

DRUHÝ KOPERNIKOVSKÝ OBRAT V CHÁPANÍ POZNÁVANIA A SKÚSENOSTI A JEHO ZÁVAŽNÉ DÔSLEDKY (1. časť)

JÁN LETZ, Katedra etiky a sociálnych vied FHV, Nitra

LETZ, J.: The Second Copernican Turn in Understanding of Knowledge and Experience and Its Fundamental Consequences I
FILOZOFIA 52, 1997, No. 6, p. 362.

The aim of the paper is to develop and justify a broader concept of experience. In the author's view this concept is rooted in Hegel. A more detailed articulation of this concept is offered on the background of Gadamer's and Welte's works as well as of author's previous work *Theory of Knowledge*. The paper focuses on the notion of so called "recreating experience", which is seen by the author as an existential experience oriented to the being of objects participating in the experience, and further to the foundations of this Being itself. This experience is seen as the foundation of religious experience leading to man's spiritual transformation. Attention is paid also to potential quasilanguage, which could disguise the true contents of experience as well as the contents of its objects. The paper is to be continued.

Kant v úvode k svojej *Kritike čistého rozumu* ([1], 43) vyzýva k dejinnému obratu od metafyziky poznania a skúsenosti, ktorá je určená predmetmi vonkajšieho sveta, k metafyzike, v ktorej tieto "... predmety sa musia riadiť podľa nášho poznania...". Tento smelý obrat od objektov k subjektu nazval - vychádzajúc z analogickej situácie Kopernika pri skúmaní vesmíru - **kopernikovským obratom v chápaní poznania**. Od tohto revolučného Kantovho kroku prešlo už vyše 215 rokov. V priebehu 19. a najmä 20. storočia filozofi vytvorili rad gnozeologických konceptov, ktoré išli ďalej ako Kant. V nich od čias Hegla možno badať spočiatku skryté, no najmä od druhej polovice 20. storočia už otvorené revolučné úsilie, ktoré v našom kontexte možno nazvať **úsilím o druhý kopernikovský obrat v chápaní poznania**. Ide teda o akúsi negáciu negácie. Teórie poznania, ktoré vedome alebo nevedome prihliadajú na tento obrat, globálne charakterizuje nasledujúcou zásadou: Ani poznanie (t.j. v konečnom dôsledku subjekt) sa neriadi podľa predmetov, ani predmety sa neriadia podľa poznania, ale poznanie a predmety sú vnútorne vzájomne koordinované, a to v takej miere, v akej si vyšli navzájom v ústrety, t.j. otvorili sa jeden pre druhého. Zárodok tejto tendencie, prekonávajúcej každý noetický subjektivizmus a noetický objektivizmus, nachádzame až u Tomáša Akvinského v jeho koncepcii aktívnej zmyslovosti uplatňovanej pri poznávaní ([2], 45-46).

V tejto štúdii sa pokúsime bližšie ukázať model teórie poznania dôsledne uplatňujúci zásadu tohto druhého kopernikovského obratu a ukázať aj jeho možný prínos k prekonaniu súčasného, najmä filozofického nihilizmu. Budeme pritom sledovať tieto čiastkové ciele:

- prezentovať koncept rozšírenej, viacdimenzionálnej skúsenosti a zdôvodniť jeho legitimitu;

- ukázať, že takáto skúsenosť má tendenciu prehľbovať sa buď ako skúsenosť bytia a otvoriť sa Absolútnu (Bohu) alebo ako skúsenosť ničoty, uzatvárajúcej nás pred Absolútnom (Bohom). Takéto dvojaké vyústenie skúsenosti sa prejaví dvojakou skúsenosťou vo vzťahu k zmyslu, a to ako skúsenosť zmyslu, až určitého univerzálneho zmyslu a skúsenosť nezmyselnosti a absurdity;

- ukázať, že aj skúsenosť nezmyselnosti uzatvárajúcej človeka pred Absolútnom sa môže základným príspevom slobodného aktu človeka zásadne premeniť na skúsenosť zmyslu vyššej kvality, v ktorej tento "zmysel" vystupuje v univerzálnejšom a hlbšom zmysle.

Táto štúdia sa bude rozvíjať na pozadí nášho dialógu s existenciálnou filozofiou Bernarda Welteho, reprezentovanou najmä jeho vynikajúcim dielkom *Svetlo z ničoty* [3].

