

## PERSONALISTICKO-KOMUNITÁRNY MODEL TEÓRIE BYTIA AKO NAJVERNEJŠÍ OBRAZ ONTOLOGICKEJ REALITY

(Náčrt prístupu k teórii bytia vytvárajanej na základe vzájomnej lásky osobných bytostí – výzva ku kreačno-evolučnej a trinitárnej ontológii)

JÁN LETZ, Katedra etiky a sociálnych vied VŠPg, Nitra

LETZ, J.: Personalistic/Communitarian Model of the Theory of Being as the Truest Picture of the Ontological Reality  
FILOZOFIA 51, 1996, No. 11, p. 747.

The paper is a critique of an essay published in one of the previous issues of the journal, discussing the question of „the partner, or the domination model of the theory of being“. The author agrees with its author in stressing a broader cultural basis in modelling the theories of being, which is not limited to judeo-christian and helenistic culture and embodies also the Eastern cultures, especially that of taoism. On the other hand, he refuses resolutely the idea according to which this could mean the dismissal of transcendent divine Being, which in his view cannot be absolutely socially and culturally determined. Thus he refuses the partner model offered and promotes his creative/evolutionary and trinitarian model, which in his view corresponds the highest quality of life, embodying the partner model at the same time.

Pozorne som si preštudoval štúdiu Mariny Čarnogurskej *Partnerský alebo dominantný model teórie bytia ako výstižnejší odraz ontologickej reality?* [1], ktorú som od nej dostal na I. slovenskom filozofickom kongrese, teda takmer dva mesiace pred jej publikovaním. Štúdiu ma veľmi zaujala. Keď som prečítal prvú časť štúdie, potešil som sa a v duchu som si povedal: „Konečne tu máme filozofickú interpretáciu jin-jangovej koncepcie bytia!“ No po prečítaní druhej časti som sa zamračil a s bolestným povzdychom som odložil text. Chcel som odpovedať hneď, nechal som však problém ďalej v sebe pracovať, aby som nepísal unáhle, pod vplyvom prvého dojmu, čo neraz vedie k zbytočným nedorozumeniam i omylom.

Autorka citovanej štúdie hneď na prvej strane cituje dôležitý výrok Heideggera, ktorý môžeme voľne pretlmočiť v tom zmysle, že ak chceme získať slobodný vzťah k technickému svetu a vôbec k celej našej civilizácii, musíme nechať prehovoriť staré až prastaré tradície a máme sa cieľavedome usilovať o to, aby tieto tradície v nás duchovne precitli, a tak inšpiratívne pôsobili na naše myslenie. Naša západná kultúra sa utvárala prevažne na základe židovsko-kresťanskej a helenistickej kultúry, čo je pomerne úzke kultúrne východisko pre filozofovanie, nuž nie je od veci, keď sa otvoríme starším kultúrnym

tradiáciám našich predkov, kultúr Stredomoria i kultúr Východu. Takýto pokus vykonal i Heidegger spolu s F. Hölderlinom a s inými tým, že vychádzal zo starogermánskej pohanskej mytológie ([2], 108). Bohovia nie sú podľa Heideggera projekcie človeka, ale skutočné mocnosti, ktoré prebývajú ako božské a nesmrteľné v ľudskom a smrteľnom. Heidegger ukazuje, že v týchto prastarých náboženských skúsenostiach sa zhŕtuje numinózne a posvätno, ktoré inak patria všetkým fenoménom sveta. Preto Heidegger svojou ontológiou vnáša do našej kultúry niektoré nové momenty, o. i. prítomnosť imanentnej Božského v bytí.

Ak máme v súčasnosti tvoriť ontológiu naozaj so všeľudskými ambíciami, musí to byť ontológia či presnejšie model teórie bytia, ktorá si kladie podstatne väčšie nároky na komplexnosť a univerzálnosť kultúrnych východísk. Má teda cieľavedome vychádzať z takýchto prastarých kultúrnych tradícií, a to nielen židovsko-kresťanských, gréckych, rímskych, germánskych, slovanských a pod., ale aj z východných. Na takomto multikultúrnom základe možno s oveľa väčšou zodpovednosťou a presvedčivosťou koncipovať „novú ontológiu“, v ktorej sa kladú vyššie nároky na univerzálnosť a pravdivosť porozumenia sveta i Absolútna, relatívneho i absolútneho bytia. S týmto autorkiným metodologickým východiskom pri tvorbe nového modelu teórie bytia možno plne súhlasiť.

