prirodzene orientuje na poznanie toho, čo nie je ohraničené nijakým trvaním, to sa vzťahuje aj na poznanie a existenciu poznávajúceho, ktoré rovnako nie je ohraničené nijakým trvaním.

d) Etický argument

Človek sa zo svojej prirodzenosti orientuje svojou duchovnou dušou na konečný (finálny) cieľ, ktorý zodpovedá jeho definitívnemu mravnému rozhodnutiu. Tento konečný stav môže človek dosiahnuť len vtedy, keď jeho duchovná duša ďalej žije po smrti. Človek je teda nesmrteľný v dôsledku svojej duchovnej duše.

Človek ako slobodná mravná bytosť sa vo svojom konaní nerozhoduje len pre poznané dobré, ale zároveň sa rozhoduje o sebe samom a o svojom vzťahu k Bohu ako absolútnemu a najvyššiemu Dobru. Keďže človek je určený k tomu, aby našiel svoju definitívnu blaženosť v Bohu, musí byť raz jeho vzťah k Bohu definitívny a nezmeniteľný. – Keby človek nemal nijaký konečný stav, ktorý zodpovedá jeho definitívnemu mravnému rozhodnutiu, dostali by sa v jeho prirodzenosti do rozporu dve základné tendencie: tendencia k blaženosti, ktorá zahŕňa všetky hodnoty

požadované rozumom, a tendencia k mravnému dovŕšeniu. Takýto rozpor je však ontologický vylúčený. Preto nevyhnutne existuje konečný stav.

Bez takéhoto konečného stavu – keby sa človek obmedzil napríklad iba na pozemský život – by jedna základná tendencia úplne vylučovala druhú. Veď človek neraz sa musí v tomto živote rozhodovať medzi inak rozumným naplnením jeho životných túžob a mravnosťou činov vedúcich k tomuto naplneniu. Dakedy musí obetovať aj svoj život, aby zadostučinil absolútnej mravnej požiadavke. Podstatným protikladom medzi dvoma prirodzenými základnými tendenciami by sa narušila jednota prírody, dynamická bytnosť bytia. Kto si takto počína, ten ani teoreticky nerešpektuje jestvujúcno ako jestvujúcno, čiže dostáva sa do metafyzickej nemožnosti, lebo bytie ako bytie je princípom jednoty.

5.2 Argumenty vychádzajúce z pretvorenej prirodzenosti človeka

Tieto argumenty sa opierajú o predpokladanú pretvorenú prirodzenosť človeka, a to sčasti už na tomto svete a úplne až po smrti. Pričom toto pretvorenie prirodzenosti interpretujú existencionálne alebo evolučne. Pretvorená prirodzenosť človeka je už otvorená Bohu a môže participovať na Božej večnosti.

a) Argument z nádeje človeka na jeho večný život

Gabriel Marcel (1889 – 1973), ktorý predovšetkým rozpracoval tento argument, vychádza z toho, že v človeku, v jeho bytí, je zakotvená základná intencionalita mať takú účasť na bytí, ktorá ho radikálne presahuje. Túto intencionalitu Marcel interpretuje ako túžbu, resp. ako želanie.

Vychádza zo základnej existencionálnej skúsenosti, že dobre je nám existovať, že sa môžeme zveriť skutočnosti, v ktorej žijeme, teda vôbec, hodno je nám byť. V takejto skúsenosti zhody človeka so svetom a so životom sa implicitne zahŕňa aj prisviďčanie poslednému Základu sveta, Tomu,

ktorý všetko tak usporiadal, že môžeme s presvedčením povedať: Je dobre byť na svete, je dobré byť človekom.

Človek natoľko dôveruje tejto skutočnosti a jej Základu, že ich nekladie len do prítomnej existencie, ale aj do budúcnosti, ktorá prekračuje aj hranice smrti. V tejto skúsenosti sa stretáva s tým, čo je hodnotné a dôstojné, čo nezaniká, ale trvá navždy; čo sa vskutku oplatí, čo má zmysel v sebe samom, s čím súhlasí kvôli nemu samému, čo má vnútorne dané právo byť navždy a nezaniknúť. A toto musí existovať aj ďalej, za tunajším našim životom, musí sa tam ešte väčšmi vystupňovať, aby úplne prišlo k sebe samému.

Tento argument môžeme zhrnúť aj tak, že skúsenosť dôveryhodnosti a naplnenosti zmyslu našej prítomnej existencie nám ukazuje ako zmysluplnú nádej v budúcnosť siahajúcu až za smrť, ktorá je existenciálne-bytostne podložená. – Naš rozum nevie vykonať viacej ako toto.

b) Argument z lásky človeka

Tento argument rozpracovali *G. Marcel*, *Georg Scherer* a iní kresťanskí filozofi existencie.

V láske si vzájomne prisviďčame. Až ten človek, ktorého ozajstne milujeme, plne pre nás jestvuje, je súčasťou zmysluplnej prítomnosti našej existencie, ktorá chce natrvalo spočinúť v tejto prítomnosti a stať sa večnou. A práve v tomto láska otvára základnú intenciu nesmrteľnosti.

Láska, ktorá ovláda zmysel našej existencie, teda chce, aby sme nikdy nezahynuli – my i tí ktorých milujeme –, chce, aby sme boli nesmrteľní práve skrze túto lásku, lebo je to ona, ktorá dáva hodnotu aj tejto nesmrteľnosti. V láske určujeme seba samých tak, že sa orientujeme na iného človeka, jemu prisviďčame a s ním a preňho chceme žiť. Nikto nás k tomu nenúti, skrísa to z nášho vlastného rozhodnutia. Keď milujeme, naplňujeme skúsenosť našej slobody.

Láska k blížnemu teda nepripúšťa, aby sme pripustili, že blížny po smrti zanikne. Je si vedomá toho, že by išlo o zradu, spochybnenie všetkého, čo sme pre tohto človeka urobili. Láska nás privádza k tomu, že uznávame jeho existenciu aj po smrti a prisviďčame tejto existencii; že robíme preň všetko tak, ako keby bol živý. *Marcel* doslova píše: „Táto oblatívna láska nachodí svoj výraz v takých vyhláseniach ako: ‚Som si istý, že pre mňa ostávaš prítomný a táto moja istota sa spája s faktom, že neprestávaš stáť pri mne a že azda stojíš pri mne väčšmi, ako si mohol tak urobiť na zemi. Sme spolu vo svetle, alebo presnejšie, vo chvíľach, keď sa odpútavam od seba samého, keď prestávam tieniť sám seba, dospievam k určitému svetlu, ktoré je tvojím svetlom;

nemyslím tým svetlo, ktorého by si ty bol zdrojom, ale svetlo, v ktorom sa sám rozžiaruješ a ktorého vyžarovaním na mňa prispievaš k môjmu premietaniu.“ (Prítomnosť a nesmrteľnosť, 1993, s. 95).

Z tejto skúsenosti vychádza ďalšie presvedčenie, že láska je silou, ovládajúcou a zachovávajúcou bytie. A to je možné len vtedy, keď sama je Bytím, absolútnym Základom všetkej skutočnosti. Láska musí byť všemohúcou, lebo inak by bolo absurdné a nezrozumiteľné, ako môžu svet a my ľudia existovať.

Je nanajvýš zmysluplné uznávať takúto všemohúcu Lásku a zdôveriť sa jej. Potom sa naše skúsenosti, konanie a viera dostávajú do zhody a naplňia sa tak uskutočňovanie ich zmyslu. V ľudskej láske existenciálne nesieme toho druhého a on nesie nás. V božskej Láске však toto „nesenie druhého“ musíme interpretovať stvoriteľský. Tým, že On nás miluje mocou svojej Lásky, dáva nám účasť na svojom večnom Bytí. A tým, že Ho my milujeme, prijímame tento Jeho dar a slobodne vstupujeme do úcastenstva s Ním.

Teda je to táto stvoriteľská Láska, ktorá udržuje zomrelých v bytí a umožňuje im účasť na večnosti. A preto v našej láske k mŕtvym tejto Láске zverujeme mŕtvych, ktorých milujeme.

c) Argument z povahy ontogenézy človeka

G. Scherer dospel k záveru, že ontogenéza človeka vo všetkých jej troch vývinových fázach – mladosť, dospelosť, staroba – má určitú základnú štruktúru, pre ktorú je charakteristické odumieranie a pretrvávanie, zrod a smrť. Narodenie človeka znamenalo odumretie života v jeho matke a natíska sa nám analogicky otázka, či smrť človeka neznačí zároveň zrod človeka pre nový svet. O tom bol presvedčený *Lucius Annaeus Seneca* (4. pred Kr. – 65 po Kr.), ktorý v jednom svojom liste doslova píše:

„Očakáva nás iný pôvod, iný stav vecí... Ten deň, ktorého sa bojíš ako dňa posledného, je dňom dňa zrodenia pre večnosť!“⁴⁸

V každej fáze ontogenézy človeka prechádza človek do novej šírky slobody svojho života, no za cenu straty určitej bezpečnosti, ktorú pociťoval v predchádzajúcej fáze. Preto je oprávnená *túžba človeka po dosiahnutí takého stavu, v ktorom sa nadobúda zmierenie a rovnováha medzi touto*

⁴⁸ V inej časti svojho listu Seneca píše: „Ako nás materské lono pevne drží deväť mesiacov a pripravuje nás nie pre seba, ale na priestor, do ktorého musíme vyjsť, len čo sme schopní sa nadýchnuť a vydržať vo voľnej prírode, tak v období, ktoré sa rozprestiera od detstva až po starobu dozrievame pre iné zrodenie. Očakáva nás iný pôrod, iný stav vecí... Ten deň, ktorého sa bojíš ako dňa posledného, je dňom zrodenia sa pre večnosť.“ Scherer, Georg: *Der Tod ist nicht das Ende*, 1983, s. 12.

bezpečnosťou a šírkou slobody. No takýto stav je možný len v účasti na Božom živote po smrti, lebo len ten, kto existuje spolu s ním, je absolútne bezpečný a nedoknutelný, no zároveň žije v najväčšej možnej šírke slobody, ktorú mu poskytuje nekonečný Boh.

Každá fáza života sa vyznačuje prechodným, metastabilným stavom rovnováhy medzi bezpečnosťou či zabezpečenosťou a šírkou slobody. Každý takýto stav je prísľubom pre taký stav rovnováhy či zmierenia, ktorý bude trvať večne.

d) Iné argumenty

Existuje celý rad iných argumentov v prospech existencie života človeka po smrti. Uvedieme ich tu aspoň stručne.

— Človekova viera v život a viera životu sa prejavuje ako zásadné prisviďčanie integrálnemu životu, ktoré presahuje každú fázu ontogenézy človeka, ako aj celý jeho tusetný život. Táto viera vedie k zmyslu života, ktorý sa môže odôvodniť len z jeho cieľa – zo života, ktorý je za tusetným životom.

— V človeku je hlboko zakorenený zmysel pre spravodlivosť, ktorý chce byť v plnej miere uskutočnený v individuálnom i sociálnom živote. Vieme však, že táto spravodlivosť sa na tomto svete uskutočňuje vždy nedokonale až nedostatočne. Nespravodliví a vyslovene zlí ľudia sa mali často na tomto svete dobre a zomierajú akoby bez následkov. A opačne, spravodliví a dobrí ľudia sa neraz mali na tomto svete zle a veľmi trpeli.

— Ak sa má zadosťučiniť hlbokému zmyslu človeka pre spravodlivosť, musí existovať aj život každého človeka po smrti, v ktorom zlí a nespravodliví si primeraným trestom odčinia spáchané zlo a nepravosti a na druhej strane dobrí a spravodliví budú primerane odmenení. Veď absolútne spravodlivý Boh nemôže v konečnom dôsledku pripustiť a ponechať nevyriešenú nijakú nespravodlivosť.

