

MAURICE NÉDONCELLE – KREŠŤANSKÉ VYÚSTENIE DIALOGICKÉHO PERSONALIZMU

SLAVOMÍR GÁLIK – JÁN LETZ, Fakulta humanistiky Trnavskej univerzity

Maurice Nédoncelle sa narodil 30. októbra 1905 v Roubaix v severnom Francúzsku ([1], 1850) ako syn priemyselníka Maurica a matky Laurence Desbiensovej. Študoval v seminári Saint-Sulpice (1922-1926) a na Sorbonne (1926-1928) v Paríži. V roku 1928 získal licenciát z filozofie a o rok neskôr vysokoškolský diplom. Po vysvätení za katolíckeho kňaza v roku 1930 vyučoval až do roku 1945 filozofiu v kolégiu Alberta de Mun v Nogent-sur-Marne. V roku 1943 obhájil dizertačnú prácu na Katolíckom inštitúte v Lille a v Paríži, kde potom externe prednášal filozofiu do roku 1945. V roku 1945 bol vymenovaný za profesora (Maitre de Conférences) fundamentálnej teológie na Fakulte katolíckej teológie v Štrasburgu. Tu pôsobil aj ako dekan v rokoch 1956-1967. Doktorát teológie dosiahol v roku 1946. Na želanie fakulty prednášal náboženskú filozofiu v Štrasburgu až do svojej smrti 27. novembra 1976.

Nédoncelle bol riaditeľom Revue des Sciences Religieuses a dlhoročným spolupracovníkom Les Études Philosophiques, Revue philosophique a Giornale di Metafisica.

Nédoncelle je známy v dejinách filozofického a náboženského myslenia ako ohnivý obhajca dialogického personalizmu a histórie anglického katolíckeho myslenia 19. storočia, osobitne Johna Henry Newmanna a Friedricha von Hegela. Je priekopníkom tzv. novej metafyziky personalizmu. J. Lacroix sa o ňom vyjadril, že „Nédoncelle chcel liečiť vnútro duchovného života. Vo Francúzsku sa stal metafyzikom personalizmu.“ ([2], 115).

Na jeho myslenie vplývali predovšetkým John Henry Newman, Friedrich von Hegel, Henri Bergson, Maurice Blondel a iní francúzski filozofi ducha.

Duchovná a intelektuálna cesta. Stručne môžeme túto cestu charakterizovať takto: Nédoncelle bol na začiatku svojho intelektuálneho rozvoja pod silným vplyvom Plotinovho novoplatonizmu a najmä voluntarizmu, idealizmu až solipsizmu L. Brunschvicga. I svoj duchovný život prežíval a chápal v smere vertikály „ja“ a Boh, resp. Boh a „ja“. Čoskoro však dokázal zhodnotiť horizontálu svojho duchovného života, prioritu vzťahu k blížnemu, a to ho priviedlo k odhaleniu primárnej hodnoty intersubjektivity, predovšetkým osoby a personálneho dialógu. Po objave idey recipacity vedomí čoraz zjavnejšie smeroval k ontológii. Jeho cieľom bolo spojenie filozofie personálnosti s filozofiou bytia.

Tento svoj zámer ohlásil v roku 1970 v diele *Personalistické výskumy* a uskutočnil ho v prvom náčrte v roku 1974 v diele *Intersubjektivita a ontológia*.

K tomuto duchovnému a intelektuálnemu prerodu neprispel len Nédoncellov obetavý život kňaza, oddaného v pastoračii svojim veriacim, ale aj horlivý výskum v oblasti histórie katolíckeho myslenia 19. storočia v Anglicku ([3], 48). Boli to najmä dve náboženské osobnosti – John Henry Newmann (1801-1890) a Friedrich von Hegel (1852-1925), ktoré mu priblížili ideál pravého katolíckeho intelektuála otvoreného ekumenizmu a dialógu. Vysoko hodnotil najmä Hegelovo náboženské myslenie zakotvené v rozličných náboženských a mystických skúsenostiach, zdôrazňujúce právo na subjektivitu.

Nédoncella môžeme právom považovať za historika pojmu „osobnosť“. Osobnosti skúmal komplexne na pozadí dejín náboženstva, literatúry a filozofie. Z takéhoto osobnostného a osobnostno-dialogického aspektu preskúmal životy a myslenie radu osobností, napr.: Platóna, Aristotela, stoikov, Plotina (v gréckom myslení), Justina, Victorina, Aurelia Augustina, Bonaventuru, Tomáša Akvinského a iných (v stredovekom myslení), ako aj Descarta, Pascala, Leibniza, Kanta, Hegela a iných (v novovekom myslení). Veľkú pozornosť venoval aj autorom gréckych tragédií, stredovekých rytierskych románov, ako aj francúzskym a nemeckým klasikom i významným spisovateľom 19. a 20. storočia. Žiaľ, tento jeho rozsiahly materiál ostal v rukopise, no pretavil sa do Nédoncellovho chápania veľkej osobnosti, osobitne mysliteľa a literárneho tvorcu.

I z tohto pohľadu možno Nédoncella považovať za mnohostranne nadaného, originálneho, prevažne platónsky a novoplatónsky inšpirovaného filozofa. Svoje univerzálne vedenie tvorivo využíval pri riešení antropologických a teologických otázok. Usiloval sa o to, aby si filozofia, osobitne kresťanská, zachovala oduševnenie pre dejiny a teológiu. Napriek tejto svojej historizujúcej a teologizujúcej tendencii bol vo svojom myslení autonómny filozofom.

