

nie je vecou ľubovôle. Jadro celého problému veľmi vhodne objasnil analogickým porovnaním problematiky pri výbere určitej geometrie. Záver kapitoly je venovaný vzťahu J. Lukasiowicza ku konvencionálnemu.

V siedmej kapitole autor demonštruje to, čo sme už povedali: Medzi neklasickými logikami navzájom a najmä medzi klasickou logikou a neklasickými logikami, existujú vzťahy, ktoré nás oprávňujú zahrnúť názor o ich absolútnej vzájomnej „nepreložiteľnosti“. Autor nás upozorňuje, ako je potrebné chápať tieto „vzťahy preložiteľnosti“ a obsiahnuteľnosti. V istom

zmysle klasická logika obsahuje všetky spomínané neklasické systémy — je teda „najširšia“. Ide tu však o obsiahnutosť z hľadiska logicky platných formúl. Obsiahnuteľnosť v druhom zmysle slova je obsiahnutosť klasickej logiky v neklasických systémoch z hľadiska logických termínov. Autor tieto úvahy podopiera podrobným rozborom a početnými ukážkami.

Záverčná — ôsma kapitola — je bilanciou predchádzajúcich kapitol a zamyslením sa nad súčasným stavom a vývojom v logike. Autor sa ňou opäť prezentuje ako zasvätený znalec logiky.

S. Mathé

## TRESMONTANTOVE ÚVAHY O BIBLII A ANTICKEJ TRADÍCIÍ\*

C. Tresmontanta zaraďujeme podľa smeru jeho uvažovania ku skupine katolíckych filozofov, nasledovníkov P. Teilharda de Chardin. Má s ním spoločný najmä výrazný záujem o evolucionistické východiská človeka a prírody, pátranie po zmysle vývoja ľudstva ako aj snahu o permanentný dialóg s vedou.

Zvlášť sympatické na celej škole P. Teilharda de Chardin je jej spoločenská angažovanosť na mierovom riešení všetkých konfliktov rozdeleného sveta, ochota rešpektovať názory protivníkov, pokiaľ sú ich myšlienkové systémy doložené vážnou argumentáciou praxe a logiky. V tomto zmysle prijímajú i kritiku „marxistického tábora“, i keď práve s ňou ako najvedeckejšou a najuznávanejšou prichádzajú najviac do polemického styku. Na druhej strane zostávajú stále v nemilosti u zástancov oficiálnej katolíckej doktríny pre svoju rozumársku „podvratnú“ koncepciu, ktorej vedecké ambície dovoľujú na širokom priestore „materializovať“ boha a jeho účasť vo svete ľudí. Ich svojrázne spájanie dialektiky prírody s historickou dialektikou a s tradičným biblickým nábožen-

stvom, interpretovaným v tejto väzbe, odstraňuje síce sterilitu dogmy, otvára možnosti myšlienkového aktivity, no všetko to je podmieňované transcendentnou substančnou líniou. Imanentistické chápanie duchovna v spoločenskej sfére a panteistické východiská pre substanciu sú rozhodujúcimi faktormi úvah tejto školy. Je očividné ako práve vo východiskovej polohe ich filozofovania zostávajú v zajať typicky doktrínarnej náboženskej línie. Vedecké myslenie musí totiž odmietnuť už sám predpoklad skúmania formulovaný P. Teilhardom: „...objaviť zmysel vývoja, ak nejaký má. Ide o to, vyriešiť to tak, aby sme neopustili pôdu vedeckých faktov“. Každé takéto zmysluplné dejiny sú nevyhnutne eschatologické. Predstava celkovej zameranosti v dejinách je len vtedy možná, ak poznáme už ich záver a ten je podľa autora knihy Biblia a antická tradícia ukrytý v pláne stvorenia, v substančnom božskom princípe. Svet podľa nás nemôže byť však predmetom, pred ktorým nezávisle stojíme, ani predmetom, ktorý na niečí popud skúmame, svet je to, čomu podliehame, ale zároveň čo sami i budujeme.

Už prvý pohľad do Tresmontantovej koncepcie, ktorú rozpracúva v knihe Biblia

\* Claude Tresmontant, *Bible a antická tradícia*, Vyšehrad 1970.

a antická tradícia nás presvedčí, že vchádzame do metafyzického sveta v pravom zmysle iracionality, kde sa primáť duševná a myšlienky v stavebnej látke univerza apriórne predpokladajú. Inak dômyselne budovaná evolučná línia stráca oporu reality a dialektika je uväznená a umŕtvená v myšlienkovvej abstraknej schéme. Pátranie po zmysle sveta a človeka v ňom počíta s božskou extrapoláciou, ktorú už Bergson vyjadril v známom evlučnom podnete L'élán vital a ktorého zdrojom je koniec koncov boh. Tu, prirodzene, zo zásadných dôvodov je nemožné prijímať spoluprácu náboženstva s vedou, marxizmu a idealizmu na objavovaní a tvorbe onoho kritického bodu „Omega“, ktorý fakticky predznamenáva ríšu človeka.