— Viera v nesmrteľnosť človeka sa nachodí prakticky vo všetkých náboženstvách a prejavuje sa ako základné presvedčenie ľudstva vo všetkých obdobiach dejín. Je presvedčením drvivej väčšiny veľkých duchov antiky (*Pythagoras, Platon, Plotinos, Aristoteles*), stredoveku (*Augustinus, Tomáš Akvinský, Ján Duns Scotus, Bonaventura*), ako aj väčšiny racionalistov novoveku (*Descartes, Leibniz, Kant, Hegel*). V novoveku a najmä v 20. storočí došlo k značnému poklesu viery v posmrtný život, najmä v dôsledku hlboknej duchovnej a mravnej krízy, ku ktorej v nemalej miere prispeli posledné dve svetové vojny a deformácie industriálnej spoločnosti.

— Systematický výskum v 2. polovici 20. storočia štatisticky významných vzoriek ľudí, ktorí sa dostali do predsmrtného stavu alebo až do stavu klinickej

smrti, ukazuje, že títo ľudia priamo zakúsili život po smrti, zászvetie, ako niečo evidentne jestvujúce, čo priamo nazerali. Rovnako sa zachoval rad takýchto svedectiev z minulosti (pozri napríklad Epos o Gilgamešovi, Tibetskú knihu mŕtvych, Egyptskú knihu mŕtvych a i.).

— Korunný teologický argument jestvovania posmrtného života podáva Biblia, osobitne Nový zákon. *Ježiš Kristus* sám prislúbil všetkým život večný a ako Zmŕtvychvstalý stal sa garantom jestvovania večného života v Božom kráľovstve.

5.3 Záver

Obidve skupiny argumentov v prospech existencie života každého človeka po smrti možno zjednotiť, keď prirodzenosť človeka chápeme širšie a zahrňame do nej aj pretvorenú prirodzenosť, čiže aj ducha či pneumu človeka. Často totiž duchovná duša je len iné pomenovanie pre ducha (pneumu). Pri tom prvá skupina argumentov sa opiera o statickú danosť duchovna človeka, zatiaľ čo druhá skupina argumentov predpokladá dynamické, utvárajúce sa duchovno, ktoré je otvorené druhým osobám a Bohu.

Pravda, nech komplex argumentov v prospech života človeka po smrti a tým aj jeho nesmrteľnosti, je akokoľvek dokonale prepracovaný, ak má človeka priviesť k presvedčeniu, nevyhnutne sa musí opierať o základnú integrálnu skúsenosť života, ako sme si ukázali vyššie. A keďže ide o pravdu existencionalnej povahy, nevyhnutne vyžaduje od každého človeka, ktorý má nadobudnúť toto presvedčenie, slobodný akt príľnutia k poznanej pravde.

6. Spôsob jestvovania človeka po smrti

Tvrdenie o existencii každého človeka po smrti, ako aj o jeho nesmrteľnosti, získa na svojej presvedčivosti až vtedy, keď sama filozofia nám ukáže, že takýto spôsob jestvovania je možný, prijateľný a vyplýva ako nevyhnutný dôsledok zo správneho porozumenia sveta, života, a človeka. V opačnom prípade by všetky argumenty v prospech individuálnej nesmrteľnosti človeka stratili na svojej dôveryhodnosti.

6.1 Formulovanie problému

Formulovanie problému v tomto prípade oveľa zásadnejšie ako v prípade argumentov v prospech nesmrtnosti, závisí od toho, či uvažujeme existenciu po smrti duchovnej duše, alebo celého človeka, samozrejme transformovaného na nový spôsob jestvovania.

Prvej, klasickej línie formulovania problému sa pridáva tomizmus a novotomizmus. Pravda, aj tu sú veľké rozdiely, najmä v tom, ako sa chápe táto duša z hľadiska celého človeka, najmä charakter jej vzťahu k starému a novému (budúcemu) telu. V rámci tejto línie budeme predovšetkým pertraktovať názory *Tomáša Akvinského* a transcendentálneho novotomistu *Waltera Bruggera*.

Druhá línia je biblická a tvoritvo na ňu nadviazali najmä niektorí teologickí myslitelia, ako *Claude Tresmontant*, *Ladislaus Boros*, *Hans-Eduard Hengstenberg*, *Alexander Gosztanyi* (*1925) a i. V intenciách tejto druhej línie je aj naše riešenie problému, ktoré sa však usiluje o väčšie gnozeologické a ontologické priblíženie, čím sa v niektorých bodoch približuje k prvej línii.

V rámci prvej línie sa duchovná duša človeka chápe ako jeho duchovná i životná forma. Z jej duchovnosti vyplýva, že ďalej existuje po smrti a je otvorená zjednoteniu s nekonečným Bohom. Z toho, že duša nie je čistým duchom, ale podstatnou životnou formou látky, vyplýva dôležitý poznatok, že si zachováva aj po smrti určitý vzťah k telu a k telovosti vôbec. Duchovnou dušou pretrvávajúca ľudská osoba, ktorá žije až do vzkriesenia v utvárajúcom konštitučnom vzťahu k svojmu telu. Duša teda neexistuje v absolútnej oddelenosti od tela, aj keď druhý pól tohto vzťahu – telo, dočasne chýba. Keďže duša môže poznávať a chcieť len v jednote s telom a skrze telo, vynára sa otázka, ako uplatňuje tieto činnosti po smrti, t. j. ako myslí, ako poznáva, ako sa uvedomuje a pod. A v neposlednom rade sa natíska otázka, aký je vzťah duše k zmŕtvychvstaniu jej tela.

V druhej línii vystupuje otázka, ako môže duchovná entita človeka prejsť do zásvetia, ako aj otázka povahy tejto novej duchovnej entity. Ďalej je to otázka, ako môže táto entita – pneuma zahŕňať aj telovosť človeka a napokon, ako sa utvorí nový eschatologický človek.

Na záver stručne zdôvodníme, prečo uprednostňujeme riešenie v rámci druhej línie.

6.2 Náhlady na spôsob jestvovania človeka po smrti

Rozdelíme ich podľa dvoch vyššie uvedených línii.

6.2.1 Tomistické a novotomistické náhlady

Všetky klasické názory scholastikov i novoscholastikov sa zhodujú v tom, že duchovná duša po oddelení sa od tela a od všetkej hmoty ďalej jestvuje sama osebe. Od čistých duchov sa líši tým, že je na nižšom stupni bytia a že si zachováva transcendentálny vzťah k svojmu niekdajšiemu telu. Rozdiely medzi náhľadmi scholastikov sú najmä v chápaní, ako oddelené duše môžu poznávať predmety tsvetia a zásvetia.

a) Tomáš Akvinský

Tomáš zdôrazňuje, že treba rozlišovať medzi prirodzenosťou a stavom bytia duše i umu. Keďže pôsobenie vychádza z bytia, zo zmeneného stavu bytia vychádza zmenené pôsobenie. To platí tak v poznávaní, ako aj v každej činnosti duše po smrti.

Intelekt sa už neobracia k fantazme, ale nazerá predmety tohto sveta cez inteligibilné formy a podoby, ktoré mu poskytuje Boh a čistí duchovia (tzv. *species infusae*). Je pritom stále orietnovaný na svoje bývalé telo a na poznávanie skrze toto telo, preto nové inteligibilné podoby (a tým aj obsahy) sú mu sprostredkované pomocou foriem, ktoré už získal za tsvetného života, t. j. prostredníctvom svojej zmyslovosti. Inými slovami, oddelená duchovná duša poznáva do istej miery na spôsob stvoreného čistého ducha, no oveľa nedokonalejšie ako on. Poznáva nedokonalejšie ako na svete, pokiaľ ide o nové telesné predmety, ale dokonalejšie, pokiaľ ide o duchovné poznanie, vrátane duchovného poznania seba samej.

Treba bližšie objasniť vzťah duše zomrelého k jeho telu a k telu vôbec. V jeho duši naďalej ostáva reálna schopnosť informovať telo, t. j. vyvíjať preň informačné a aktivitné podnety. Veď duša pozemské telo opustila len prechodne v dôsledku narušenia celostnej organizácie človeka. Teda stav oddelenosti je pre dušu vzhľadom na jej prirodzenosť nedokonalosťou, lebo duša je princípom celistvosti človeka a túto celistvosť bez tela nie je schopná vytvoriť. Vzhľadom na svoj bytostný akt duša po smrti nie je dokonalejšia ako duša pred smrťou, lebo tento bytostný akt je jej inherentný a táto jeho inherentnosť nezávisí od toho, či tento akt ďalej odovzdáva látke, alebo nie. Vzhľadom na spôsob bytia a jeho pôsobenie duša existuje dokonalejšie ako pred smrťou, lebo sa priblížila čistému duchu a nezávisí od každej látky. Ostáva však menej dokonalá ako čistý duch, lebo bytostne i činnosť nedosahuje spôsob jeho bytia. Oddelenosť duše od látky má za následok jej nedostatočné prejavovanie sa v činoch, čo možno odstrániť len tak, keď bude mať opäť svoje telo.

Odlúčená duša je síce schopná poznávať seba a iné predmety bez pomoci tela, ale všetko toto môže robiť len analogicky vo vzťahu k sebe. Telesné predmety môže spoznať len v ich všeobecnosti, a nie v ich individuálnosti. Návrat odlúčenej duše do pôvodného tela síce nie je možný, je však možné nové vtelenie tejto duše do tela, ktoré je adekvátnejšie duši ako predchádzajúce telo. Nejde tu však o reinkarnáciu, lebo medzi pôvodným telom a novým, osláveným telom je bytostná príbuznosť. Filozoficky toto nové vtelenie však podľa Tomáša nemožno dokázať a je čisto predmetom viery. Scholastici sa rôznia v tom, či nové telo sa bude vlastne generovať za spoluúčasti duše, alebo či pôjde o vtelenie do tela pretvoreného pre nový stav duše.

b) *Netomistickí scholastici*

Ján Duns Scotus v zhode s *Tomášom Akvinským* popiera akékoľvek zmyslové poznanie odlúčenej duše. Oproti Tomášovi však tvrdí, že oddelená duša má dokonalé poznanie, ktoré sa neviaže na nijaké inteligibilné formy. Na základe svojej premenenej prirodzenosti poznáva najmä intuitívnym spôsobom, a to aj také predmety, ktoré jej v pozemskom živote boli nedostupné. Všetky predmety tohto sveta môže poznať až do jednotlivostí. Nie je jej skryté nijaké tajomstvo tohto sveta a môže poznať aj najtajnejšie myšlienky pozemšťanov.

Francisco Suárez (1548 – 1617) zastával v tomto smere názor veľmi blízky Tomášovi Akvinskému.

c) *Georg Trapp* (1880 – 1947) a *Karl Rahner*

Tieto náhľady sa sformovali na základe starostlivého vyrovnávania sa týchto mysliteľov s učením *Tomáša Akvinského*. Odlúčená duša si zachováva reálny vzťah k svojmu telu, k telám iných ľudí, ako aj k celému svetu. Tento vzťah však nie je taký zúžený a určitý, ako bol v jej pozemskom živote, ale je oveľa širší a univerzálnejší, no neurčitejší. Odlúčená duša už neinformuje telo v jeho časopriestorovej určitosti. Jej vzťahovosť k látke, telu a k celému svetu však nezanikla, len svoj podstatný vzťah k látke a k hmote prenáša na základ celého sveta.