Fenomenológia intersubjektivity. Nédoncelle podriad'uje každú ľudskú individualnosť a sociálnosť osobe v duchovno-vývinovom i v zdôvodňujúcom zmysle: každá societa smeruje vo svojom dozrievaní k spoločenstvu a z každého individua vyrastá osoba; každá societa nachádza dôvod svojej existencie v komunitárnej societe a každé individuum v osobe. Personalistický aspekt je preto pre filozofiu nevyhnutný. Každý jednostranný apersonalizmus vedie k deštrukcii filozofie. Z toho však nevyplýva, že Nédoncelle neuznáva infrapersonálne, transpersonálne a superpersonálne oblasti reality. Tieto oblasti však nemajú svoj „raison d'être“, ale zdôvodňujú sa jedine v oblasti personálnej reality. A to platí rovnako o človeku ako o Bohu. Láska a sloboda nie je možná, ba nie je ani mysliteľná bez tohto personálneho základu ([3], 480-483).

Každý človek vrátane filozofa má sklon stratiť sa v neosobnom logu, ktorý akoby v nás myslel nezávisle od nás. Tým sklzáva do všeobecného, čisto dialektického myslenia. Nédoncelle vyzýva k univerzálnemu mysleniu. Čím je totiž myslenie univerzálnejšie, tým jasnejšie potvrdzuje osobu v jej singularite. Preto je omylom domnievať sa, že väčšiu

objektivitu dosiahneme postupnou elimináciou subjektívnej personalít. Ved' v „cogito“ je vždy prítomné „ego“, ktoré zodpovedá za „cogitatum“. „Ty“ má pre personálne uvedomený subjekt väčší význam ako jeho „ja“. „Ja“ je len podnetom na poznanie „ty“. No toto „ty“ subjekt dosahuje len akoby cez hmlu či určitú clonu, čo relativizuje hodnotu takéhoto stretnutia. Preto každé skutočné stretnutie nie je len odhalením nového, ale aj zrážkou, ba až konfliktom. Možno vôbec prelomiť túto bariéru a dospieť k plnohodnotnému vzájomnému stretnutiu? Podľa Nédoncella je to možné vtedy, keď subjekt dôjde sebareflexiou k tomu, že pri stretnutí s druhým je implicitne prítomné spoločenstvo. Nédoncelle nazýva túto prítomnosť spoločenstva „my“. Iba toto „my“ dokáže sprostredkovať identitu a rôznosť v slobode. Ide o tajomstvo tzv. heterogénnej identity, v ktorej človek neprijíma druhého preto, aby sa s ním zjednotil, ale aby ho pochopil ako toho druhého v jeho inakosti. Filozoficky ho môžeme do istej miery reflektovať len vtedy, keď pripustíme, že ani „ja“, ani „ty“ nie je pôvodnou entitou tohto stretnutia, ale že ňou je „my“. Jedine toto „my“ sa podľa Nédoncella môže porozumieť samé zo seba. Toto „my“ je niečím úplne pôvodným; nie je ani nepravým oddelením („pséudo-séparation“), ktoré človeka ochudobňuje, ani nepravým spoločenstvom („pséudo-communion“), ktoré človeka s druhými ľuďmi uniformne zjednocuje. Toto interpersonálne „my“ však nie je niečím iracionálnym, ale dá sa pochopiť na základe dialektiky interakcie medzi identitou „my“ a heterogenitou „ja“ a „ty“.

Problém heterogénnej identity Nédoncelle fenomenologicky približuje pomocou existenciálu vernosti. Vernosť je dynamický kontingentný vzťah, ktorý je možný len v úzkom spojení s negatívnym vzťahom nevernosti. Heterogénna personálna identita založená na vzťahu „ja“ a „ty“ v „my“ sa stále mení, no predsa trvá. Stále novonadobúdaná prítomnostná identita je možná len vo vernosti. V nej sa neopakuje a nepotvrzuje minulé z „histórie“ osoby, ale sa dosahuje nová, prítomnostná inkarnácia otvorená do budúcnosti.

Konštituovanie ľudskej osoby. Z filozofie M. Nédoncella môžeme dedukovať, že ľudská osoba má trojitú výstavbu: infrapersonálnu, personálnu a suprapersonálnu. Infrapersonálna vrstva sa podľa Nédoncella tiež podieľa na utváraní osoby, ale v ontologickom poriadku stojí rádo nižšie ako osoba. Môže byť telom, ale aj nevedomou (archetypálnou) silou.

Infrapersonálna vrstva osoby. Nédoncelle patrí k nemnohým kresťanským filozofom, ktorí sa fundovane vyjadrili k nevedomým formám, a to buď vo freudovskom alebo jungovskom zmysle. Nevedomé formy, ako vyplýva už z názvu, sú skrytej povahy, za normálnych podmienok neprístupné vedomiu. Dôležité však je, že reálne pôsobia. Rozdiel v interpretácii tohto pôsobenia je v tom, že Freud ide v ontogenéze človeka len po jeho narodenie, zatiaľ čo Jung až do štádia „kolektívneho nevedomia“. Pre Nédoncella je podstatné to, ako sa v tomto kontexte chápe osoba človeka a Boh. Nédoncelle hovorí o nevedomí ako o infrapersonálnom svete osoby: „Slovo nevedomie je mnohoznačné a nemožno ho vysvetliť povrchné. Často je synonymom toho, čo iní autori nazývajú živočíšnym vedomím: tento psychický elán, ktorý preniká prírodou, sa organizuje najmä vo vyšších sta-

vovcoch a utvára infrapersonálnu vrstvu našej ľudskosti s horizontom objektov, ktoré mu zodpovedajú.“ ([4], 67).