Nemožno však súhlasiť s jej druhým metodologickým východiskom, o ktorom síce zjavne nehovorí, no ktoré je implicitne v celej štúdií prítomné. Je to nesprávny predpoklad, že model teórie bytia treba chápať ako **odraz** ontologickej reality. Takýto model sa má chápať nie ako odraz, ale ako **obraz**. Pôsobenie kultúrnej tradície a spoločenského života pri tvorbe modelu teórie bytia sa nemôže chápať determinujúco, ale inšpirujúco. Vyplýva to zo samotnej podstaty poznávania a poznania, ktoré nemožno chápať ako odraz „objektívnej reality“, ale ako stretnutie kognitívneho subjektu a poznávaného objektu, t.j. poznávanej reality. „Teóriu odrazu“ už dávno prekonal Kant, Husserl a mnohí iní ([3], 123). Ústretová teória poznania vychádza zo slobodného postoja kognitívneho subjektu. Z toho vyplýva, že ľudský kognitívny subjekt je aj duchovno-personálnou bytosťou, ktorá je nad každou kultúrnou, sociálnou i sexickou determinovanosťou človeka. Ak teda ľudský subjekt chce, nemusí do svojich intelektuálnych výtvorov nevyhnutne premietiť maskulínne alebo feminínne určenia.

Možno súhlasiť s M. Čarnogurskou v tom, že pri tvorbe modelu teórie bytia treba vziať s plnou vážnosťou do úvahy súčasné výsledky vied, najmä biológie, kvantovej teórie a teórie systémov. Ved' modely teórií bytia sa majú tvoriť na základe modelov systémov reality, ku ktorým sa ľudstvo dopracovalo i pomocou výsledkov vied. To Čarnogurská presvedčivo ukazuje, keď poukazuje na vnútornú korešpondenciu medzi bipolárno-dialektickou organizáciou základnej štruktúry molekuly a schémou štruktúry jin-jangového procesu – pohybu.

Čínska metafyzika operuje dvoma základnými prvotnými princípmi a zároveň prasiľami – jing a jang. Jing predstavuje „prednú“, „hornú“, „mužskú“, „väčšiu“ stránku skutočnosti, kým jang jej „zadnú“, „dolnú“, „ženskú“, „menšiu“ stránku. Jing a jang sú praelementy a zároveň akési predvoje poriadku na nebi a zemi. Sú nositeľmi nielen kvantitatívnej, ale aj kvalitatívnej stránky vesmírneho bytia. No metafyziku taoizmu nemožno stožňovať s kozmickou metafyzikou jang-jing ([4], 62). Tá sa sformovala pred ňou a kladie

oproti dvojprincípovosti jin-jang jediný prvotný princíp Tao. Tento prapríncíp je prvotnejší ako jin-jangová dvojica princípov. Tao sa chápe ako prvotná chaotická jednota všeskutočnosti, jestvujúca a pôsobiaca skôr, než sa z nej odlúčili nebo, zem, a vesmír. Tao bolo najprv plne prítomné v chaose, po utvorení kozmu je v ňom prítomné skryté, v každom jeho regióne, a to vždy na spôsob jestvovania toho-ktorého regiónu. Tao je teda dynamickým základom utvárania vesmíru. Princípy jing a jang vystupujú až v samotnom systéme dynamického utvárania vesmíru. Teda v zmysle čínskej metafyziky najprv bol jeden ontologický základ a až v procese utvárania a dynamickej existencie kozmu sa uplatňuje jin-jangová dvojica princípov. Takýto unitárny prazáklad nájdeme aj vo védskej a védanskej metafyzike, no nájdeme ho aj v gréckej metafyzike. Plotinovo Jedno je prvotným absolútne najvyšším Skutočným, ale aj monopríncípom, ktorý predchádza duchovný i zmyslový svet, v ktorom sa uplatňuje už dvojprincípovosť (pozri Aristotelovu formu a látku, uskutočnenie a možnosť).