Z tohto nového základného vzťahu duše k látke sveta možno porozumieť to, prečo začiatok existencie duše sa nevyhnutne viaže na informáciu reálneho tela. Táto teória o základnej vzťahovosti duše k látke dovoľuje porozumieť rôzne štádiá vo vývine existencie duše, krátko, dušu v jej ontogenéze siahajúcej až za hrob.

Trapp rozoznáva tri vývinové štádiá duše:

1. štádium: Duša formuje a informuje svoje telo tak, že sa orientuje len naň.
2. štádium: Duša je v štádiu kozmickej existencie, v ktorej sa už neviaže na určité telo, ale sa orientuje na celý kozmos.
3. štádium: Duša síce obnovuje vnútornú formáciu a informáciu vlastného transformovaného tela, no nestráca pritom svoju „kozmicкую existenciu“.

6.2.2 *Walter Brugger*

Duša po smrti človeka nestráca svoj transcendentálny vzťah k látke sveta (chápanej scholasticky ako *materia prima*), ale ho univerzalizuje. Pritom si zachováva svoju duchovnosť a personálnosť.

Spojenie duše so svetovou látkou nemožno chápať len v dynamickom zmysle, ale tak, že sa dotýka samotnej podstaty duše. Bez neho by odlúčená duša vôbec nemohla jestvovať, nebola by tým, čím je. Informačná a formujúca schopnosť duše presahuje rámec jej vlastného tela a rozširuje sa na celý kozmos. Týmto rozšírením však nezaniká schopnosť duše formovať a generovať také nové telo, ktoré by tejto duši patrilo ešte vo väčšej miere ako tsvetné telo. Túto dušu nemôžeme však považovať na základe tohto rozšírenia za „svetovú dušu“, lebo jej aktuálne bytie, reálne odlišené od materiálneho sveta, sa zachováva. Treba zdôrazniť, že tento rozšírený vzťah k základu sveta je transcendentálny.

K virtualite odlúčenej duše patrí aj schopnosť informovať a obsadiť určité lokality časopriestorovosti na úrovni vegetatívneho a senzitivného života. Túto schopnosť môže nemateriálna duša uplatňovať len čiastočne alebo – čo je jej základný stav – obmedziť jej uplatnenie len na dotyk so svetovou látkou, ktorý ešte nemá za následok konštituovanie tela alebo vstup do tela.

Odlúčená duša (neprejavujúca sa už cez svoje telo, keď sa mohla spoznať len nepriamo reflexiou seba samej) má intuitívne, bezprostredné poznanie seba samej; stala sa prvotným predmetom poznania, ktorý poznáva nezávisle od každého iného predmetu poznania. Umožňuje duši zachovať si i po smrti substanciálny dotyk s prvotnou látkou sveta, a to napriek tomu, že nemá vonkajšie zmysly a mozog, vnútorné zmysly a ich obsahy, a tak poznávať aj individuálne veci tohto sveta. To jej dovoľuje cez svoje intuitívne nazeranie ľudským spôsobom poznávať a myslieť.

Vnútorné zmysly (pamäť, fantázia, zjednocujúce postihovanie podoby) nepotrebujú zmyslové orgány, lebo svojou podstatou nie sú telesné. Ku konkrétnemu spôsobu predstavovania postačí vnútorný princíp určenosti, ktorý je v základe daný spojením duše s látkou sveta. Táto skutočnosť umožňuje

pochopiť, prečo si oddelená duša môže zachovať tie vnútorné schopnosti zmyslov, ktoré zodpovedajú jej podstatnému stavu bytia. Smrťou sa totiž zmenil len charakter aktualizácie duše. *Zatiaľ čo na tomto svete duša, žijúca v jednote s telom, je podnecovaná (aj keď nie výhradne) zvonku, na druhom svete je podnecovaná iba znútra, svojou spontánnosťou aktuálne nazerajúcej duše.*

Nijaká duša po smrti nie je izolovaná. Medzi dušami je aj charakteristický intersubjektívny spôsob jestvovania, ktorý má výrazne komunitárny charakter. Vyplýva to z toho, že človek je podstatne sociálny a personálny a túto svoju sociálnosť a personálnosť nestráca ani po smrti, ale naopak, zvyrazňuje ju. Spoločenstvo duší zomrelých nemôže existovať bez osobitého sveta, ktorý sa výrazne odlišuje od tunajšieho sveta, ale predsa, vzhľadom na zachovanie základného vzťahu odlúčených duší k látke sveta, tomuto svetu sa podobá. *Inými slovami, medzi tusvetím a zászvetím existuje istá základná podobnosť založená vzťahmi odlúčených duší k látke sveta.*

Vzhľadom na odchodný konečný stav duší zomrelých – jedny sú v spoločenstve Božej lásky, jedny sú zavrhnuté a ostatné sa nachodia v štádiu prechodu, t. j. postupného očisťovania sa a prípravy na zjednotenie sa s Bohom – oprávnené možno týmto stavom prisudzovať rozličné svety či dimenzie, nazývané teologicky nebo, peklo a očistec.

Skutočnosť, že odlúčené duše majú substanciálny dotykový bod so základom pozemského sveta, umožňuje pochopiť ich schopnosť pôsobiť na veci, udalosti, no najmä na osoby tohto sveta, a nadväzovať s nimi lokálne telesný, virtuálny i nadmateriálny kontakt. Z charakteru tusvetného a zászvetného života vyplýva, že duše zomrelých môžu prekročiť bariéru medzi zászvetím a tusvetím a aj to len výnimočne s osobitným Božím pričinením.

Hoci pravda o zmŕtvychvstání patrí do kompetencie kresťanského zjavenia, predsa mnohé implikácie pre teológiu poskytuje aj správne porozumenie odlúčených duší a zászvetia.

6.3 Náš náhľad

V živote každého človeka, v jeho rozvojovej a evolučnej ontogenéze, sa na základe jeho existenciálnych skúseností a poznávaní postupne utvára „nový človek“ určený pre jeho život po smrti.⁴⁹

⁴⁹ Pozri naše publikované diela *Teória poznania* (1992) a *Metafyzika a ontológia* (1993), ako aj samizdatové dielo *Chápanie zászvetného života človeka v rozporoch a v novom východisku* (1988, 261 s.).

Tento nový človek spočiatku žije v starom človeku a prejavuje sa len nepriamo skrze pozitívne zmenené správanie a postoje starého človeka. Smrťou sa tento nový človek úplne oddelí od starého človeka a líši sa najmä hĺbkou svojho sebauvedomenia a seba porozumenia.

O novom človeku môžeme povedať, že je duchovný, ale iným spôsobom, ako sa to zvykne chápať na základe gréckej a scholastickej metafyzickej tradície duchovnej duše.⁵⁰ Do tejto novo chápanej duchovnosti je pozdvihnutý celý človek, svojím „výťažkom“ utvoreným na základe výsledkov jeho existenciálnych skúseností a poznávaní, t. j. jeho života v slobode a láske. V duchovnosti nového človeka sa zahŕňa všetko pozitívne z ontogenézy starého človeka v dejinách. K takémuto chápaniu duchovnosti nového človeka má najbližšie novozákonné chápanie pneумы.

To, čo sme doteraz povedali, možno pojmovo spresniť tak, že nový človek je vlastne pneumou⁵¹ človeka, ktorá sa smrťou pretvára na eschatopneumu, existujúcu po smrti. *Pneuma* síce má charakter nového bytia, ale bytia ešte v sebe personálne nescentrovaného a neohraničeného, t. j. bytia, ktoré je ešte otvorené bytostnému základu starého človeka a závisí od neho. Naproti tomu pneuma človeka po jeho smrti, *eschatopneuma* je už personálne skoncentrovaná, nezávislá od starého človeka. Možno ju považovať za akési „nonarodeniatio“ eschatologického človeka, t. j. dovŕšeného nového človeka.

Vzhľadom na to, že v eschatopneume je na vyššej úrovni jestvovania prítomný celý človek, na základe toho, ako sa prejavil experienciami s celým kozmom (uvážme koncept človeka ako mikrokozmu), je každá *eschatopneuma*

⁵⁰ V Starom zákone slovo „ruach“ vyjadruje samo ľudské vedomie človekovho ducha. Odovzdať tohto ducha do Božích rúk (Ž 31,6, Lk 23,46), značí vydýchnuť svoj posledný dych a súčasne odovzdať Bohu svoje jediné bohatstvo, samo svoje bytie. Nový zákon vidí v človekovi komplexnú bytosť, súčasne telo, dušu a ducha (pneumu) (por. 1 Sol 5,23); ducha chápe ako silu neoddeliteľnú od dychu a života (Lk 8,55, 23, 46). Základná skúsenosť veriaceho je tá, že v jeho duchu prebýva Boží duch, ktorý ho obnovuje (Ef 4,23), „ktorý sa zjednocuje s jeho duchom“ (Rim 8,16). U sv. Pavla niekedy ani nie je možné určiť, či toto slovo označuje človekovho alebo Božieho ducha (napr. Rim 12,11).

„Človekov duch, jeho pneuma, je v ňom to, čo je schopné stretnutia s Božím duchom, je to v človeku, čo ako vyslanec v cudzej zemi pripravuje prebývanie Božieho Ducha a túži po ňom, takže Boží Duch neprichádza ako cudzí vtrelec. Tento Duch svedčí spolu s našim duchom, že sme Božie deti (Rim, 8,16)... Duch, pneuma je sám už niečím nadprirodzeným, je to, závdavok, ako hovorí Pavol, ktorý nás uvádza do iného poriadku ako je prirodzený.“ Pozrri: Tresmontant, Claude.: *Bible a antická tradície*. Praha : Vyšehrad 1970, s. 99.

⁵¹ Vyhlásenie rímskej kongregácie pre vieru z roku 1979 znie: „Cirkev trvá na posmrtnom jestvovaní duchovného prvku, vystrojeného vedomím a vôľou, takže možno povedať, že ja človeka existuje aj naďalej, pričom dočasne nemá svoju plnú telesnosť. Na označenie tohto prvku používa cirkev výraz duša, zaužívaný vo Svätom písme a v tradícii.“

jedinečnou reprezentantkou všekoziemkej univerzálnosti. Eschatopneuma je teda úplne otvorená celému stvorenstvu a má voči nemu celokozmický „nadhľad“ či odstup. Je *transkozmickej*, lebo presiahla kozmickú dimenziu, a práve to jej umožňuje, aby si celý kozmos osobitým spôsobom sprítomnila. To je tzv. *kozmo-prezencia eschatopneumy*. Okrem toho človek vo svojej eschatopneume dospel k takému stupňu sebadozrievania, že sa úplne odkryl sebe samému, a to je tzv. *autotransparencia eschatopneumy*.

Eschatopneuma vo svojej kozmo-prezencii a autotransparencii dospela k takému sebauvedomeniu a sebazoznaniu, že jej to umožňuje objektívne zhodnotiť seba samu, celý svoj život, na základe ktorého bola utvorená, ako aj odvodiť z toho dôsledky pre seba samu. V tom spočíva základ jej individuálneho súdu.

Z toho, čo sme doteraz povedali, vonkoncom nevyplýva, že aktom smrti sa pneuma vo svojom raste úplne zavŕši. Je na takej úrovni, na akú sa ontogenézou človeka dostala. V zásade sú možné tri spôsoby jestvovania eschatopneumy.

a) *inicioeschatopneuma*, ktorá zodpovedá stavu po smrti tých ľudí, ktorí ešte nemohli v ontogenéze rozvinúť svoju pneumu (embryá, malé deti, duševne chorí, mentálne zaostalí a pod.).

b) *inkompletoeschatopneuma*, ktorá zodpovedá stavu po smrti tých ľudí, ktorých pneuma sa síce za ich života kreačno-evolučne rozvinula, ale neúplne a nepostačujúco.