Tresmontant prístupuje k biblickému originálu s ambíciou náboženského filozofa, ktorý chce obhájiť jej nadčasovosť a zmysluplnosť pre všetko základné situovanie človeka (zrod, tvorba, smrť), ktoré je vždy a za každých okolností nemenné. Biblický text v jeho rukách stáva sa východiskovým obrazovým materiálom starej doby, ktorá nemala ešte k dispozícii onen rozvinutý pojmový aparát dneška a preto považuje za hlavnú chybu teológov i kritikou biblie, že pod týmto pojmovo primitívnym materiálom nedokázali odкрыť veľkolepý náčrt perspektívy sveta a človeka. Porozumieť teda obraznej reči prorokov, odhaliť skrytý význam podobenstiev, viesť analógiu a kontinuitnú niť vývoja k dnešným časom, previesť reč biblických údajov do dnešnej reči, vyhnúť sa nedorozumeniam a sporom s vedou, to je úloha, ktorú kladie autor pred oči náboženského filozofa. Účelom takejto interpretácie je obnovenie a oživenie pôvodného kresťanského poslania na zemi v jeho čistej podobe bez mocenskej a inštitucionálnej záštity. Pravda, tu sa už autor tvári, akoby kresťanstvo a jeho svet nemalo mať už nič spoločného so svetom, v ktorom žije.

„Je nesprávne a od základu pomýlené chápať bibliu ako knihu, z ktorej možno

dedukovať všetky vedecké pravdy, zatiaľ čo ide o knihu, ktorá sa hlavne stará o to, aby nás poučila o bohu, človeku a jeho údele.“ Slovom, či menom boh, hovorí ďalej autor, označuje starozákonné chápanie všetko, čo patrí k situácii tvorby. Dejiny sú prírodno-historickým procesom a nie sú len v rukách človeka. Táto prírodná ohraničenosť ľudských síl otvára pole pôsobnosti pre sily, ktoré sú mimo človeka. K odhaľovaniu týchto síl je potrebná viera, lebo ona je tiež prírodnou časťou človeka popri rozume, ktorý je už dielom historického procesu. Takto si autor organizuje výsadné postavenie pre bibliu, chápanú vierou, mimo racionálneho postihu. Pripúšťa nerozvinutosť jej výrazových prostriedkov, chudobu pojmového aparátu, ale jej obrazovosť a chápanie vierou je pre kresťana mnohohovoriaca. Bergsonova pozícia intuitívnej skúsenosti nachádza tu opäť metodicky široký priestor pre uplatnenie.

Intuitívna gnozeológia je bázou iracionalistického výkladu „stvorenia a tvorstva“, ktorým autor otvára prvú kapitolu práce. V polemike s platónskym spôsobom myslenia uznáva zmyslovú skutočnosť ako produkt pozitívny a stavia ho proti idealistickej tendencii degradácie zmyslovej reality na nižšiu kvalitu v povahe stvoreného. „V metafyzike s biblickou štruktúrou nemusí zrodenie nutne znamenať úpadok. Môže byť zrodenie, ktoré zostáva — ak to možno tak povedať — na rovnakej úrovni“ (s. 14). Kvalita stvorenia je nevyhnutnou podmienkou kvality času. „Čas je skutočne neustály zrod nepredvídateľne nového“ (s. 35). Odstraňuje sa tým biblický fatalizmus hotového osudu jednotlivca, pripraveného a predurčeného diania a otvára možnosť tzv. slobodnej tvorby človeka — boha, i keď, a na to nesmieme zabúdať „... v ľudskom konaní je vždy prítomné i konanie božie“ (s. 36). Je to zrejma snaha uniknúť obvineniu z neautonómnosti bohom ovládaného človeka, ponechať mu čosi zo zodpovednosti za svoju tvorbu a dielo i pri fakte stvorenia, lebo „Boh ne-

predpisuje hotový model, ktorým by sme sa mali riadiť“ (s. 37). V tejto polohe, vyjasníť samostatný tvorivý prínos človeka vedľa stvoriteľskej činnosti boha pohybuje sa dnes vlastne celá náboženská antropológia.

Proces stvorenia ako božského zásahu je prísne odlišený od procesu tvorby (vyrábania) v spoločenskej sfére. Stvorenie je „diskontuitívny“ zásah, nepripravený akt v zmyslovom svete, pričom vyrábanie je neustále kontuitívne, nadväzujúce na vopred dané prvky zmyslového sveta. Skrátka „Stvorenie je činnosť, ktorá nie je vlastná človeku, nie je vyrábaním, remeselným zhotovovaním“ (s. 40). Človeku sa priznáva originalita tvorby v rozsahu „neobmedzeného“, ale „daného“, čím ľudstvo iba pokračuje v akte stvorenia.