Model teórie bytia môžeme koncipovať buď z „jedného“ a sekundárne usudzovať na princípvú dvojosť alebo mnohosť, alebo opačne z „dvojitosti“ či „mnohosti“ a túto zdôvodňovať v jednom. Jedna i druhá cesta je legitímna. Na tejto ceste koncipovania univerzálneho modelu teórie bytia – v jednom či v druhom smere – sa možno „zaseknúť“, t.j. buď stratiť zo zreteľa univerzálnu integrálnosť bytia, ostať len pri jednom a všetko aj redukovať na toto jedno, alebo ostať či „zablúdiť“ v štruktúrach sveta určených dvojprincípovosťou či mnohopríncípovosťou a redukovať všetko na svet. To sú dva základné „systémové“ omyly, do ktorých možno upadnúť pri koncipovaní modelu teórie bytia. Z uvedeného vidno, že **nemôžeme stotožňovať Cestu Tao so samotným princípom Tao**. Je to Tao, ktoré podmieňuje Cestu Tao. Táto cesta sa nemôže explifikovať sama zo seba, ale na základe Tao.

K podobnému záveru som dospel pri transcendentálnej analýze systémového obrazu reality ([5], 209-212). Prišiel som k záveru, že realita tak, ako ju poznávame a zakúšame, existuje a dá sa zmysluplne porozumieť iba v jej základnej podvojnosti: jednak ako dynamický supersystém a jednak ako nadsystémové okolie tohto supersystému. Bez tohto nadsystémového reálneho okolia, ktoré možno interpretovať jedine ako Absolútne, by tento supersystém so všetkými jeho subsystémami nemohol existovať. Vidíme, že **realita existuje v základnej podvojnosti supersystému a nadsystému, ontologického relatívna a Absolútna**, pričom nadsystém či Absolútne je podmienkou možnosti supersystému (ako aj každého jeho subsystému) či relatívna. Tento supersystém nemožno za nijakých okolností redukovať alebo previesť na tento nadsystém. Preto ani nie je možný návrat ontologického relatívna do ontologického Absolútna, ale jedine ich nejaká vyššia spoluexistencia. **Duálne ontologické princípy možno vzťahovať len na tento supersystém, no nemožno pomocou nich objasňovať Absolútne ani vzťah medzi Absolútnom a relatívnym.**

Z uvedeného stručného náčrtu, ktorý zohľadňuje tak grécku, ako aj taoistickú metafyziku, vyplýva, že proces utvárania supersystému reality nemôžeme vysvetliť zo samostatného fungovania tohto procesu, ale jedine na základe Absolútna pôsobiaceho transcendentne na ontologické relatívno, no aj imanentne, v ňom. Samotné štruktúry v ich dynamickom rozvoji sú síce nevyhnutnou podmienkou pre evolučný vzostup tohto proce-

su, no samé si vôbec nepostačujú. K tomuto záveru som dospel aj vo svojej štúdií ([6], 481), kde zastávam názor, že univerzálna teória evolúcie je mysliteľná len vtedy, keď sa zakladá na obojstrannej väzbe štruktúry a bytia, ktorá je iniciovaná stvoriteľsky Bohom.

Z Cesty Tao a vôbec ani z celej **metafyziky taoizmu nemôžeme odvodiť tézu o nejakom samovývoji sveta a života**. Preto ani nemožno prijať názor M. Čarnogurskej: „A to je proces, ktorý sa v biosfére našej planéty denno-denne deje v nás i okolo nás sám od seba, bez toho, aby bol nejakým Subjektom či Stvoriteľom svojvoľne ovplyvňovaný a naprogramovaný.“ ([1], 3). Už v tomto stručnom výroku možno zistiť dva zavádzajúce momenty: Absolútne ani Boha v židovsko-kresťanskom chápaní nemožno ponímať ako nejaký subjekt, ktorý si dokonca počína svojvoľne. V skutočnosti je Boh osobný, no aj nadosobný, nad každým chápaním subjektu. Tvrdiť o Bohu, že je akýmsi svojvoľným Subjektom, je hrubým, antropomorfne skresleným obrazom Boha, s akým sa kresťanstvo i každá podoba kresťanskej filozofie už dávno rozišli. Boh si predsa v zmysle kresťanského učenia nikdy nepočína svojvoľne – a to či už ide o kreáciu alebo o kreačnoevolučné pôsobenie vo stvorenstve, ale z absolútnej Lásky a svoje „počínanie“ má absolútne dokonale intelektuálne odôvodnené. A konečne, Boh nie je akýsi Superprogramátor (to je predstava, ktorá bola účinná u viacerých mysliteľov v období pôsobenia paradigmy mechanizmu), ale je v ustavičnom, živom, dôvernom a bytostnom kontakte so svetom a životom v každom štádiu jeho premien.