Treba rozlišovať dva stavy tejto eschatopneumy:

b1) Keď eschatopneuma je nedostatočne rozvinutá vlastnou vinou človeka – to je eschatopneuma zatratených;

b2) Keď eschatopneuma je rozvinutá síce neúplne, ale tak, že sa tým v zásade neuzatvorila pre spásu.

c) *Kompletoeschatopneuma*, keď pneuma sa v ontogenéze úplne dovŕšila – to je eschatopneuma svätcov.

Samotné bytostné dovŕšenie pneumy však ešte nepostačuje pre spásu. Rovnako významný ako moment bytostného dovŕšenia je moment *sebvzdatia (kenosis)*⁵², a tým slobodného otvorenia sa Bohu.

Každý človek uplatňuje vo svojej smrti viac alebo menej uvedomene a slobodne toto sebvzdatie, ktorým sa vlastne sebadarúva Bohu v očakávaní

⁵² K pôvodu kľúčového pojmu „kenosis“ pozri v Novom zákone List Filipanom 2, 5 – 7: „Zmýšľajte tak ako Ježiš Kristus: On, hoci má božskú prirodzenosť, nepridŕžal sa svojej rovnosti s Bohom, ale zriekol sa seba samého (ekenosen) ...“ „Ekenosen“ značí doslova „vyprázdniť“, t. j. vytvorí existenciálny priestor pre prijatie Boha.

toho, že tento jeho najvyšší dar Boh prijme. Až takouto kenóziou sa eschatopneuma uschopňuje pre spásu a stáva sa *eschatokenopneumou*.

Smrť teda nie je len bytostno-evolučnou, ale aj kenoticko-evolučnou premenou človeka. Vďaka kenózi sa eschatopneuma stáva eschatokenopneumou, čím sa stane nie len autotransparentnou, ale aj *teotransparentnou*, t. j. slobodne a z lásky sa darúva Bohu.

Z uvedeného vidno, že k Bohu sa priamo dostávajú len *eschatokenokompletopneumy*, t. j. pneumy ľudí svätého života. Ostatné ľudské bytosti musia po smrti prejsť cez osobitnú dimenziu vnútornej očisty a bytostného rastu. A v tomto je vlastný zmysel zásvetia.

Zásvetie teda reálne existuje a tvorí osobitnú dimenziu stvorenstva. Má intermediálny charakter, lebo je „mostom“ medzi túsnetnou dimenziou a Bohom. Je osobitný svet (dimenzia), v ktorom dozrievajú eschatopneumy pre večný život v spoločenstve s Bohom. Charakteristické sú preň dva spôsoby dozrievania: *Kenotickým oštieňovaním a bytostným rastom*. Dozrievanie oštieňovaním sa uskutočňuje v prvej subdimenzii dimenzie zásvetia, nazývanej *medzistav (očistec)*. Dozrievanie bytostným rastom sa uskutočňuje v druhej subdimenzii dimenzie zásvetia, nazývanej *limbus*, t. j. okraj. Z limbu už vedie cesta dozretých eschatopneum k životu vo večnom personálnom spoločenstve s Bohom.

Očistec nie je len osobitný svet, ale aj stav každej eschatopneumy, v ktorom každá nedozretá eschatopneuma sa postupne zbavuje svojej uzavretosti spôsobenej hriechom očistným kenotickým procesom, často prirovnávaným k ohňu.⁵³

Záverom treba povedať toľko, že spôsoby chápania jestvovania človeka po smrti možno považovať za nanajvyš pravdepodobné a musia sa dotvrdiť zjavením. Predsa však nám aj z rozumového hľadiska ukazujú realnosť existencie človeka po smrti. *Joseph Ratzinger* (*1927) chápe očistec v tomto duchu, dopĺňajúc a prehľbujúc však toto chápanie Božím zjavením v Kristovi: „*Očistec však nie je dakaják koncentračný tábor... v ktorom by sa človek musel kajať... Je to skôr nevyhnutný, zvnútra prebiehajúci proces v človeku, v ktorom*

⁵³ Mystička sv. *Katarína z Geny (Janovská)* (1447 – 1510) sa vyjadruje k tomu takto: „*Ako pokrytý predmet nemôže odrážať slnečné lúče nie kvôli slnku, ktoré ďalej svieti, ale kvôli prikrývke, tak je to aj s pliesňou (t. j. hriechom), ktorá pokrýva dušu. V očisti túto plieň neustále vypaluje oheň; a nakoľko táto plieň zaniká, nakoľko dokonalejšie sa Božie slnko odráža v duši.*“ Alebo sv. *Ján od Kríža* (1542 – 1591) to vyjadruje takto: „*Tie nedokonalosti (černí horiaceho dreva) sú práve materiálom, ktorého sa chytá oheň. Keď vymiznú, oheň už nebude páliť. A rovnako tu, keď zaniknú nedokonalosti duše, skončí ich utrpenie a zostane radosť.*“ Pozri: *Co je očistec?* In: *Salve*, roč. 1, 1994, č. 3, s. 1 – 2.

sa človek uschopňuje prijať Krista (capax Christi), Boha, a tak vstúpiť do communia sanctorum... Stretnutie s Pánom je premena, oheň, ktorý pretavuje človeka do beztruskovej podoby, lebo len takáto podoba sa môže stať nádobou večnej radosti.“

Bibliografia

1. Zoznam použitých prác z problematiky filozofickej antropológie⁵⁴

1.1 dejiny filozofie, encyklopédie a slovníky

- *BRUGGER, W.: Philosophisches Wörterbuch. Freiburg / Basel / Wien, Herder Verlag, 17. Auflage, 1986, 592 s. – skratka: Brugger (čes: Praha, Naše vojsko 1994).
- *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts (Hrsg. von E. Coreth, –W. M. Neidl, G. Pfligersdorffer). Band 1: Neue Ansätze im 19. Jahrhundert. Graz /Wien /Köln, Verlag Styria 1987, 799 s. – skratka CHP–I.
- *Ibid.: Band 2: Riickgriff auf scholastisches Erbe. Graz / Wien / Köln, Verlag Styria, 1988, 870 s. – Skratka: CHP–II.
- *Ibid.: Band 3: Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert. Graz / Wien / Köln, Verlag Styria, 1990, 919 s. – skratka: CHP–III
- *FOULQUIÉ, P.–Saint–Jean, r.: Dictionnaire de la langue philosophique, Paris, Presses Universitaires de France 1969, 2. éd., 778 s. – skratka: Foulqué
- *GORFUNKEL, A. Ch.: Renesanční filosofie. Praha, Svoboda, 1987, 377 s. – skratka: Gorfunkel
- *Handbuch philosophischer Grundbegriffe. München, Kösel Verlag 1973 – 1976, 6 Bde, 1231 s. – skratka: HPG–I až HPG–VI
- *HERIBAN, J.: Průručný lexikón biblických vied. Bratislava, Vyd. Don Bosco 1994 (2.vyd.),1339 s. – skratka: Heriban
- *HIRSCHBERGER, J.: Geschichte der Philosophie. Band I. Freiburg /Basel / Wien, Herder Verlag 1991, 14. Auflage, 615 s. – skratka: Hirschberger–I
- *HIRSCHBERGER,J.: Geschichte der Philosophie. Band II, Freiburg / Basel / Wien, Herder Verlag 1991, 14. Auflage, 691 s. – skratka: Hirschberger–II
- *HÖFFDING, H.: Dejiny novoveké filosofie. Praha, Aventinum, 1926, 308 s. – skratka: Höffding
- *HUISMAN, D.: Dictionnaire des philosophes. Paris, Presse Universitaires de France, 1968, tome I, II, 2709 s. – skratka: *Huisman*
- *KRATOCVIL, J.: Meditace věků. IV. Filosofie nejnovější od Kanta po dnešní dobu. Brno : Nakl. Bravič Novotný, 396 s.
- *LACROIX, J.: Panorama de la philosophie française contemporaine. Paris, Presse Universitaire de France, 1968, 281 s. – skratka: *Lacroix*
- *LÉON–DUFOUR, X. (red.): Slovník biblickej teológie. Zagreb, Krščanska sadasnojst 1990, 1632 s. – skratka: *Léon–Dufour*

⁵⁴ Ide všetko o práce, z ktorých autor čerpal informácie buď priamo, alebo častejšie, sprostredkovane cez encyklopédie, slovníky, lexikóny a príručky z dejín filozofie.

*STEGMÜLLER, W.: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag 1965, 3. Auflage, 720 s. – Skratka: *Stegmüller*

1.2 Pôvodné práce

- ALBERTS, K.: The self and first person metaphysics In: *Int. Stud. Philos.* 20, 1990, n.1, pp. 3–20.
- ANTROPOLOGIE FILOZOFICKÁ. In: *Buržoázni filosofie 20. stoloetia, Praha, Svoboda 1977*, s. 177–197.
- ANZENBACHER, A.: Človek In: *Úvod do filosofie. Praha, Štátni pedagogické nakladatelství, 1990*, s. 187–222.
- ARISTOTELES: Človek a príroda. Praha, Svoboda 1984.
- AUGUSTINUS, A.: De beata vita, 386, Soliloquia, 386–387, De immortalitate animae, 387, De libero arbitrio, I/III, 388–395 (O ňom: *Dinkler*).
- AUROBINDO Sri: Budoucí vývoj člověka. Aurovillská knihovna 1978.
- BARRAL, M. R.: The truth and identity of a person and a people. In: *Anal. Husserl.* 31, 1990, pp. 49–56.
- BATTISTI, S.: A. Dempf. In: *CHF–III*, 1990, s. 226–232.
- BAUER, E. J.: B. Rosenmöller. In: *CHF–III*, 1990, s. 159–171.
- BAUMGARTNER, H. M.: Hermann Krings. In: *CHP–III*, 1990, s. 328–340.
- BERGSON, H.: Évolution créatrice, 1907 (62. éd. 1946) (čes. 1919).
- BINKOWSKI J.: H. E. Hengstenberg. In: *CHF–III*, 1990, s. 243–248.
- BLONDEL, M.: L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique. Paris 1894. (nem: Die Aktion, Freiburg 1966).
- BODNÁR, J.: Modely filozofickej antropológie. In: *Človek, kto si? Bratislava, Obzor 1965*.
- BOGLIOLO, A.: Antropológia. Pravda o človeku. Rím, SÚSCM. 1976.
- BOLLNOW, O. F.: Pojem a metóda filozofickej antropológie. In: *Antológia textů současné západní filosofie. Praha, Unverzita Karlova 1968*, s. 155–173.
- Mensch und Raum. Stuttgart 1976, 3. Auflage.
- BONAVENTURA: Commentarium ad Sententiarum Petri Lombardi, 1260 (libri 2:13,17–18, 30).
- Itinerarium mentis in Deum, 1956 (nem.) (O ňom: Rosenmöller).
- BOROS, L.: Mystérium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung. Freiburg Olten 1963 (9. Auflage 1971).
- Aus der Hoffnung leben. Zukunftserwartung in christlichen Dasein. Freiburg im Breisgau Walter-Verlag Olten 1968, 3. Auflage
- Leben nach dem Tod. In: *Concilium* 6, 1970, Heft 10.
- BREUER, R.: Das anthropische Prinzip. Der Mensch im Fadenkreuz der Naturgesetze. München 1985, 2. Auflage.
- BRUAIRE, C.: Philosophie du corps. Paris 1968.
- L'être et l'esprit. Paris 1983.
- BRUNING, W.: Philosophische Anthropologie. In: Heinemann, F.: Philosophie im 20. Jahrhundert, Stuttgart, Ernst Klett Verlag 1959, s. 561–575.
- BRUGGER, W.: Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. München, Erich Wewel Verlag, 1986.
- BRUNNER, A.: Der Stufenbau der Welt. München 1970.
- Glaube und Erkenntnis. München 1971.