Osoba človeka je však špirituálnym bytím. Z toho vyplýva, že je vedomá a má svoju celistvosť. Nevedomé sily však nemajú tento špirituálny štatút, sú však nevyhnutné pre rozvoj osoby. Nédoncelle hovorí: „...bez tejto úžasnej energie by sme sa nemohli viditeľne utvárať a vystaviť trasu nášho osudu v prírode. Ale ona nie je nami, je len tým, čo nás predchádza, a tým, čo nás obklopuje. To je primitívne nevedomie: za našou živočíšnou individualitou sa predlžuje do kolektívnej „svetovej duše“. Jungove archetypy, ktoré sú v hĺbke nevedomia, prechádzajú našimi snami, topia sa v starom, po predkoch zdedenom oceáne, a tak sa ich informácie posúvajú do psychickej budúcnosti pokolení. Ale táto „svetová duša“ nie je „ja“, ale je na dne „ja“, ktoré nesie a priťahuje“ ([4], 68).

Jung pri svojich mnohých vedeckých výskumoch presvedčivo preukázal oprávnenosť „kolektívneho nevedomia“. K tejto otázke sa vyjadril takto: „...existujú fantázie (vrátane snov) neosobného charakteru, ktoré nemožno redukovať na skúsenosti z minulosti jedinca, a možno ich teda vysvetliť ako niečo individuálne získané. Tieto fantazijné obrazy majú nepochybne svoje najbližšie analógie v mytologických typoch. Musíme teda predpokladať, že zodpovedajú určitým „kolektívnym“ (teda nie osobným) štrukturálnym prvkom ľudskej duše vo všeobecnosti, ktoré sa „dedia“ rovnako ako morfológické prvky ľudského tela.“ ([5], 78–79).

Toto kolektívne nevedomie je teda akýmsi všeobecným substrátom pre celý ľudský rod. Jung, aj keď k problému pristupoval zväčša psychologicky, tvrdil, že individuálne vedomie má pôvod v tomto kolektívnom nevedomí, a je teda výsledkom jeho evolúcie. Naproti tomu kresťanská filozofia zastáva názor, že osoba nemôže vzniknúť bez priamej kreácie Bohom, aj keď infrapersonálny substrát je pritom nevyhnutný. V akom vzťahu je potom ľudská osoba, nevedomie a Boh? Nédoncelle používa pojmy dialektika a dialóg na rozlíšenie neosobného a osobného vzťahu. Z nazeraných archetypov v zmenenom stave vedomia alebo sne nikdy nemáme pocit živého dialógu; ale ide skôr o dialektický vzťah, ktorý môže mať psychologický a terapeutický význam pri získavaní určitej psychickej celistvosti a rovnováhy. Nemení sa tým pozícia nazerajúcej prvej osoby, to znamená, že sa nenarúša jej integrita, a to ani v zážitkoch kozmického zjednotenia.

Pokiaľ ide o pôvod tejto prvej osoby, na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že má pôvod v neosobnom nevedomí, a teda aj v spoločenskej štruktúre. V tomto spore by sme mohli argumentovať personálnou kauzalitou, lebo z nevedomého nikdy nemôže vzniknúť vedomé. Dieťa už v ranej fáze svojho vývoja je nositeľom špirituálneho vedomia v metafyzickom zmysle a vedomia ešte rozptýleného v psychologickom zmysle. Vychádzajúc z personálnej kauzality, osobné sa môže utvárať len na základe osobného, aj keď ešte nerozvinutého.

Môžeme teda konštatovať, že vzťah medzi osobou a nevedomím je jednoznačne dialektický, preto môžeme súhlasiť so zaradením týchto nevedomých foriem do infrapersonálneho sveta človeka.

Pokiaľ ide o vzťah nevedomia a Boha, súhlasíme s Nédoncellom v tom, že náboženské obrazy v tomto nevedomí sú skôr karikatúrou ako skutočným Bohom. On je totiž skôr

na vrchole alebo nad vrcholom nášho vedomia ako v jeho základe, lebo je absolútnou Transcendenciou, Transcendenciou voči každej našej relatívnej transcendencii.

Personálna vrstva osoby. Konštituovanie osoby má podľa Nédoncella základ v reciprocite vedomí. Personálne vedomia sú však ponorené do bytia, preto ich vzťah možno považovať za zmes vedomého a bytostného alebo dialogicko-personálneho. Rozoberieme preto najprv problém dialektiky a dialógu.

Dialektika a dialóg v reciprocite vedomí. Dialektika je v Nédoncellovom chápaní predovšetkým hrou či kombináciou stretávajúcich sa prírodných síl. „...nesídlí osudovo vo vedomiach ani v reciprocite vedomí: tvorí sa v stretnutí prírodných síl, v oscilácii, ktorá vedie od jednej k druhej, aby si neredukovateľne protirečili, alebo aby sa podľa variačných modov kombinovali“ ([4], 79).