Nemožno teda súhlasiť s Čarnogurskej názormi, že „evolúcia si sama vystačí“ ([1], 4), že existuje nejaká „evolúcia evolúcie“, ktorou sa reguluje celá evolúcia uplatňovaním princípu „udržania stredu“, „symetrie“, „samovyhodnotenia“ a pod. ([1], 4). **Evolúcia totiž nemôže pochádzať sama zo seba, ale z bytia, ktoré ju presahuje, t.j. z „nadevolučného bytia“**. Je to Boh-Stvoriteľ, ktorý je bytostnou, aktívnou i princípovou (ideovou) aktívnou podmienkou možnosti každej formy a podoby evolúcie čiže aj „evolúcie evolúcie“, ak táto existuje. Ako podmienkou možnosti existencie relatívna je Absolútne, tak aj podmienkou možnosti existencie najvyššej formy pohybu, evolučného pohybu je Boží stvoriteľský akt, ktorý sám je nad každou možnou formou pohybu. **Čarnogurskej závery sú v rozpore s transcendentálnym spytovaním**, ktoré je kvintesenciou filozofie. Nesprávne využívajú metafyziku taoizmu, ako aj významné výsledky vied.

V ďalšej časti svojej štúdie Čarnogurská podrobuje radikálnej kritike celú našu západnú kultúru, „... ktorá si už od dávnych dôb vďaka svojim historickým podmienkam osvojila umelo vykonštruovanú a realite zákonitostí základného prírodného procesu biosféry nezodpovedajúcu teóriu bytia..., čím sa stala dominantne autokratívnu, technokratickou kultúrou“ ([1], 5). Čarnogurská neodhaľuje podstatu tejto „zhubnej teórie bytia“ a poukazuje len na jej dôsledky, prejavujúce sa v nedodržiavaní a nerešpektovaní „prírodných partnersko-komplementárnych zákonitostí života v biosfére tejto planéty“. A stavia tak našu civilizáciu ako celok pred základnú opciiu, aby sa z tejto svojej jednostrannosti čím skôr vymanila.

Čarnogurská tu spája dve rozdielne veci: teória bytia, ktorá vychádza vždy z určitého kultúralného základu, musí byť zákonite jednostranná, a preto s postupom času neudržateľná. Evolučné napredovanie noogenézy vedie každý kultúrny systém skôr alebo neskôr „ku kritickému bifurkačnému bodu, keď si systém môže vybrať medzi viac než jednou

možnosťou ďalšieho vývoja“ ([1], 5). Takto sa vytvorila najmä v 20. storočí aj pre našu kultúru sľubná alternatíva radikálnejšieho otvorenia sa iným kultúram, a to tak v synchronnej, ako aj v diachrónnej línii. A na základe tejto otvorenosti a premeny v dôsledku tejto otvorenosti možno koncipovať nový model univerzálnejšej teórie bytia, iný než doteraz. A pred takýmto rozhodnutím stojí naša kultúra dnes, alebo sa už priamo rozhoduje... Túto skutočnosť treba prijať.

Druhou vecou však je, že tento úpadok nie je dôsledkom nedostatočnosti židovsko-kresťanskej a helenistickej kultúry pre súčasnosť, ale predovšetkým je dôsledkom tragických rozhodnutí najmä v novoveku, ktoré sa obrátili proti kultúrnym základom toho, z čoho západná kultúra vyšla. Tak ako nemôžeme obviňovať taoizmus a konfuciánsku etiku z toho, že sa vytvoril totalitný režim v Číne 20. storočia, nemôžeme ani kresťanstvo viniť z toho, že európska civilizácia sa dostala do duchovnej, ekologickej a morálnej krízy. Tvrdiť niečo také bolo by predsa absurdné! Príčiny udomácnenia sa autokratizmu a mnohých iných krízových fenoménov treba naopak vidieť v tom, že tieto civilizácie sa najmä v novoveku nedokázali pod silným vplyvom pozitívneho a technického myslenia vyrovnáť so svojimi kultúrnymi tradíciami a nevedeli ich tvorivo pretransformovať až do prítomnosti. Keby sme mali do dôsledku sledovať logiku výrokov M. Čarnogurskej, dostali by sme sa k absurdnému záveru, že židovská viera v jedného Boha alebo kresťanská viera v Krista by mali byť zdrojom autokratickej kultúry! A autorka to naozaj v tomto smere aj domýšľa.