- Person und Begegnung. Eine Grundlegung der Philosophie. München 1982 (O ňom: *Neufeld*).
- BUBER, M. M.: Das Problem des Menschen. Heidelberg 1962, 2. Auflage.
- Ich und Du. Köln, Jakob Hegner Verlag, 1969 (čes.: Já a Ty. Vyšehrad, Praha 1969.) (O ňom: *Casper*).
- BÜCHNER, H.: Geist. In: *HPG–II*, 1973, s. 536–546.
- CASPER, B.: Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung F. Rosenzweigs, F. Ebners. u. M. Bubers. Freiburg / Basel / Wien 1967.
- CASSIERER, E.: An Essay on Man. New Haven / London 1944. (slov.: Esej o človeku, Bratislava, Pravda, 1977).
- CONRAD–MARTIUSOVÁ, H.: Die Geistseele des Menschen. München, Kösel Verlag, 1960.
- Geist und Leib in der menschlichen Existenz, 1961.
- CORETH, E.: Vom Sinn der Freiheit. Innsbruck / Wien, Tyrolia Verlag 1985.
- Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck 1973. (4. neu bearbeitete Auflage, Innsbruck / Wien, Tyrolia-Verlag 1986) (čes.: Co je člověk? Základy filozofickej antropológie. Praha, Zvon 1994).
- CROSBY, J.: Evolutionism and the Ontology of the Human Person. In: *Review of Politics*, Vol XXXVIII/2, 1987.
- ČLOVEK, KTO SI? Bratislava, Obzor 1965 (Zborník vybraných materiálov z XIII. medzinárodného filozofického kongresu v Mexico City 7.–14. IX. 1963).
- DANVILLE, G.: Naše tělo nesmrtné. In: *Archy* 1930, 24 s.
- DEMPF, A.: Theoretische Anthropologie. Bern 1950 (o ňom: *Battisti*). Der Weg zum Menschen: Zur philosophischen und theologischen Anthropologie. Freiburg, Herder Verlag 1989.
- DIEMER, A.: Elementarkurs Philosophie: Philosophische Anthropologie. Diüsseldorf / Wien 1978.
- DINKLER, E.: Die Anthropologie Augustins. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag 1934.
- DOGIEL, G.: Antropologia filozoficzna, Kraków 1984.
- EBNER, F.: Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente. Wien 1952 (jetzt auch: Schriften, Bd. 1, München 1962.) (o ňom: *Casper, Kampits, Wucherer–Huldenfeld*).
- ECCLES, J. C. – ZEIER, H.: Gehirn und Geist. Biologische Erkenntnisse über Vorgeschichte. Wesen und Zukunft des Menschen. München 1980.
- ELLIOT, R.: Personal identity and the causal continuity requirement. In: *Philosophical Quarterly* 41, 1991, n. 162, pp. 55–75.
- ENGEL, P.: Sauver la croyance. In: *Philosophie (Paris)*, 1989, n. 24, s. 72–92.
- FAHRENBACH, H.: Mensch, In: *HPG – IV*, 1973, s. 888–912.
- FEDORYKA, D.: D. von Hildebrands Philosophie der Person. Salzburg 1970.
- FINANCE, J. de: Citoyen de deux mondes. La place de l'homme dans la création. Paris 1980.
- FINK, E.: Hra jako symbol světa. Praha, Český spisovatel, 1993.
- FISCHER, K.: Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Freiburg 1974.
- FOREST, A.: L'avènement de l'âme. Paris 1973.
- GADAMER, H. – G. – Vogler, P. (Hrsg.): Neue Anthropologie. Stuttgart / München 1972 – 1975, 7 Bde.
- GANOSZY, A.: Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes. Mainz 1976 (pol. Warszawa 1982).
- GEHLEN, A.: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Bonn 1950, 4. Auflage.
- Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen. Hamburg / Reinbek 1961 (O ňom: *Hagemann*).
- GOGACZ, M.: Wokół problemy osoby. Warszawa, Pax 1974.

- GOSTONYI, A.: Der Mensch und die Evolution. Teilhard de Chardins philosophische Anthropologie. München, C. H. Beck 1968.
- GREGOR NYSSKÝ: O duši a vzkriesení (rok vydania sa neuvádza).
- GUARDINI, R.: Welt und Person. Versuch einer christlichen Lehre vom Menschen. Würzburg, Werkbund Verlag, 1940 (3. Auflage, 1950).
- Die Annahme seiner selbst. Würzburg 1960 (o ňom: *Schreijäck*).
- GUÉNON, R.: L'homme et son devenir selon le Védanta. Paris 1981.
- GUGGENBERGER, A.: Person. In: Handbuch theologischer Grundbegriffe. München, Kösel Verlag 1963, s. 297–306.
- GUGGENBERGER, A.: Eine Real–Utopie. Sozialisation im Werk Teilhards de Chardin. Frankfurt / M., Verlag Gerhard Kaffke, 1973.
- HAAS, A.: Der Entwicklungsgedanke und das christliche Welt– und Menschenbild. In: Haag–Haas–Hürzeler: Evolution und Bibel. Freiburg / Basel / Wien, Herder Verlag, 1968, s. 53 – 96.
- HABÁŇ, M.: Filosofická anthropologie. Řím, Křesťanská akademie, 1981 (príprava k tlaču a poznámky: Karel Bláha).
- HADOT, P.: Plótinos čili prostota pohledu. Praha, Oikúmené 1993.
- HEFFNER, G.: Philosophische Anthropologie. Stuttgart / Berlin / Köln, Verlag W. Köhlhammer 1992.
- HÄNGG–KRIEBEL, M.: Ontologie des Gewissens. Ein Beitrag zur Metaphysik der Person. München 1984.
- HAGEMANN–WHITE, C.: Legitimationals Anthropologie. Eine Kritik der Philosophie A. Gehlens. Stuttgart 1973.
- HAMMER, F.: Die exzentrische Position des Menschen. H. Plessners philosophische Anthropologie, Bonn 1967.
- HARTMANN, N.: Das Problem des geistigen Seins. Berlin 1933.
- HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit. Halle / Saale 1927. (12. Auflage: Tübingen 1971) (besonders §10).
- Nietzsche. Pfullingen 1961, 2 Bde.
- HENGSTENBERG, H. E.: Philosophische Anthropologie. Stuttgart / Berlin / Köln, Kohlhammer–Verlag, 1957, (4. Auflage, 1984).
- Seinüberschreitung und Kreativität. Salzburg 1979 (o ňom: *Binkow–ski*, Struktur und Freiheit).
- HERAKLEITOS Z EFESU: Reč o povaze bytí. Praha, Hermann a synové 1993.
- HERDT, L.: Was ist der Mensch? Woher kommen wir? Wohin gehen wir? Was ist der Tod? Hannover 1981.
- HERNANDEZ, J. S. L.: Persona y evolución. **Burgos** 1974.
- HILDEBRAND, D. von: Metaphysik der Gemeinschaft. Regensburg 1955, 2. Auflage (O ňom: *Seifert*).
- HILT, F.: Gregors von Nyssa Lehre von Menschen. Köln 1890 (Dissertation).
- HOCRES, W.: Offenheit und Distanz. Grundzüge einer phänomenologischen Anthropologie. Berlin, Duncker u. Humboldt, 1943.
- HOFER, H. – ALTNER, G.: Die Sonderstellung des Menschen. Naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Aspekte. Stuttgart 1972.
- HOLZ, H.: Tod. In: HPG–V, 1974, s. 1514 – 1523.
- HUBNER, P.: Zur Frage nach dem Wesen des Menschen. Kandern 1984.
- HUIZINGA J.: Homo ludens, nem. 1939 (čes.: Praha, Mladá fronta, 1971).

- HULSBOSCH, A.: Der Mensch in biblischer Sicht. In: H., A.: Die Schöpfung Gottes. Wien, Herder Verlag, 1965, s. 77 – 92.
- HUSSERL, E.: Die Krisis der europäischen Wissenschaften. Den Haag 1954 (čes.: 1972).
- JACQUES, F.: Difference and Subjectivity. Dialogue and Personal Identity. New Haven, Yale University Press 1991.
- JASPERS, K.: Philosophie. Berlin 1932, 3 Bde.
- JOLIVET, R.: L'homme métaphysique, 1958.
- JONAS, H.: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt a. Main, Insel Verlag 1992.
- KAMIŃSKI, S.: Z metafizyki człowieka. In: Ja – człowiek. Lublin 1979, s. 425 – 439.
- L'anthropologie. Un discipline de la theorie de l'être. In: Theory of Being to Understanding Reality. Lublin 1980, s. 149 – 60.
- KAMLAH, W.: Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik. Mannheim 1972.
- KAMPITS, P.: F. Ebner. In: CHP – III, 1990, s. 129 – 146.
- KASPER, W.: Das Absolute in der Geschichte. Mainz 1965.
- Theologie und Anthropologie, In: K., W.: Theologie und Kirche. Matthias – Grünewald Verlag, 1987, s. 137 – 236.
- KELLER, W.: Philosophische Anthropologie–Psychologie–Transzendenz. In: Neue Anthropologie, Bd 6. Philosophische Anthropologie, erster Teil, Stuttgart 1975.
- KIERKEGAARD, S.: Philosophische Brocken, 1844. (Düsseldorf 1960).
- Bázeň a chvění (1844), Némoc a chvění k smrti (1849) Praha, Svoboda – Libertas 1993 (nem.: Regensburg 1965, 1957).
- KLAGES, L.: Der Geist als Widersacher der Seele. München 1954, 3. Auflage, 3 Bde.
- KŁOŚAK, K.: Teória kreacionistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm. In: Annalecta Cracoviensia I, 1969, s. 32 – 53.
- Zagadnienie przygodności człowieka. In: O człowieku dzisiaj, Warszawa 1974, s. 51 – 60.
- Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki. In: Analecta Cracoviensia X, 1978, s. 29 – 47.
- KLÜBER, F.: Individuum und Gemeinschaft in katholischer Sicht. Brückeberg 1963.
- KOWALCZYK, S.: Zarys filozofii człowieka. Sandomierz 1990 (angl.: An Outline of the Philosophical Anthropology. Frankfurt a. M. / Bern / New York, Peter Lang 1991).
- KRAPIEC, M. A.: Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej. Lublin 1979 (2. vyd. 1986).
- KRINGS, H.–SCHLIER, H.–VOLK, H.: Wort I. Philosophisch II. Biblisch. III. Theologisch. In: Handbuch theologischer Grundbegriffe. München, Kösel Verlag, 1962, s. 835 – 876.
- Freiheit. In: HPG – II, 1973, s. 493 – 509.
- System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze. Freiburg / München 1980 (o ňom: *Baumgartner*).
- KRÖGER, A.: Mensch und Person. Moderne Personbegriffe im der katholischen Theologie. Recklinghausen, 1967.
- KULL, U.: Evolution des Menschen. Biologische, soziale und kulturelle Evolution. Stuttgart 1979.
- LACROIX, J.: Le sens de l'homme. Paris, Éd. du Seuil 1969 (čes.: Praha, Vyšehrad 1970).
- LANDMANN, M.: Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts – und Sozialanthropologie. München 1961.
- Das Ende des Individuums. Anthropologische Skizzen. Stuttgart 1971.