V inkarnovanom vedomí tieto prírodné sily majú veľmi jemnú formu rozvažovania či konceptuálnych hier. Dialektika je však v opozícii voči dialógu, lebo vedie monológ sama so sebou. Je jej vlastný imanentný dynamizmus, ktorý v myšlienkovom postupe, v každom jeho ohnivku virtuálne naznačuje jeho celú reťaz. Interpersonálny dialóg však nemožno redukovať na hru pojmov alebo usudzovania. Je preň charakteristické, že to „druhé“ tu intervenuje nepredvídateľným spôsobom. Dialektika vylučuje niečo radikálne nové, kým dialóg ho podmieňuje. Intervencia toho „druhého“ s jeho odkrytím sa je zjavením transcendencie. Vedomie ho totiž nemohlo nájsť vo svojich čistých danostiach ani dokonca v intencii naň, **pretože nikdy nemôže samé zo seba dedukovať realitu druhého vedomia ako takého.** Od tohto prvého radikálneho transcendovania vedomia sa môže začať odvíjať dialogická činnosť, vyznačujúca sa spoločným partnerským tvorením, ktoré spočíva vo vzájomnom odkrývaní sa. Tézy, ktoré sa vyprodukujú počas dialogickej činnosti, podľa Nédoncella nijako nerozširujú substanciu dialógu.

„Transcendencia, novosť, sloboda“, hovorí Nédoncelle, „...charakterizujú dialóg, ktorý je omnoho zriedkavejší a náročnejší, ako sa často o ňom súdi, lebo väčšina z prejavov nazývaných dialógmi sú v skutočnosti poklesnutím do lenivej dialektiky“ ([4], 81).

Recipročný pôvod vedomí a večnosť. Nédoncellova personalistická filozofia je vybudovaná na základe reciprocite vedomí. Tento kľúčový Nédoncellov pojem možno najskôr chápať ako dovŕšený prienik vedomí v dyáde. Táto reciprocita nie je nejakým vonkajším vzťahom, ale je ontotvornej povahy. V *Personalistických výskumoch* nám Nédoncelle odhaľuje recipročný pôvod vedomí a v postupnej gradácii dokazuje ich večnosť. Vyjadril to deviatimi princípmi:

1. „Milujúca vôľa implikuje vôľu utvárať milované bytie“ ([4], 85). Milujúca vôľa podľa Nédoncella vo svojom hlavnom a pôvodnom eláne chce tvoriť druhú vôľu a celostne sa jej oddať. Nejde však o akési puto v zmysle prírodnej kauzality, lebo príčina neopúšťa svoj účinok a nemôže byť ním opustená. Ide o kontinuálny vzťah, ktorý stále pretrváva.

2. „Pôvod vedomí je dvojitý“ ([4], 85). Tento dvojitý pôvod vzniká z odpovede pochádzajúcej od „ty“ na výzvu „ja“. Novovzniknutým útvarom tejto reciprocite vedomí je dyáda.

3. „Dvojitý pôvod vedomí je postupný“ ([4], 86). Táto postupnosť vychádza z úmyslu milujúcej vôle tvoriť „ty“, a tak môžeme povedať, že chronologicky vedomie matky predchádza vedomie dcéry.

4. „Postupný pôvod vedomí prechádza na hranicu súčasnosti vedomí“ ([4], 86). Súčasnosť v reciprocite vedomí nastáva vtedy, keď pohyb vôle prejde z esencie do existencie. V tomto existenciálnom stave, v dyáde sú vlastné dve súčasné vedomia; jedno vedomie je vedomím matky a druhé vedomie vedomím dcéry a naopak. Postupnosť sa tak nahrádza touto osciláciou, ktorou sa udržuje prítomnosť.

5. „Večnosť recipročných vedomí sa uskutočňuje: a) v rekapitulácii ich odlišných minulostí; b) v ich inaugurácii do spoločnej prítomnosti“ ([4], 86). Zo súčasnosti a prítomnosti reciprocite vedomí môžeme podľa Nédoncella prejsť do ich večnosti, a to najprv do ich vlastnej večnosti, v ktorej sa zahŕňa minulé. Táto skúsenosť však v Nédoncellovom myslení nevedie k zmiznutiu budúceho, ale ide o prítomnostný život v plnosti. V tomto zmysle minulé sa stáva súčasným a neustále sa v súčasnosti obnovuje v zapojení do recipročného diania vedomí, čo je už druhý krok zvečňovania. Vedomia sa tak dostávajú do večnosti vďaka obsiahnutosti minulosti a ich zapojeniu do vzájomnosti.

6. „Vo večnosti recipročných vedomí sa otvára iná večnosť; tou je norma súladu, ktorá vždy predchádza i sprevádza personálnu alebo interpersonálnu existenciu“ ([4], 87). Táto norma súladu podľa Nédoncella neustále upozorňuje slobodné osoby na harmóniu uprostred disharmónie. Je to viac než ideál, lebo nie je len vzdialeným náčrtom, ale aktuálnou prítomnosťou, ktorá ako inteligencia nás chápe a ako vôľa vyvoláva rozlet a podopiera vzťahy našich vôlí. Z Nédoncellových myšlienok je zrejmé, že touto normou súladu je vlastne Boh.