Na podloženie a konkretizovanie týchto svojich tvrdení si vzala na pomoc knihu R. Eislerovej *Čas a meč, agresia a láska*, podľa ktorej nastal „... zhubne nešťastný historický prerod dávnych koreňov európskej civilizácie od pôvodne partnersky nenásilného životného názoru... k mocensko-koristnickej, kurgansko-androkritickej patriarchálnej ideológii násilia“ ([1], 6). A takáto zvrhľá ideológia podľa oboch autoriek modeluje v rôznych obmenách našu teóriu bytia až doteraz. Čarnogurská však ide ešte ďalej a **domnieva sa, že samotná viera v existenciu absolútnej transcendentnej Bytosti (Jahve-Boh-Alláh) je výtvorom človeka určeným modelom patriarchálnej, dominantno-androkritickej kultúry**. A to je už prisilné tvrdenie! Podľa Čarnogurskej teda pôvodné sociálne a kultúrne podmienky nielenže výrazne ovplyvnili obraz prijímaného Boha (čo by sa s istými upresneniami aj dalo prijať), ale boli určujúce pre samotné vytvorenie Boha. Inými slovami, Boh neexistuje ako absolútne transcendentná Bytosť, ale takúto bytosť si vlastne ľudia sami vytvorili tým, že do takejto bytosti v idealizovanej a v absolútnej podobe projektovali sami seba, zohľadňujúc svoje spoločenské a kultúrne podmienky. A to v podstate nie je nič iné ako svojská, moderná kombinácia feuerbachizmu s marxizmom! V zmysle takéhoto modelu teórie bytia je Boh vlastne akýmsi „Silným Mužom“ ([1], 7), preberajúcim úplnú zodpovednosť za našu existenciu, od ktorého úplne závisíme a ktorému úplne podliehame. Takýto Boh sa stal podľa Čarnogurskej pre prívržencov západnej kultúry najvyšším tabu. Dôsledok takéhoto chápania bytia a osobitne Absolútna treba podľa autorky vidieť v súčasnej ekologickej katastrofe. Židia, kresťania a mohamedáni, ako aj iní osvietení prívrženci západnej civilizácie sa o vznik tejto katastrofy priamo pričínili.



Privedíme však túto Čarnogurskej argumentáciu do ešte absurdnejších dôsledkov. Akého Boha by vytvorili ľudia, keby ho mohli vo vyspelom kultúrnom prostredí projektovať na základe pôvodného, partnersky nenásilného životného svetonázoru? Autorka na túto otázku odpovedala, hoci aj menej výrazne, v prvej časti svojej štúdie. Nebol by to osobný Boh, ani transcendentné Absolútne, ale bol by to Boh či lepšie povedané Absolútne imanentné prírode a spoločnosti, prípadne by to nebolo nijaké Božstvo, veď príroda a človek v nej si podľa Čarnogurskej vystačia samy. Stačí, keď sa človek odovzdá samovytvárajúcim a sebaregulujúcim kozmickým silám. Odovzdáva sa týmto silám aj v tom zmysle, že ich spoznáva, a tak jeho sloboda sa vlastne stáva poznanou nutnosťou.

Čarnogurská takto postuluje človeka, ktorý je spolu s kozmom, vo svojej bytostnej otvorenosti, zvrchovane autonómnou bytosťou, ktorá nepotrebuje nijakú božskú bytosť obmedzujúcu jeho autonómiu. **Takto sa vlastne Čarnogurská „dopracovala“ k naturalizmu extrémnejšiemu, ako bol naturalizmus J. J. Rousseaua a v podstate k feuerbachovsko-marxistickému ateizmu.** Obnovu našej kultúry treba podľa nej začať nie od začiatku novoveku ani nie od počiatkov kresťanskej éry, ale od hmlistých, mýticky zastretých dejín archaických kultúr, a to nie cestou rozširovania kultúrnej bázy, ale negáciou monoteistických náboženstiev – židovstva, kresťanstva, islamu! Rozumovo zdôvodnené uznávanie a viera v jedného Boha podľa nej nie je vrcholom náboženstva, ale naopak najväčším prejavom ich zvrátenosti.