- LANDSBERG, P. L.: Einführung in die philosophische Anthropologie. Frankfurt a. M. 1934 (2. Auflage 1960) (čes.: Život a vnitřní zkušenost, závěrečná část) (Aufweis der inneren Erfahrung). In: Zkušenost smrti. Praha, Vyšehrad 1990, s. 13 – 45).
- Quelques réflexions sur l' idée chrétienne de la personne. In: Esprit, déc. 1934 (čes.: Křesťanské pojetí osoby. In: Zkušenost smrti. Praha, Vyšehrad 1990, s. 120 – 166.)
- Zkušenost smrti. Praha, Vyšehrad 1990 (o ňom: *Zwierlein*).
- LECOMTE DU NOÛY, P.: Ludský osud, 1970.
- LEISEGANG, H.: Philosophische Anthropologie In: Einführung in die Philosophie 1969, 7. Auflage, S. 107 – 113.
- LE ROY, E.: Les origines humaines et l' évolution de l' intelligence, 1928.
- LERSCH, P.: Aufbau der Person. München 1962 (8. Auflage).
- LIVET, P.: Individu, soi et identité. In: Kairos, 1991, n. 2, s. 151 – 186.
- LORENZ, K.: Einführung in die philosophische Anthropologie. Darmstadt. Wiss. Buchgesellschaft 1990.
- LORRAINE, T. E.: Gender, Identity, and the Production of Meaning. Boulder (Color) Westview Press, 1990.
- LOTZ, J. B.: Der Mensch im Sein. Freiburg / Basel / Wien, Herder Verlag 1967.
- Ich und Du. Fragen um den Menschen. Frankfurt a. Main, Knecht Verlag, 1968.
- Person und Freiheit. Eine philosophische Untersuchung mit theologischen Ausblicken. Freiburg / Br. 1979.
- Mensch – Sein – Mensch. Rom 1982.
- LUDENDORFFOVÁ, M.: Die Seele. Ursprung und Werden. Teil 2: Der Menschen Seele. Teil 3: Selbstschöpfung, 1982.
- Menschenwerden – Menschsein. (Vorlesungen der Salzburger hochschulwochen. Kvelaer / Graz 1983).
- MÁCHA, K.: 100 Thesen zu einer integralen Anthropologie. Frankfurt 1983.
- MACQUARRIE, J.: In Search of Humanity. A Theological and Philosophical Approach. New York 1983.
- MARCEL, G.: Etre et avoir. Paris 1935 (nem.: Sein und Haben. Paderborn 1954).
- Du refus à l' invocation. Paris 1940 (nem.: Schöpferische Treue. München / Paderborn / Wien 1963).
- Der Mensch als Problem. Mit einer Einführung von M. Müller. Frankfurt 1956 (2. Aufl. Frankfurt / M. 1960).
- Existenciálny aspekt ľudskej dôstojnosti. In: Človek, kto si? Bratislava, Obzor 1965, s. 51 – 65.
- Já a ten druhý. In: K filosofii naděje. Praha, Vyšehrad 1971, s. 67 – 86.
- Přítomnost a nesmrtelnost. In: Bendlová, P.: Gabriel Marcel. Praha, Filosofický ústav AV ČR 1993, s. 83 – 97.
- MARITAIN, J.: L'humanisme intégral. Paris, F. Aubier, 1936 (čes.: Křesťanský humanismus. Universum, Praha 1947).
- Jednostka a osoba. In: Filozofia i sociologia XX. wieku, cześć II, Warszawa 1965, s. 78 – 89.
- MARTINI, P.: Die geistige Evolution des Menschengeschlechtes. Zur umstrittensten These Teilhard de Chardin. In: Hochland 1962, Heft 4.
- MASCALL, E. L.: Chrześcijańska koncepcja człowieka, tl. z angl. Warszawa 1962.
- Mensch und Moderne. Beiträge zur philosophischen Anthropologie und Gesellschaftskritik. Hrsg. von Clemens Bellust und Ulrich Müller-Schöll. Würzburg, Königshausen und Neumann 1989.

- METZ, J.- B.: Freiheit – theologisch: Der soteriologisch-ekkesiologische Aspekt. Der anthropologische Aspekt. Der eschatologische Aspekt. In: Handbuch theologischer Grundbegriffe. München, Kösel Verlag 1962, s. 403 – 414
- Leiblichkeit In: Handbuch theologischer Grundbegriffe. München, Kösel Verlag 1962, s. 30 – 37.
- MÖLLER, J.: Zum Thema Menschsein. Aspekte einer philosophischen Anthropologie. Mainz 1967.
- Menschsein: ein Process. Entwurf einer Anthropologie. Düsseldorf 1979.
- MOLTMANN, J.: Mensch. Christliche Anthropologie in der Konflikten der Gegenwart. Stuttgart 1971.
- MONDIN, B.: L'uomo chie? Elementi di antropologia filosofica. Milano, Massimo 1975.
- MOUNIER, E.: Einführung in die Existenzphilosophie. Salzig 1949.
- MOUROUX, J.: Sens chrétien de l' homme. Paris, F. Aubier, 1947.
- MÜLLER, M. – VOSENKUHL, W.: Person. In: HPG – IV, 1973, s. 1059 – 1070.
- Philosophische Anthropologie 1974.
- Sein und Geist. Freiburg / München 1981, 2. Auflage.
- NEIDL, W.: Das Menschenbild in der abendländischen Tradition. In: Zeitschrift für katholischen Theologie. 101, 1979, s. 316 – 328.
- NEUFELD, K.- H.: A. Brumer. In: CHF – III, 1990, s. 233 – 242.
- NIETZSCHE, F.: Ecce Homo. In: F. N. Werke in zwei Bänden. Leipzig, Alfred Kröner Verlag 1930, s. 245 – 314 (1. Auflage, 1888).
- Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte. In: N., F.: Werke in zwei Bänden. Leipzig, Alfred Kröner Verlag 1930, s. 315 – 538 (o ňom: *Heidegger*).
- NOHL, H.: Die Einheit des Geistes und die Macht des Denkens. Die Philosophie des Lebens. Die seelische Welt der Iche. In: N., H.: Einführung in die Philosophie. Verlag Gerhard Schulte, Frankfurt am Main 1935, s. 33 – 38, 58 – 74 und 75 – 88.
- NORTH, R.: Teilhard and the Creation of the Soul. Milwunkee 1967.
- NOSBUSCH, J.: Das Personproblem in der gegenwärtigen Philosophie. In: Gerner, B. (Hrsg.) Personale Erziehung, Darmstadt 1965.
- NOVOTNÝ, F.: Duše a tělo. In: O Platonovi. Díl třetí. Praha, Jan Laichter 1949, s. 157 – 318.
- OVERHAGE, P. – RAHNER, K.: Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen. Freiburg 1961.
- PANNENBERG, W.: Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. Göttingen 1981.
- PAUS, A. (Hg.): Freiheit des Menschen. Graz 1974.
- PECKA, D.: Člověk. Řím. Křesťanská akademie, Studium, 1971 – 1973, 3 svazky. Z dějin myšlení o člověku. Lidská přirozenost. Kultura.
- PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE HEUTE (11 Beiträge von O. P. Bollnow, E. Fromm, A. Gehlen, A. Gosztonyi, H. E. Hengstenberg, H. Plessner, A. Portmann, W. J. Revers, G. Schiwy, C. H. Beck). München 1972.
- PICARD, M.: Die Flucht vor Gott. Erlenbach / Zürich, Eugen Rentsch 1970 (čes.: Praha, Vyšehrad, 1970).
- PIETROWICZ, S.: H. Plessner, Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denken. Freiburg, Alber 1992.
- PLATÓN: Obrana Sokratova. Faidon. Faidros. In: Dialógy, 1. zväzok. Bratislava, Tatran 1990 (o ňom: *Novotný*).
- PLEGER, W.: Differenz und Identität. Die Transformation der philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert. Duncker und Humbolt 1988.

- PLESSNER, H.: Predmet filozofickej antropológie. In: Človek, kto si? (Vybrané kapitoly z XIII. medzinárodného filozofického kongresu, Mexico-City, 1963). Bratislava, Obzor, 1965, s. 107–117.
- Die Stufen des Organischen und der Mensch. Berlin 1965, 2. Auflage.
- Philosophische Anthropologie. Frankfurt 1970 (o ňom: *Hammer, Pietrowicz*).
- PLOTINOS: Enneady. Praha, Bohuslav Hendrich 1938 (výber) (o ňom: *Hadot*).
- PORTMANN, A.: Entläßt die Natur den Menschen? München 1971, 2. Auflage. (1. Auflage 1970).
- Biologie und Geist. Freiburg 1963.
- An den Grenzen des Wissens. Düsseldorf 1974.
- PRITCHARD, E. E. E.: A History of Anthropological Thought. New York, A. Singer 1981.
- PRZYWARA, E.: Mensch. Typologische Anthropologie. Nürnberg 1959.
- RAHNER, K.: Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. München 1956 (2. Auflage 1957).
- Křesťanská budoucnost člověka. In: Křesťanství dnes. Horizont, Praha, Mladá fronta, 1969, s. 94–105.
- Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Freiburg 1971.
- Zur Theologie der Menschenwerdung. Theologie und Anthropologie. In: R., K.: Beiträge zur Christologie. Leipzig, St. Benno-Verlag 1974, s. 82–96 und 159–177 (o ňom: *Fischer*).
- REINSTADLER, S.: Anthropologia. Friburgi Brisgoviae, Herder and Co. 1929, p. 1–236, Tom II.
- RICHTER, G.: Freiheit – biblisch. In: Handbuch theologischer Grundbegriffe. München, Kösel Verlag, 1962, s. 398–403.
- RIDEAU, E.: L'anthropologie. In: R., E.: La pensée du père Teilhard de Chardin. Paris, Ed. du Seuil, 1964, pp. 223–328.
- RIGOBELLO, A.: Linee per una antropologia prescolastica. Padova 1972.
- RIESENHUBER, K.: Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin. München 1971.
- RINTELEN, F.-J. von: Die Person vor der Transzendenz. In: Universitas. Festschrift. Mainz, Stohr 1960, s. 352–359.
- ROČEK, R. – SCHATZ, O.: Philosophische Anthropologie heute. München, Beck'sche Schwarze Reihe 89, 1972.
- RODRIGUEZ – ROSADO, J.: Personsein und der Anfang des menschlichen Lebens. Eine Untersuchung zur philosophischen Anthropologie Thomas von Aquins (Dissert.). Wien 1992.
- ROGERS, C. R. – ROSENBERG, R. L.: Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit. Stuttgart 1980.
- ROMBACH, H. (Hg.): Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie. München 1966.
- ROSENMÖLLER, B.: Metaphysik der Seele. Münster 1947.
- Philosophia S. Bonaventure. Aschendorf, Monasterii 1933.
- Vom Wesen der Person. In: Wissenschaft und Weisheit 12, 1949, s. 11–18 (o ňom: *Bauer*).
- ROTHACKER, E.: Die Schichten der Persönlichkeit. Bonn 1952.
- Philosophische Anthropologie. Bonn 1956 (3. Auflage: Bonn 1970).
- Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins. Bonn 1966.
- ROVIGHIOVÁ, S. Vani: L'antropologia di San Tommaso d' Aquino. Milano 1972.
- RUDOLPH, W. – TSCHOHL, P.: Systematische Anthropologie. München 1977.
- SARTRE, J.-P.: L'Être et le néant. Paris 1943 (nem. 1962).
- SCHAFF, A.: Filozofia človeka. Bratislava 1963.