7. „Tieto dve večnosti, z ktorých jedna je imanentná a druhá transcendentná, sú nám neprístupné zvonku“ ([4], 87). Každé myšlienkové zreženie, a teda i možné nazeranie zvonku sa suspenduje v momente súhlasu s milujúcou vôľou. Týmto aktom sa vstupuje do večnosti lásky. Program lásky je podľa Nédoncella osudový pre každé personálne vedomie, je však neistý, lebo sa uskutočňuje v epizódach slobody a kontingencie a nedá sa uskutočniť v tomto živote. Nédoncelle domýšľa ideu vnútorného poriadku lásky v tom zmysle, že láska sa môže zavŕšiť len po smrti. V interiorite milujúcej vôle sa otvára neko-
nečná perspektíva, ktorú nemôže narušiť ani smrť.

8. „Interiorita lásky predstihuje oneskorujúce sa vnímanie osobného Absolútneho v jeho večnom Absolútne“ ([4], 88). Každé vnímanie sa podľa Nédoncella oneskoruje, lebo vyžaduje priestorové rozšírenie medzi vnímajúcim a vnímaným. Odtiaľ pochádza časové rozpätie medzi nimi. Svetlo, ktoré k nám prichádza z fyzického sveta, je vždy vzdialené: sprítomňuje nám objekt, ktorého vec osebe sa stratila. V tomto svetle sa objekt stáva tieňom a náš súhlas či nesúhlas len „hrou s tieňmi“ a zdanlivou súčasnosťou. Všetko ostatné je vzťahom vedomia k nemu samému alebo k ostatným vedomiam. Je pravda, že i tu môže dôjsť k oneskoreniam a k hre s tieňmi, lebo vedomia sú inkarnované do tela. Predsa však ak celá interiorita nie je čistá, musí byť taká aspoň jej časť. V tomto čistom bode sa bytie dotýka seba samého. To je kontakt bez odstupu a oneskorenia, ktorý môžeme nazvať intuíciou a ktorý sa odlišuje od vnímania. V tejto intuícii podľa Nédoncella môžeme do-

siahnuť druhé „ja“ a odkryť i normu tohto spojenia, Boha, pretože, ako sme už povedali, „cogito“ zahŕňa v sebe i „cogitamus“.

9. „Vo vnútri reciprocity vedomí konvergujú navzájom láska, sloboda a večnosť osôb“ ([4], 88). Ak predurčenie osoby je interpersonálne, tak podľa Nédoncella večnosť je vo vedomiach prítomná od samého ich počiatku. Do tejto konvergenzie lásky a večnosti sa zapája aj sloboda, lebo vzťah, ktorý sa zvečňuje, má oslobodzujúci vplyv na vedomia. Vedomia sa totiž nespájajú násilne, lebo láska rozkladá javiace sa antinómie nevyhnutnosti a slobody.

Neporovnateľne vyššie ako táto večnosť je podľa Nédoncella druhá večnosť; je pravdou a podmienkou bytia a určuje každú existenciu. Táto večnosť nám vládne bez toho, aby sme ju mohli nejako uchopiť alebo modifikovať. Ona je Absolútnom a Nevýslovnosťou. Môžeme ju priblížiť iba negatívne, predsa však pri zjavovaní sa v duchu v ojedinelých vzácnych okamihoch môže sa nám táto Večnosť otvoriť a určitým spôsobom sa „pohnúť“ do osobného prejavu a pozvať nás do recipročného dialógu.

Môžeme konštatovať, že interpersonálny vzťah predpokladá vzťah suprapersonálny, ktorý je jeho vnútornou intimitou. Skúmajme teraz spoločne s Nédoncellom, ako sa môže vytvoriť tento suprapersonálny vzťah.

Suprapersonálna vrstva. Cesta k suprapersonálnemu Vedomiu nie je jednoduchá. V stredoveku Tomáš Akvinský nachádzal k nemu prístup cez kauzálne vzťahy medzi ním a stvorenými vecami. Nédoncelle však naopak tvrdí, že nemožno priamo rozhodnúť, o aký druh kauzality ide – či o kauzalitu supraontickú, interontickú alebo infraontickú. Môžeme však podľa Nédoncella rozoznať Božské vo svete. Ním je podľa neho inteligibilný poriadok vo svete s jeho transcendentáliami, ako sú pravda, dobro a krásno. Nédoncelle hovorí: „... bytie sveta bolo synonymom pravdy, dobra a krásna. Ale na úrovni, kde sme ich nazerali, nijaký z týchto pojmov nemohol nás priviesť až k osobnému Bohu.“ ([4], 56).

Nédoncelle navrhuje tri kroky, aby sme dospeli k Božskému, a to nie zo sveta, ale z Boha:

1. Prvým krokom je hypotetické prevedenie transcendentálnych hodnôt do metafyzického regiónu osoby. Pri tejto transformácii hodnoty nadobúdajú nový obsah a status. Nie sú určované prírodou, ale osobnými subjektami ako takými. Integrovaním do osobných vzťahov nadobudnú na extenzite i intenzite. Prekoná sa tak ich odcudzenie a stanú sa virtuálne univerzálnymi. Univerzálnosť je podľa Nédoncella schopnosť jednotlivého vedomia rozšíriť svoju prítomnosť na celú realitu a v jedinečnom pohľade si ju sprítomniť. Univerzálne a osobné je v ľudskom vedomí nerozlučne späté.