V kapitole Hlavné črty biblickej antropológie sa autor zaoberá dialektikou „... ktorá vládne vzťahom medzi človekom a tou nadprirodzenou časťou v ňom, ktorá ho stváriuje a povoláva k účelu, ktorý by bez nej nemohol predvídať a v ktorý by nemohol dúfať“ (s. 81). Ide tu zrejme o vzťah duše a tela. Dualizmus tohto vzťahu je neprijateľný pre autora a nemožno ho vyvodiť podľa neho ani z biblického textu, kde pojem tela (Básár) odpovedá nerozdvojenému celku. Hebrejský monizmus posiluje tak kresťanský personalizmus jednoty človeka. No i tak telo zostáva zhlukom biochemických prvkov a len duša mu udeľuje vlastný život. Ide o to viazať život výlučne na dušu ako individuujúceho činiteľa každej osobnosti. Nepomôžeme si askézou, zdržanlivosťou zmyslov, bičovaním tela pri dosahovaní dobra a zblížovaní sa so stvoriteľom, lebo „telesnosť nie je prvou príčinou zla. Pôvod zla je inde, jeho príčiny sú duchovné...“ (s. 93).

Mystérium duše vystupuje ešte naliehavejšie v kapitole Poznania. Pravda je v človeku skrytá — možno ju však potlačovať a vtedy sa ozýva cez svedomie. Je to teda dialóg „existenciálny vzťah medzi

slobodou božou a slobodou človeka“ (s. 113). Voľba je slobodná do tej miery, v akej vychádza z prvotnej dispozície, ktorá sa „rodí v úkryte srdca“. Len v rámci tohto vzťahu pripúšťa kresťansko-biblický personalizmus možnosť „slobodného ľudského činu“. Opiera sa opäť nezastrene o intuitívne prvky uložené v človeku už v čase stvorenia. K tvorbe sa tieto prvky formujú len vierou. „Viera, toto duchovné a nadprirodzené pochopenie, je rozoznávaním onoho zárodku, ktorý pôsobí v srdci stvorenia...“ (s. 121). Viera je akoby podnetom nadzmyslovej roviny a prýšti z tajomstva jednotlivého bytia. Ona však charakterizuje bytosť, individuuje ju, robí z nás poznávajúceho člena prírody — jediného, ktorý sa otvoril k aktu stvorenia a preberá jeho poslanie. „Viera je podstatný čin človeka, čin, ktorým sa človek definuje“ (s. 124). Poznanie, viera, sloboda, to všetko participuje na božej vôli, je podielom kresťana, ktorý chce byť prijatý do zväzku boha—človeka. Cez silu svojej viery a túžbu po nadprirodzenom údele podobat sa bohu — tvorcovi — dosahuje plnosť, ktorá mu je určená. Viera sa tým začleňuje ku skupine tých tajomných síl človeka, ktoré ho kompletizujú ako človeka tvorcu. Tento údel mu musia neustále pripomínať utrpenia a nezdary, ktoré prežíva na zemi preto, aby sa človek príliš neudomácnil v okolnostiach, ale hľadal to šťastie, ku ktorému je pomocou viery pozývaný. Má dotvoriť dielo začaté aktom stvorenia vo svete naplnenom božsko-ludskou pohodu. Autor v tom počuje akoby spoločný cieľ kresťanstva a marxizmu ... ide o to — zmeniť svet.

Nahodená paralela by si iste vyžadovala náročnejšiu odpoveď z našej strany, ako môžeme podať v rámci recenzie. Je však aspoň stručne potrebné uviesť, že účelnosť ľudskej aktivity nepopierame. No nerodí sa zo slobody, ktorá je ľubovlná a bezobsažná a tobôž nie pomocou transcendentnej intuície. Ciele, ktoré si ľudia vytyčujú, majú svoje objektívne príčiny, už či si to sami uvedomujú, alebo nie.

Revolučné pohyby nie sú metafyzického pôvodu. Rodia sa v určitej historickej realite. Slobodná činnosť človeka má svoje historické obmedzenie v tej miere, akou mu to dovoľuje moc, ktorú má človek nad prírodou, spoločnosťou i nad sebou samým. Stručne povedané celej Tresmontantovej koncepcii chýba, tak ako sme ju videli v jeho práci Biblia a antická tradícia, základný prvok historickosti poznania i konania v samotnej realite. Aká-

koľvek sila aktivity myslenia stáva sa abstraktnou, ak nenájde ohlas v konkrétnej a mnohotvárnej činnosti spoločenského človeka.

Úvahy o možnostiach rýdzeho kresťanstva, ktoré by nanovo interpretovalo a prijalo biblické tézy v dnešnom jazyku filozofie sú iste bezmocné proti zotrvačnosti a sile stáročnej antickej tradície biblie.

M. K.