- SCHELER, M.: Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit, 1912 – 1914. In: Gesammelte Werke. Bd. 10, Bern 1957, s. 155–178.
- K idei člověka. In: Sch., M.: O studu. Praha, Mladá fronta, ed. Váhy 1993, s. 27–56. (nem. orig.: Hans Niemayer, Halle 1923).
- Místo člověka v kosmu. Praha, Akademia 1968, (nem. orig.: Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt, Otto Reichl, 1928; 2. Auflage, München 1947).
- Schriften aus dem Nachlass: Philosophische Anthropologie. Gesammelte Werke, Bd. 12, Bern 1987.
- SHELLING, F. W. J.: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, 1809.
- SCHERER, G.: Der Tod ist nicht das Ende. Philosophische Argumente. Antwort des Glauben 1983.
- Strukturen des Menschen. Grundfragen philosophischer Anthropologie. In: Christliche Strukturen in der modernen Welt. Essen 1987.
- SCHILLING, O.: Die biblische Anthropologie und der anthropologische Dualismus. In: Geist und Materie in biblischer Sicht. Stuttgart Verlag. Katholisches Bibelwerk 1967, s. 35–61.
- SCHIWY, G.: Strukturele Anthropologie. Frankfurt 1967.
- SCHLECHTMANOVÁ, M.: Personhood and Personal Identity. In: Journal of Philosophy 87, 1990, n. 2, s. 71–92.
- SCHMITZ-MOORMANN, K.: On the Evolution of Human Freedom. In: Zygon 22, 1987, n. 4, s. 443–438. Schopf, A.: Wille. In: HPG – VI, 1974, s. 1702–1723.
- SCHREIJÄCK, T.: R. Guardini. Sein philosophisches Werk. In: CHP – III, 1990, s. 201–215.
- SEIFERT, J.: Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie. Salzburg 1973.
- Das Leib – Seele Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion, 1979 (2. Auflage: Darmstadt 1989).
- Essere e Persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica. Milano 1989.
- TRESMONTANT, C.: Antropologie. Lidská přirozenost. Nadpřirozený úděl člověka. In: T., C.: Základní pojmy křesťanské metafyziky. Praha, Aula (Křesťanská akademie) Řím 1994, s. 53–96.
- ULRICH, F.: Homo abyssus. Das Wagnis des Seinsfrage, Einsiedeln 1962.
- VAN MELSEN, A. G. M.: Die Scala Naturae. In: Van M., A. G. M.: Philosophie und Evolution. Verlag J. P. Bachem im Köln 1966, s. 108–144.
- VERNANT, J.-P.: Počátky řeckého myšlení. Praha, Oikúmené 1993.
- VETTER, A.: Personale Anthropologie. Aufriss der humanen Struktur, München 1966.
- WARNACH, V.: Mensch. In: Handbuch theologischer Grundbegriffe, München, Kösel Verlag, 1963, s. 132–159, 2. Teil.
- WCIOŃKA, L.: Filozofia człowieka. Warszawa, ODiSS 1982.
- WEBER, W.: Philosophische Anthropologie aus historischer und systematischer Sicht. Graz, 1992.
- WEIZSÄCKER, C. F. von: Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie. Frankfurt 1980 (2. Auflage: München / Wien 1992).
- WELTE, B.: Im Spielfeld der Unendliche. Gedanken zur Deutung menschlichen Dasein. Frankfurt 1967.
- WENZL, A.: Das Leib – Seele – Problem. Leipzig 1933.
- Philosophie der Freiheit. München 1947/1949, 2 Bde.
- WESTHOFF, H.: P. Wust. In: CHF – III, 1990, s. 112–128.
- WILDERS, N. M.: Budúcnosť človeka, Řím, SÚSCM, 1969.

- WILLWOLL, A.: Leib. Leib–Seele Verhältnis. Seele. Unsterblichkeit. Wille. In: Philosophisches Wörterbuch. Freiburg / Basel / Wien, Herder Verlag 1986, s. 218 – 221, 341 – 344, 422 – 443 und. 465 – 466.
- WOJĆIECHOWSKI, T.: Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka. In: Studia Philosophiae Christianae 1, 1979, s. 81 – 97.
- Z problematyki ewolucyjnej koncepcji genezy duszy ludzkiej. In: Zarys filozofii przyrody ożywionej. Lublin, KUL 1980, s. 297 – 320.
- Z problematyki duszy i ciała: teoria identyczności. In: Analecta Cracoviensia XVI, 1982, s. 200 – 211.
- WOJTYŁA, K.: Osoba i czyn. Kraków, PTT 1969.
- WOLFF, H. W.: Anthropologie des Alten Testaments. München 1973.
- WUCHERER – HULDENFELD, A. K.: Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken F. Ebners. Wien 1985.
- WUST, P.: Ungewissheit und Wagnis. München, Kösel Verlag 1969 (čes.: Praha, Vyšehrad, 1970).
- ZIMMERMANN, A.: Der Mensch in der modernen Philosophie. Essen 1975.
- ZWIERLEIN, E.: Die Idee einer philosophischen Anthropologie bei P.L. Landsberg. Zur Frage nach dem Wesen des Menschen zwischen Selbstauffassung u. Selbstgestaltung, Würzburg, Königshausen and Neumann 1989.

2. Zoznam prác autora z problematiky filozofickej antropológie

2.1 Práce napísané do roku 1994⁵⁵

- *Antropológia. Človek. Humanizmus. Blíženská láska. Nádej. Boží obraz. Osoba. Osobnosť. Personalizmus. Personálnosť. Prírodnosť ľudská. Rozum. Sekurita. Sloboda človeka. Telo. Vôľa slobodná. Život – zmysel. In: *Krátke úvahy z rokov 1958 – 1980*. Bratislava 1981, 2 zväzky, 309 a 420 s. (strojopis).
- *Niekoľko poznámok k Bergsonovmu „Tvorivému vývoju“ a k „Eseji o bezprostredných danostiach vedomia“, 1960. In: *Vyrovňovanie sa tomizmom*. Bratislava 1980, s. 10 – 19 (strojopis).
- *Príspevky k filozofii aktualizácie a komunikácie, 1961. In: *Vyrovňovanie sa s tomizmom*. Bratislava 1980, s. 23 – 64 (strojopis).
- *Pokusy o interpretáciu myslenia P. Teilharda de Chardin, 1967. In: *V duchu teilhardizmu*, Bratislava 1980, s. 56 – 74 (strojopis).
- *Láska a manželstvo v duchu kresťanského evolucionizmu. Komentáre k prácam D. Wen dlanda, M. Bossa, A. Auera, T. Boveta, P. Teilharda Chardin, F. Heera, I. Leppa, B. Häringa a i., 1972. In: *V duchu teilhardizmu*. Bratislava 1980, s. 123 – 155 (strojopis).
- *Nábožensko–teologické konzekvencie evolučného pohľadu, 1966 – 1975. In: *V duchu teilhardizmu*. Bratislava 1980, s. 156 – 189 (strojopis).
- *O nesmrteľnosti človeka, 1975. In: *Miscelaneá* –1. Bratislava 1980, s. 39 – 46 (strojopis).
- **Duchovný vývoj človeka cez skúsenosť a poznávanie*. Súbor pôvodných prác z rokov 1976 – 1978. Bratislava 1979, 473 s. (strojopis).

- *Sémantická a bytostná konzistentnosť poznávania a skúsenosti ako základná podmienka progresívnej evolučnej premeny človeka, 1980. In: *Myslenie v novom duchu*, Bratislava 1989, s. 6 – 10. (strojopis).
- *Korektúry v mojom doterajšom chápaní evolúcie novej reality, spásy človeka a počiatočného utvorenia logu, 1980. In: *Myslenie v novom duchu*. Bratislava 1981, s. 10 – 19 (strojopis).
- *Príprava na experienciálno–evolučnú filozofiu a pokusy jej aplikácie na rôzne disciplíny filozofie, 1981 – 1984. In: *Aplikácie experienciálno volučnej filozofie na vedu, dejiny, kristovskú skutočnosť a na iné oblasti*. Bratislava 1984, s. 53 – 115 (strojopis).
- *Kristológia z hľadiska experienciálno–evolučnej filozofie. Bratislava 1984, 212 s. (strojopis).
- *Úvahy k experienciálno–evolučnej filozofii a teológii dejín 1986. In: *Aplikácie experienciálno–evolučnej filozofie na vedu, dejiny, kristovskú skutočnosť a na iné oblasti*. Bratislava 1989, s. 113 – 178 (strojopis).
- *Prívet k môjmu životnému jubileu, 1986. In: *Miscelaneá–II.*, Bratislava 1988, s. 18 – 24 (strojopis).
- *List priateľovi, 1987. In: *Miscelaneá–II.*, Bratislava 1988, s. 25 – 30 (strojopis).
- *Tri reflexie o živote, 1987. In: *Miscelaneá – II.* Bratislava 1988, s. 32 – 35 (strojopis).
- *Komentáre k prácam M. Schelera, R. Guardiniho, F. Heilera, G. Scherera, L. Borosa, A. Gosztonyiho, W. Kaspera a K. Allgeiera. Syntéza eschatologickej problematiky do téz. In: *Chápanie zásvetného života človeka v rozporoch a novom východisku*. Bratislava 1988, s. 154 – 209 a s. 210 – 227 (samizdat).
- *Filozofická antropológia z pohľadu nesmrteľnosti človeka. In: *Radosť a nádej 1989*, č. 4, s. 24 – 49 (samizdat).
- *Kresťanské ponímanie slobody. In: *Za kresťanské porozumenie človeka*. Polročienka SKA, Bratislava 1992, s. 19 – 31 (publikované).
- *Akých intelektuálov potrebujeme? In: *Bratislavské listy*, 5. roč., 1992, č. 12, s. 14 –15.
- *Niekoľko slov o svedomí. In: *Rodinné spoločenstvo*, roč. 9, 1993, č. 9, s. 16.
- *Dnešný človek v ohrození a v novej nádeji. Kríza a obnova ducha. In: *Slovenské pohľady*, roč. 4 + 110, 1994, č. 5, s. 46 – 51.
- *Rodinné spoločenstvo z filozofického hľadiska. In: *Rodinné spoločenstvo*, roč. 10, 1994, č. 4, s. 14 – 15.
- *Integrálna láska v manželstve a rodine. 1. časť: Rodina ako podobenstvo Božieho trinitárneho spoločenstva. In: *Rodinné spoločenstvo*, roč. 10, 1994, č. 9, s. 14–15.
- *Integrálna láska v manželstve a rodine. 2. časť: Integrálna láska. In: *Rodinné spoločenstvo*, roč. 10, 1994, č. 10

2.2 Práce publikované od roku 1994 až do roku 2011

Filozofia osoby a osobnosti

- *Chápanie osoby v kreačno–evolučnej a pneumatologickej antropológii. In: *Chápanie osoby v kresťanskej filozofii*. Trnava : Fakulta humanistiky TU, 1997, A. Ph. T. 1, s. 55 – 70.
- *Existenciálno–personálna sebaidentifikácia človeka v jeho ontogenetickom utváraní. In: *Problém personálnej identity. Trnava : Fakulta humanistiky TU, 1998, Acta Philosophica Tyrnaviensia 3, s. 89 – 98.
- *Význam porozumenia vzťahu osoby a osobnosti pre personálnu obnovu humanity. In: *Personálna obnova humanity. Zborník z vedeckého seminára, Nitra FF UKF 19. – 20. 11. 1998. Nitra : Filozofická fakulta UKF, 2000, s. 181 – 194.

⁵⁵ Viaceré z týchto prác ostali v strojopise alebo vyšli samizdatom.