2. V druhom kroku vychádza Nédoncelle zo strany Boha. Hodnota je podľa neho anonymnou komunikabilitou Boha, identická s Ním tým, že vychádza od Neho, a odlišná od neho v sprostredkujúcom čine sprítomnenia. Hodnota sa tak rozpadá na božské atribúty podľa kapacity toho, kto ju prijíma. Kapacita božského vo svete ako pôvodného viditeľného prejavu bola chudobná a premiestnenie Boha do božského vo svete mohlo byť tiež len chudobné. Úplne iná je však kapacita božského v ľudských osobách: ponorená do realizácie osoby v minulosti je nekonečná v prísľube do budúcnosti. Hodnota vyplňa in-

terval, ktorý existuje medzi myšlienkou aktuálne sa mysliacou a mysenou, medzi vôľou chcujúcou a chcenou; spája tiež dialógy osôb prebiehajúce v čase a povoláva ich do dokonalkej vzájomnosti.

Tieto koincidujúce hodnoty sú zvečňujúce a univerzalizujúce a len v tomto smere hľadania sa môže z anonymity hodnôt odhaliť osobný Boh.

3. Prechod hodnôt z anonymného poriadku do osobného a absolútneho poriadku je podľa Nédoncella prirodzeným dejom. Ako príklad uvádza ateistov, ktorí uznávajú len jednu hodnotu, a to Pravdu (ak sú úprimní). Nemôžu ju však akceptovať prostredníctvom prírodného bytia bez negovania jej absolútosti tak, aby pritom protirečila ich vlastnej vnútornej pozícii. Nédoncelle hovorí: „Chápať hodnotu ako absolútnu značí znova poznať v nej tajomnú zmenu, ktorá sa udiala v jej počiatkovej určiteľnosti, znamená nepodmienečne sa pred ňou strácať, byť pripravený skôr sa celý obetovať ako ju zradiť, to znamená prinavrátiť hodnote nesmrteľnosť, ktorá je božským atribútom.“ ([4], 59).

Tento prechod je podľa Nédoncella zrejmejší, keď pozorovanou hodnotou je interpersonálna láska, lebo privilegovaným spôsobom spája bytie a súcno. Láska je v rade hodnôt najsyntetickejšia, lebo nielen že vládne a dialekticky zjednocuje celé kráľovstvo anonymných hodnôt, ale utvára most medzi anonymným poriadkom a osobným poriadkom. V láske sa odohráva neprotirečivý prechod medzi myšlienkami a vecami na jednej strane a medzi vedomiami na strane druhej. Ak je beznádejnosť protoformou zla, konštatuje Nédoncelle, tak láska, ktorá je sama nádejou, sa neustále usiluje pojať do seba dôveru v existenciu absolútnej Lásky. V tomto úsilí, ktoré je podstatou lásky, pokračuje až do recipročného potvrdenia tejto dôvery.

Na záver Nédoncelle konštatuje: „Tak sa najmä potvrdzuje správna téza, ktorá vedie od sv. Anselma k M. Blondelovi, podľa ktorej myslieť značí myslieť Boha, ktorý nemá skutočných ateistov, ale len modloslužobníkov.“ ([4], 59).

Nédoncelle nám na ceste hľadania Absolútna neponúka lacné dôkazy, ale predkladá veľmi subtilné filozofické a psychologické postupy, ktorých sledovanie je veľmi náročné, no keď ich opätovne prejdeme, môžu v nás vyvolať živú odozvu, a tak nás uistiť o svojej správnosti.

Ontológia dialogického personalizmu. Nédoncelle nie je prívržencom klasickej intelektualistickej ontológie, ktorá tvrdila, že samotným intelektom možno dospieť k odkrytiu a k poznaniu bytia. Neuznával ani všeobecnú ontológiu, ktorá sa vyvinula z klasickej „methaphisica generalis“. K tejto otázke sa vyjadruje takto: „Ako personalista som brojil proti všeobecnej ontológii, ktorá nielenže nesprávne predstavila regionálne ontológie, ale sama, udržiavaná „cogitom“ a „cogitamusom“, ich od seba oddelila a spolu s nimi oddelilo aj všetko to, čo je nielen psychologickým, ale aj fenomenologickým opisom.“ ([4], 42).

Nédoncelle si položil základnú otázku: Možno fenomenologické „my“ chápať aj metafyzicky v ňom samom a dať mu tak základný ontologický status? Pre Nédoncella existujú v realite dva relatívne autonómne poriadky: poriadok súcien a poriadok bytia. To dovoľuje, aby sme v ontologickom skúmaní mohli uplatniť dve relatívne nezávislé východiská: ak vychádzame zo súcna, tak pôvodne je dané „my“ a záhada spočíva v samo-

statnosti vedomých subjektov. Ak vychádzame z bytia, tak vychádzame zo skúsenosti sveta, kde vedomé subjekty sú od seba vopred oddelené, a vtedy je zasa záhadou každá ľudská societa. Nédoncelle to vyjadruje aj tak, že primárne postihovanie poriadku súcien (*ordo entis*) vysvetľuje spoločenstvo (*communio*), kým primárne postihovanie poriadku bytia (*ordo esse*) vysvetľuje vzťahy medzi súcniami (*communicatio*). Dospel teda k záveru, že „my“ má prednosť pred „ja“ i pred „ty“, a z toho mu vyplynulo, že súcno má prednosť pred bytím. No táto ontická prednosť nementí nič na tom, že bytie tvorí so súcniami nerozlučnú jednotu. Ako tomu máme rozumieť?