Čarnogurská nevidí v Starom a Novom zákone práve to, čo je v nich univerzálne kultúrne. Nevidí, že najmä v Novom zákone dominuje obraz Boha milosrdného a láskavého, Otca – ktorý je otcom v radikálne inom zmysle ako ľudský otec, ktorého by sme analogicky mohli nazvať aj matkou! – ktorý zoslal svojho Syna, aby nás spasil. Takýto Boh je Láskou (Jn 3, 35; 5, 20; 10, 17; 14, 31; 15, 9; 17, 23). Takémuto Bohu možno mužské či ženské atribúty pripisovať len úplne neadekvátne a hrubo analogicky. No Boh ako čisto duchovná a absolútna Bytosť je úplne nadpohlavný a priamo – aj v inom ako vzdialene analogickom zmysle – vzťahovať naň akékoľvek pohlavné atribúty je antropomorfnou zvrátenosťou. Boh, ktorý je Láskou, stvoril všetko zo svojej Lásky. Keď sa preto chceme pokúsiť o vytvorenie nejakého univerzálneho modelu teórie bytia, musíme vychádzať odtiaľto. **Model založený na partnerskej súhre medziludských vzťahov nestačí. Musí to byť model vytvorený na základe slobodne utvorenej jednoty milujúcich sa osobných bytostí** ([7], 482), ktorý zahŕňa aj skutočnosť partnerskej súhry. Takýto model možno odvodiť z reálneho života ľudí vo všetkých kultúrach. Láska sa v rozličných obmenách prejavuje v spoločnosti všetkých kultúr ako najvyššia kvalita života. Čo je však ontologickým základom takejto lásky? Sú to vždy ľudia, vystupujúci z hmiel rozličných kultúrnych a sociálnych determinácií, ako jedinečné a slobodné bytosti. Ľudia, ktorí nežijú osamote, ale v personálnych spoločenstvách. Kto pozorne číta, zistí, že takáto láska je prítomná v celom Novom a sčasti i v Starom zákone. **Takáto láska nemôže byť len subjektívnou projekciou človeka, lebo je tým, čo človeka presahuje a čo ho robí otvoreným a odovzdaným druhým.**

No takáto „ontológia personálneho spoločenstva lásky“ nemá svoj reálny základ len v ľudských personálnych spoločenstvách, ale aj v samotnom Bohu, **ktorý práve vďaka tomu, že je plnosťou Lásky, nemôže byť samojediný, ale je trojpersonálny.** Božská

trojpersonálnu Jednotu oprávnené možno považovať za pravzor, podmienku možnosti, ale aj živé médium umožňujúce existenciu každého spoločenstva lásky. Vidíme, že model personálno-komunitárnej ontológie nás privádza k modelu trinitárnej ontológie. A späť model trinitárnej ontológie nám umožňuje hlbšie pochopiť model personálno-komunitárnej ontológie. A to je najvladnejší odkaz kresťanstva vo filozoficky transformovanej podobe. Teológia agapé ([8], 85) nás ako filozofov privádza k hlbšiemu porozumeniu ontologických a antropologických východísk lásky.