- *Problém autentickosti osobnosti v súčasnej kultúre. Filozofia a doba. Zborník z II. slovenského filozofického kongresu, Bratislava, 25.– 28. 10. 2000. Bratislava : IRIS 2001, s. 253 – 260.
- *Pôvod, povaha a význam duchovna v osobnosti človeka. In: Osobnosť človeka v jeho duchovnej dimenzii. Trnava : Fakulty humanistiky TU, 2000, Acta Philosophica Tyrnaviensia 5, s. 77 – 90.
- *Nezastupiteľné miesto filozofie pri utváraní a formovaní duchovnej osobnosti na prahu tretieho tisícročia. In: Dobrý človek. Zborník z medzinárodnej konferencie Dobrý človek, Nitra, UKF, 11.– 12. 9. 2001. Nitra : UKF, 2002, zv. 2, s. 195 – 204.
- *Osoba a autentická osobnosť. In: Formovanie dobrého človeka, zborník z medzinárodnej konferencie, FF UKF, 14. 9. 2005. Nitra : UKF, 2006, s. 133 – 140.
- *Autentická osobnosť v zápase proti odcudzeniu človeka v dnešnom globalizujúcom sa svete. – K storočnici Emmanuela Mouniera. In: Filozofia v kontexte globalizujúceho sa sveta. Zborník príspevkov z 3. slovenského filozofického kongresu, Smolenice 7.– 9. 11. 2005. Bratislava : IRIS, 2006, s. 348 – 353.

Kreačno–evolučná, kenotická a pneumatická antropológia

- *Filozofická antropológia. Príspevok ku kreačno–evolučnému porozumeniu človeka. Bratislava : Charis, 1994, 154 s.
- *Rodinné spoločenstvo z filozofického hľadiska. In: Rodinné spoločenstvo, roč. 8, 1994, č. 4, s. 14.
- *Dnešný človek v ohrození a v novej nádeji. Kríza a obnova ducha. In: Slovenské pohľady, roč. 4+110, 1994, č. 5, s. 46 – 51.
- *Ontologicko–pneumatický základ personalnosti človeka. In: Zborník z I. slovenského kongresu “Súčasná podoba filozofie na Slovensku”, Bratislava 10. – 11. 11. 1995. Bratislava : FÚ SAV, 1996, s. 210 – 214.
- *Syntéza na úrovni filozofickej antropológie. In: Život v hľadani pravdy. Vývin osobnosti a myslenia. Bratislava : Charis, 1966, s. 169 – 181.
- *Chápanie osoby v kreačno–evolučnej a pneumatologickej antropológii. In: Chápanie osoby v kresťanskej filozofii. Trnava : Fakulta humanistiky TU, 1997, A. Ph. T. 1, s. 55 – 70.
- *Vývojová a evolučná ontogenéza človeka smerujúca k duchovne a morálne zrelej osobnosti – naliehavá požiadavka dneška. In: Osobnosť v spoločenských makrozmenách. Zborník z medziodborovej konferencie, Bratislava 12. – 13. 11. 1997. Bratislava : Ústav experimentálnej psychológie SAV, 1997, s. 118 – 126.
- *Existenciálno–personálna sebaidentifikácia človeka v jeho ontogenetickom utváraní. In: Problém personálnej identity. Trnava : Fakulta humanistiky TU, 1998, Acta Philosophica Tyrnaviensia 3, s. 89 – 98.
- *Pôvod, povaha a význam duchovna v osobnosti človeka. In: Osobnosť človeka v jeho duchovnej dimenzii. Trnava : Fakulty humanistiky TU, 2000, Acta Philosophica Tyrnaviensia 5, s. 77 – 90.
- *Filozofia človeka na prahu tretieho tisícročia – výhľad. In: RAN – Radosť a nádej, roč. 4, 2001, č. 1, s. 9 – 28.
- *Filozofia človeka na prahu tretieho tisícročia – I. časť: Kulturálne hľadisko. In: Človek, kultúra, hodnoty, vedecká konferencia, Píla 12. – 14. 9. 2001. In: Zborník prednášok z vedeckej konferencie. Bratislava : Iris, 2002, s. 13 – 19.
- *Filozofia človeka na prahu tretieho tisícročia II: Hľadisko celistvosti predmetu skúmania. Tamže, s. 31 – 36.
- *Človek v dialógu In: Teologický časopis, roč. I, 2003, č. 2, s. 67– 73.

- *Existuje ontologický základ pre reálnu diferenciu medzi ženskou a mužskou osobou? In: Zborník príspevkov z vedeckej konferencie so zahraničnou účasťou Muž a žena z personalistického hľadiska, Trnava, 14. 10. 2005. Bratislava : TUT, 2005. A. Ph. T. 11, s. 177 – 185.
- *Otázka personálnej sebaidentifikácie človeka v súčasnej dobe. In: Acta Moralia Tyrnaviensia III: Identita a identifikácia z pohľadu etiky a morálnej filozofie. Trnava : Filozofická fakulta TU 2008, s. 16 – 33.
- *Konceptia pneumatického človeka. In: Koncepte človeka v dejinách a súčasnosti filozofie (Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie, Olomouc 26.– 28. 11. 2009). Brno : CDK, 2010, 15 s. (v tlači).
- *Človek v pneumatickej perspektíve. In: Minerva, 2011, č. 2, 30 s. (v tlači).

Etika duchovnej osobnosti

- *Filozofický základ objektívnych etických noriem. In: Filozofia, roč. 50, 1995, č. 2, s. 67 – 72 (tiež in: Zborník z konferencie s medzinárodnou účasťou: Uplatnenie objektívnych etických noriem v školskom a mimoškolskom vzdelávaní, Nitra, VŠPg., 27. – 28. 11. 1994. Nitra : VŠPg, 1995, s. 9 – 17 a s. 91 – 97 – slovenské a nemecké znenie).
- *Ontogénna alebo ontoprivačná etiológia zla? Príspevok k porozumeniu pôvodu zla. In: Filozofia, roč. 52, 1997, č. 8, s. 517 – 529.
- *Etika – základné pojmy a definície. In: Glasa, J. – Šoltés, L. a kol.: Ošetrovateľská etika. Martin : Osveta, 1997, s. 13 – 18.
- *Relativistické a materialistické etické smery. In: Tamže, s. 34 – 37.
- *Filozofické a etické východiská slovenskej sociálnej politiky. In: Transformácia sociálneho zabezpečenia a trhu práce – výzvy sociálnej politiky. In: Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie, Bratislava 7. – 8. 10. 1996. Bratislava, VÚPSVaR/MPSVaR SR, 1997, s. 5 – 11.
- *Philosophical Starting Points of the Ethic of Life. In: Ethics of Life in the Christian Perspective. Acts of the International Conference within the Programme of Central European Catholic Days, Bratislava, Slovak Republic, 3 – 5 October 2003. Bratislava, 2005, 12 p. (50% with H. Hrehová, Z. Plašienková a G. Fronc). slov.: Filozofické východiská etiky života. Medzinárodná konferencia Etika života v kresťanskej perspektíve, Bratislava SR 3. – 5. 10. 2003.. In: [http : //www. rcc. sk/ dokumenty/ostatne/konf etika zivota /11.html](http://www.rcc.sk/dokumenty/ostatne/konf/etika_zivota/11.html) (2004), s. 1–6 (50% podiel; spoluautori: H. Hrehová, Z. Plašienková a G. Fronc).
- *Sloboda a hodnoty. (Prednáška z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou: Hodnoty – cnosti – vzťahy, Trnava FF TU 20. 10. 2006.) In: Acta Moralia Tyrnaviensia I. Trnava : Filozofická fakulta TU, 2006, s. 32 – 39.
- *Autentickosť osobnosti a etické konanie. In: Acta Moralia Tyrnaviensia II: Autonómia a autenticita v kontexte morálnej filozofie. Trnava : Filozofická fakulta TU v Trnave, 2007, s. 20 – 27.
- *Fundamentálny zástoj svedomia v ľudskej osobnosti. In: Interdisciplinárna svedomia. Monografická štúdia. Bratislava : Teologická fakulta TU v Trnave, 2009, s. 72–97.

Transcendentálny a dialogický koncept slobody

- *Kresťanské ponímanie slobody. In: Za kresťanské porozumenie človeka. Konferencia Slovenskej katolíckej akadémie. Bratislava : SKA, 1992, s. 19 – 31.
- *Sloboda v etickom konaní z filozofického hľadiska. In: Sloboda a etické konanie človeka. Zborník z medzinárodnej rakúsko–slovenskej konferencie, Nitra 23. – 24. 11. 1995. Nitra : Vysoká škola pedagogická, 1996, s. 329 – 334 (dvojazyčne).

- *Ontologicko–pneumatický základ autentického etického konania. In: Nitra 23. – 24. 11. 1995. Nitra : Vysoká škola pedagogická, 1996, s. 378 – 385 (dvojazyčne).
- *Kreačno–evolučná a pneumaticko–ontologická interpretácia základnej slobody. In: Filozofia, roč. 54, 1999, č. 2, s. 73 – 80.
- *Responsible Freedom of Man as Spiritual Force of the Transformation of the Contemporary Culture. In: Freedom in the Contemporary Culture. Acts of the V World Congress of Christian Philosophy. Catholic University of Lublin, 20 – 25 August 1996 : The University Press of the Catholic University of Lublin, 1999, Vol. II, pp. 565 – 573.
- *Rast v slobode v duchovnej ontogenéze človeka a jeho dôsledky pre etické konanie. Seminár so zahraničnou účasťou Za osobnostnú etiku a etickú výchovu, Nitra, 21. 10. 1999. In: Teologický časopis, roč. 2, 2004, č. 2, s. 47 – 53.
- *Sloboda a hodnoty. (Prednáška z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou: Hodnoty – cnosti – vzťahy, Trnava FF TU 20. 10. 2006.) In: Acta Moralia Tyrnaviensia I. Trnava : Filozofická fakulta TU, 2006, s. 32 – 39.
- *Transcendentálno–filozofický koncept slobody podľa Hermanna Kringsa – komparácia s Emerichom Corethom. In: Významné koncepty slobody v dejinách a súčasnej dobe. Trnava : Filozofická fakulta TU, 2008, A. Ph., T. 15, s. 69 – 81.
- *Multiaspektovosť a apórie v otázke slobody. In: Porozumenie slobody. Trnava : Filozofická fakulta TU, 2010, s. 9–33.
- *Sloboda na báze interpersonálnej a interpersonalitnej koaktivity. In: vybrané otázky slobody. Trnava : Filozofická fakulta TU, 2011, 63 NS (v tlači).

Kreačno–evolučná, kenotická a pneumatická eschatológia

- *Nesmrtelnosť človeka. In: RAN – Radosť a nádej, roč. III, 1989, č. 4, s. 25 – 49.
- *Syntéza na úrovni filozofickej antropológie. In: Život v hľadani pravdy. Vývin osobnosti a myslenia. Bratislava : Charis, 1966, s. 169 – 181.
- *Anticipácia neba na zemi v personálnom spolubytí v láske. In: Kišš, I. a kol.: Analógia medzi nebom a zemou. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie, Bratislava, Evanjelická bohoslovecká fakulta UK, 29. – 30. 11. 2002. Bratislava : EvBF UK, 2003, s. 41 – 47.
- *Hodnota života v jeho základnom porozumení. In: Ochrana života IV. Budovanie spoločnosti pre všetkých. Zborník z konferencie, Trnava, FZaSP TU, 29. 9. 2003. Trnava : TU, 2003, s. 15 – 19.
- *Východiská filozofickej eschatológie. Vedecká konferencia s medzinárodnou účasťou Filozofia a život – život filozofie, Prešov 16.–18. 9. 2004. In: Filozofia a život – život filozofie Bratislava : IRIS, 2004, s. 37 – 46.

Ján Letz

Filozofická antropológia

Príspevok ku kreačno-evolučnému porozumeniu človeka

2. doplnené vydanie

S A D Z B A

© Ladislav Tkáčik, 2011

V Y D A V A T E L

Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave

Hornopotočná 23, 918 43 Trnava

Tel.: +421 33 5939303

filozofia@truni.sk, fff.truni.sk

© Ján Letz, 2011

© Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2011

ISBN 978-80-8082-498-3