Nédoncelle chápe súcno užšie, ako je v ontológii zvykom, a to ako konkrétne jestvujúce individuum so svojou vlastnou formou. Najdokonalejšou formou súcna je osoba. Každé súcno vo svete je ohraničené, limitované. Už jeho vznik nesie v sebe zárodok zániku. Existuje a vyvíja sa v dejinnosti a podlieha jej neúprosným zákonom.

Na prvý pohľad sa zdá, že aj ľudské súcna sú v rovnakej situácii ako ostatné súcna. Každé individuum stojí oproti druhému individuu. No nie je to tak, lebo postihovanie druhého ako iného vyvoláva pocit či intuitívne poznanie toho, čo sa nedá dosiahnuť. Preto každé medziľudské konanie prináša so sebou skúsenosť hranice spojenú so základným poznaním, že ten, kto chce niekoho naozaj stretnúť a pochopiť, musí sa aspoň v niečom vzdať sám seba. Vidíme, že ľudské personálne súcna existujú na vyššej bytostnej úrovni tejto svojej vzájomnosti.

To opäť Nédoncellovi potvrdzuje tézu, že bytie nikdy nie je dané primárne. Rovnako bytie nie je prvým základom, posledným cieľom, ba ani zdrojom sebauvedomenia. Je iba tým, čo sprostredkuje a garantuje vzájomný vzťah súcien. Predsa je však tým, bez čoho by súcna nemohli byť, je podmienkou jestvovania súcna. Inými slovami, všetko, čo robí súcno definovateľným, patrí bytiu. Bytie je tým, čo dáva súcnu jeho identitu. Je však v zásade dvojznačné, lebo sa prejavuje v dvoch základných, no protichodných úlohách: na jednej strane chráni individualitu súcna a potvrdzuje ju v jej identite, na strane druhej ju chráni pred izoláciou.

Nielen bytie konštituuje a identifikuje súcna, ale aj opačne, súcna konštituujú bytie. Preto Nédoncelle hovorí o dvojitom statuse ontológie: „Ontológia vychádza z idey prechodu od súcna k bytiu a od bytia k súcnu. Táto dualita nie je len v myslení a koncepte, ale aj v objekte myslenia a na strane tej istej skutočnosti.“ ([4], 44). Tento obojstranný a obojstranne podmieňujúci vzťah Nédoncelle obrazne vyjadril takto: personálne súcna sú ako samostatné zdroje svetla s rozličnou intenzitou, svietiace vo farebnom skle (v bytí). V tomto sklenom substráte sa súcna a bytie vzájomne prestupujú a obohacujú. Alebo iné prirovnanie: personálne súcna sú ako svetlá, ktoré sa predierajú cez hmlu bytia. Vďaka mu za to, že im umožňuje vzťahy, modifikácie a diferenciácie. Nédoncelle charakterizuje túto vzájomnosť takto: „Nie je to len vzťah vychádzajúci od súcien k bytiu: veď bytie je samo týmto vzťahom, vzťahom dynamickým a konštituujúcim alebo spolukonštituovateľným, ktorý brázdí všetko v každom smere a na všetkých úrovniach.“ ([4], 45).

Bytie, v ktorom sú ponorené personálne súcna, Nédoncelle nazýva bytím anonymným, nie neosobným. Lebo „...práve jeho anonymita konštituuje homogenitu jeho pojmu. Bytie je vzťahom prechodu od nepatrenia nikomu k súcnam, ktoré môžu byť infraperso-

nálne alebo personálne; tieto súcna, a preto i bytie samotné, nikdy nie sú bez vzťahu k osobe, preto ich nemožno nazvať neosobnými.“ ([4], 44).

Súcno a bytie najmä v ich vzťahu v prostredí interpersonalít vyžadujú taký zdôvodňujúci princíp, ktorý sám už nemusí byť zdôvodnený. Nédoncelle tento najvyšší Princíp či najvyššie Skutočno nazýva stvoriteľské Súcno (l'Étant créateur). Personálne súcno sa dopracováva k tomuto princípu osobitnou intuíciou, t.j. pohľadom, ktorý vychádza z človeka participujúceho na Bohu.

Toto stvoriteľské Súcno čiže Boh nie je len podmienkou možností personálnosti vôbec, ale je aj základom umožňujúcim každé personálne spoločenstvo. Boh dáva celému personálnemu stvoreniu niečo zo svojej nekonečnej interiority a intimity. Toto stvoriteľské odovzdávanie nevedie k panteizmu, lebo Boh, hoci zakladá stvorený svet, zostáva sám v sebe nesčerenou hladinou. Personálne súcna majú osobitné miesto v Božej kreácii. Zakladá ich primárne Boží stvoriteľský akt a sekundárne reciprocita personálnych vedomí. Toto konštituovanie vedomia však prináša aj bytie, ktoré ho neustále sprevádza a obklopuje.

No ak bytie podmieňuje komunikáciu súcien, nie je zároveň rečou, slovom? Nie je jej sprostredkovateľom? Jazyk potom nie je čírym komunikačným médiom, ale vyjadruje aj niečo zo seba. Kto tu vlastne hovorí? Nie je to Boh ako Logos, ktorý je zároveň zdrojom personalít i spoločenstva? Nie je to transcendentné „Ty“, ktoré filozofi tak často prehliadali, keď hovorili o transcendentálnom „ja“?