Ak teda chceme vytvárať nový model univerzálnej teórie bytia, začnime odtiaľto. Ľahko zistíme, že ku koncipovaniu tohto modelu môžu významnou mierou prispieť aj iné kultúry. Tak napríklad konfucianstvo a taoizmus ([9], 148-154) významne prispievajú k porozumeniu Boha relatívne nepersonálneho a absolútne nepersonálneho, pričom najmä taoistické chápanie nám dáva do rúk kľúč, ako porozumieť toho, ktorý pôsobí v imanencii stvorenia. V taoizme pristupuje k základnej skúsenosti jednoty moment spasiteľnej láskavosti a dobroty. No aj tu ostáva podobne ako v konfucianstve zjavný Prazáklad či Prarealita Tao, ktorý však neostáva len vo svojej absolútnosti Boha-o-sebe, ale stáva sa aj Bohom-pre-človeka a pre-svet tým, že preniká a stváraňuje prírodu i celú prirodzenosť človeka. V taoizme vystupuje do popredia relativistický či lepšie kontingentný moment Boha, ktorý môžeme charakterizovať ako relatívnu nepersonálnosť, prejavujúcu sa vo vesmírnej imanencii ako dynamické a usporadujúce pôsobenie. Čínska skúsenosť Absolútna je teda nepersonálna, no na rozdiel od hinduistickej skúsenosti Absolútna kladie dôraz na vnútrosvetskosť tohto nepersonálne Božského, a to jednak z hľadiska spoločensko-etického (konfucianstvo) a jednak z hľadiska prírodno-estetického (taoizmus). Čínskym filozofickým myslením sa takto rozširuje porozumenie Boha o jeho vnútrosvetský, nepersonálny komponent, čím sa však nijako nenarúša Transcendencia Boha, veď Boh môže existovať v každej dimenzii reality a môže byť i nad každou dimenziou. Výsledky taoistických bádání, najmä Nemeshegyiho a jeho školy, ma utvrdili v správnosti môjho konceptu kreačnoevolučných aktivít umožňujúcich zo strany Boha evolúciu vesmíru a evolúciu vo vesmíre. Táto koncepcia, vychádzajúca z kenotického porozumenia Boha-Lásky, ma napokon priviedla ku kreačno-evolučnej ontológii ([5], 276, 295).

Záverom môžeme povedať, že pokus M. Čarnogurskej o tvorbu nového modelu teórie bytia na základe rozšírenej a univerzálnejšej kultúrálnej základne je legitímny a treba ho nasledovať. **Nie je však dôvod na to, aby sa pri tomto postupe eliminoval židovsko-kresťansko-grécky kultúrny základ. Takýto postup by viedol k negácii Absolútna a k celkovému ontologickému vyprázdneniu.** Existencia Boha ani Jeho obraz nie sú úplne determinované sociálno-kultúrnymi podmienkami. Pri tvorbe nového, univerzálnejšieho modelu teórie bytia treba vychádzať z toho, čo je vo všetkých kultúrach vo väčšej či menšej miere zjavne prítomné, a to je láska založená na slobodných personálnych spoločenstvách. Takýto model ontológie má svoje zakotvenie v absolútnej trojpersonálnej jednote Boha. Porozumenie Boha ako Lásky nás privádza s podporou všetkých významných kultúr ku kreačno-evolučnej ontológii a k trinitárnej ontológii.

- [1] ČARNOGURSKÁ, M.: „Partnerský“, alebo „dominantný“ model teórie bytia ako výstižnejší odraz ontologickej reality? (Pokus o teóriu bytia definovanú ženským subjektom, svetonázorovo sa vymaňujúcim z ideológie tzv. „mužskej kultúry“). In: Filozofia, roč. 51, 1996, č. 1, s. 1-7.
- [2] LOTZ, J. – B.: Sein und Existenz. Freiburg/Basel/Wien, Herder Verlag 1965.
- [3] ANZENBACHER, A.: Úvod do filozofie. Praha, SPN 1991.
- [4] BONDY, E.: Čínska filozofie. Poznámky k dejinám filozofie 2. Praha, Vokno 1993.
- [5] LETZ, J.: Metafyzika a ontológia. Príspevok k tvorbe kreačno-evolučnej ontológie. Bratislava, Charis 1993.
- [6] LETZ, J.: Náčrt kreačno-evolučnej ontológie I. In: Filozofia, roč. 48, 1993, č. 8.
- [7] NÉDONCELLE, M.: Explorations personalistes. Paris, Aubier-Montaigne 1970.
- [8] ZVĚŘINA, J.: Theologie agapé. Praha, Vyšehrad 1993.
- [9] NEMESHEGYI, P.: Begriffe und Erfahrungen des Gottes in Asien. In: Ein persönlicher Gott? Concilium, roč. 13, 1977.

---

Doc. Ing. Ján Letz, CSc.  
Katedra etiky a sociálnych vied VŠPg Nitra  
Trieda A. Hlinku 1  
949 01 Nitra  
SR