Boh je teda tou nepodmienenou, absolútnou slobodou, t.j. najvyššou personalitou, ktorú možno osloviť aj ako „Ty“ a ktorá aj k „ty“ hovorí. No táto absolútna Osoba nemôže jestvovať pre seba samu bez vzťahu k iným osobám, ktoré sú rovnakého bytostného rádu, ako je Ona. Takáto osihotená, absolútna Osoba by nemala zmysel. Preto Boh je pochopiteľný len ako zvrchované personálne Spoločenstvo, ktoré – ako sa dá ukázať – môže byť jedine trojpersonálne.

A tak Nédoncellovi vyplynulo, že Boh je sám zo seba zjednocujúcim Princípom každej society súcien, najmä personálnych súcien, no aj stvoriteľskou Príčinou ich existencie, ako aj ich najvyšším Logom, t.j. inteligibilným komunikatívnym médiom. Takýto princíp však nemôže nebyť aj najvyšším princípom lásky či Láskou samou. Nédoncelle zdôrazňuje, že „Duch ako Láska medzi Otcom a Synom garantuje nielen jednotu Trojice, ale aj dovŕšenie každej interpersonálnej jednoty medzi Bohom a tvormi, ako aj medzi tvormi navzájom“ ([4], 482).

Na záver môžeme povedať, že až personálne súcno umožňuje pochopiť bytie a až cez personálne súcno je vôbec takéto pochopenie možné. No základnou podmienkou tohto všetkého je najvyššie personálne Súcno, z ktorého vystupuje osobitý jas ducha a lásky, a to nielen do všetkých stvorených súcien, ale i do bytia.

LITERATÚRA

- [1] LACROIX, J. : Maurice Nédoncelle. In: Huisman, D. (éd.): Dictionnaire des philosophes. Paris, Presses Universitaires de France 1984, Tome II.
- [2] LACROIX, J. : Panorama de la philosophie française contemporaine. Paris, PUF 1968.

- [3] DE BEER, F. : Maurice Nédoncelle. In: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Band 3: Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert. Graz – Wien – Köln, Verlag Styria 1990.
- [4] NÉDONCELLE, M. : Explorations personalistes. Paris, Aubier-Montaigne 1970.
- [5] KERÉNYI, K. – JUNG, C. G. : Věda o mytologii, Brno, Nakl. T. Janečku 1995.

HLAVNÉ NÉDONCELLOVE DIELA

- La philosophie religieuse en Grande Bretagne de 1850 a nos jours, 1934.
- La pensée religieuse de Friedrich von Hegel, 1935.
- Les leçons spirituelles du XIX. siècle, 1937.
- Newman, Apologia pro vita sua, 1939 (komentáre).
- La souffrance. Essai de réflexion chrétienne, 1939.
- La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne, 1942.
- La personne humaine et la nature, 1943.
- Newman. Oeuvres philosophiques, 1945 (komentáre).
- La philosophie religieuse de J. H. Newman, 1946.
- Vers une philosophie de l'amour, 1946.
- Newman, bienfaiteur de deux Églises, 1947.
- De la fidélité, 1953.
- Introduction , l'esthétique, 1953.
- Newman. Sermons universitaires. Introduction et commentaires, 1955.
- Existe-t-il une philosophie chrétienne? 1956.
- Vers une philosophie de l'amour et de la personne, 1957.
- Conscience et Logos. Horizons et méthode d' une philosophie personaliste, 1961.
- Prière humaine, prière divine, 1962.
- Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique, 1963.
- Le chrétien appartient , deux mondes, 1970.
- Explorations personalistes, 1970.
- Intersubjectivité et ontologie. Le défi personaliste, 1974.
- Sensation séparatrice et dynamisme temporel des consciences, 1977 (vyd. posmrtné).

- DEVIVAISE, CH.: La communication des consciences chez Maurice Nédoncelle. Études philosophiques, juill.-déc. 1946.
- VALENZIANO, C.: La filosofia dell amore in Maurice Nédoncelle. Université grégorienne 1961.
- PRETTO, M.: La filosofia della persona in Maurice Nédoncelle. Université de Padoue 1964.
- PAPA, S.: La filosofia della religione in Maurice Nédoncelle. Université de Turin 1964.
- LIDDLE, V. T.: The foundations of the Moral Philosophy of Maurice Nédoncelle. Louvain 1965.
- RAFFERTY, K.: The personalist Way to God according to Maurice Nédoncelle. Université de Louvain 1967.
- MARIONI, P.: La ricerca di Dio in lo filosofo Maurice Nédoncelle. Université grégorienne 1967.
- NAKAMURA, F.: On the Nature of the Knowledge in the Reciprocity of Consciousness according to Maurice Nédoncelle. Faculté de philosophie de l'Université grégorienne 1968.
- NGUYEN VAN CHIEN: La philosophie de l'amour et de la personne chez Maurice Nédoncelle. Université de Louvain 1969.
- LACROIX, J.: Panorama de la philosophie française contemporaine. 1968, s. 115-121.
- DE BEER, F.: Maurice Nédoncelle. In: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Band III. Wien – Graz – München, Styria Verlag 1990, s. 479-486.
- Nédoncellova kompletná bibliografia do roku 1970 uverejnená v diele *Explorations personalistes* z roku 1970, zahŕňa 172 publikovaných prác.

Mgr. Slavomír Gálik,
Doc. Ing. Ján Letz CSc.
Fakulta humanistiky Trnavskej univerzity
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
SR