Rozšírený koncept skúsenosti. Kantov pojem skúsenosti bol prispôbený tomu, čomu v pokantovskej dobe hovoríme veda. Skúsenosť sa nedôvodnene zúžila na empirickú skúsenosť. Takýto pojem skúsenosti vyhovoval aktuálnym potrebám vtedajšej vedy, no nedá sa použiť pre skúsenosti, z ktorých vychádzajú humanitné a osobitne duchovné vedy - filozofia a teológia. Duchovnú, náboženskú a umeleckú skúsenosť nemožno nijako redukovat' na empirickú skúsenosť, t.j. skúsenosť, ktorá všetky svoje údaje redukuje na údaje sprostredkované zmyslami. Už v 19. storočí mnohí filozofi rozšírili skúsenosť za hranice empirickej skúsenosti. Pre Hegela je skúsenosť dejným pohybom Ducha uskutočňovaného prostredníctvom ľudí, ktorá vyústi do poznania, menovite do pojmu. Myslenie nie je užho oddelené od zakusovania, takže neexistuje len myslenie skúsenosti, ale aj zakusovanie myslenia. Je preto legitímna aj otázka: Ako zakusujeme samotnú skúsenosť? Vo svojej *Fenomenológii ducha* je presvedčený o tom, že "veda tejto cesty (t.j. pohybu Ducha) je skúsenostnou vedou, ktorou sa konštituuje samotné vedomie" ([3], 6). Husserl svojou fenomenologickou metódou koncipoval nový základ pre pojem skúsenosti, ktorý je presný a prakticky neobmedzený široký. H. G. Gadamer ([5], 329) je tvorcom modelu takého pojmu skúsenosti, ktorý presahuje empirické bez toho, že by tým znižoval jeho hodnotu. Už Nietzsche si bol vedomý takých skúseností, ktoré narušujú rámec exaktných vied. A spomeňme aspoň H. Rombacha ([6], 375 a n.), podľa ktorého "skúsenosť" je taký druh poznávania..., ktoré síce má základ v zmyslovom poznaní, ale neobmedzuje sa naň a odvodzuje závery, osvetľuje zákony a vedie späť k príčinám, alebo nejako inak vkladá interpretácie do materiálu údajov, ktoré sa získali už predtým opäť pod vládou určitých interpretácií." Podľa Rombacha existuje teda viacero dimenzií skúsenosti, ktorých základ sa kladie apriórne určitým interpretačným horizontom nadobudnutým už predtým v ľudskom duchu.

Je neobyčajne ťažké naozaj komplexne charakterizovať skúsenosť. B. Welte zdôrazňuje v skúsenosti moment bezprostrednosti vo vzťahu medzi predmetom a subjektom (aktérom) skúsenosti. V nej sa to, čo je jej predmetom, bezprostredne ukazuje tomu, kto je jej subjektom (aktérom). Skúsenosť je teda akýmsi zbezprostredňujúcim zväzkom, v ktorom sa predmet bezprostredne prezentuje subjektu. V skúsenosti sa však

predmet neidentifikuje so subjektom ale sa s ním zjednocuje cez bezprostrednú danosť toho, čím sa predmet i subjekt seba prezentujú. V našej práci *Teória poznania*, na ktorú sa budeme častejšie odvolávať, sme dospeli k nasledujúcej **charakteristike skúsenosti**: "Skúsenosť je vnútorné (imanentné) intencionalizovaný aktuálny reálny vzťah ľudský subjekt - reálne súcno, konštituovaný, udržiavaný a usmerňovaný aspoň do určitej miery vždy vedome a slobodne týmto subjektom." ([2], 137). Treba ešte dodať, že tento intencionalizovaný reálny vzťah je dynamický, je procesom smerujúcim k určitému završeniu. V tomto procese sa odkrývajú autoprezentácie súcien (vrátane subjektu-aktéru), ktoré majú na skúsenosti reálnu účasť. Pod imanentnou intencionalizovanosťou vzťahu rozumieme takú základnú zameranosť subjektu, ktorá sa orientuje na samotný aktuálny reálny vzťah subjekt - súcno, vstupuje doň a intencionalne ho orientuje v smere napredovania tohto vzťahu ako procesu. Obidve tieto charakteristiky sa vzájomne dopĺňajú. Prvá zdôrazňuje moment bezprostrednosti, druhá moment intencionality, dynamickosti a intencionalného smerovania k završeniu.

Pozrime sa však teraz bližšie na to, čo sa v skúsenosti bezprostredne ukazuje ako obsah predmetu. **Obsah** je základný údaj (informácia) uchopiteľný (postihnuteľný) poznávaním, ktorý je invariantný voči každému poznávanému predmetu a každému poznávajúcemu subjektu. Uvoľňuje sa z predmetu či subjektu skúsenosťou. Odtiaľto vyplýva hlavné poslanie skúsenosti - je uvoľňovateľkou obsahov všetkých predmetov, ktoré na nej participujú. V prípade úspešného završenia skúsenosti sa všetky takéto uvoľnené obsahy, asociované do jedného integrálneho obsahu, prezentujú poznávajúcemu subjektu, ktorý ich môže priamo poznať, osobitnou duchovnou intuíciou. Naproti tomu **obsahovosť** je týmto obsahom existujúcim v tomto predmete (súcne) či subjekte, je teda integrálnou súčasťou jeho spôsobu existencie. Tieto obsahovosti zahŕňajú buď **fenomenálnu** (javovú), buď **esenciálnu** (bytnostnú), alebo **potencionalitnú** (bytnostnú) **obsahovú stránku** poznávaného predmetu alebo poznávajúceho subjektu. Podľa toho aj rozlišujeme v každom reálnom súcne **tri úrovne obsahovosti**: fenomenálnu, esenciálnu a potencialitnú. Obsahovosti prvej úrovne sa môžu vyjadriť ako **fenomenálny obsah** cez **zmyslové skúsenosti**, obsahovosti druhej úrovne ako **esenciálny obsah** cez esenciálne skúsenosti a konečne obsahovosti tretej, najhlbšej úrovne cez **existenciálne skúsenosti** (skrátene: **experiencie**) ako **bytnostné obsahy**. Vo **výslednom integrálnom obsahu** sú prítomné v jednote všetky tieto vrstvy obsahov. Pre život človeka majú rozhodujúci význam bytnostné obsahy. Nimi sa sprostredkuje človeku zmysel bytia i zmysel tohto človeka, ako aj človeka ako takého.

Z uvedeného vidno, že treba rozlišovať **primárne obsahy** a **sekundárne obsahy**. Prvé vypovedajú priamo o predmetoch participujúcich na skúsenosti, druhé sú komplexnejšie a utvárajú sa asociáciou primárnych obsahov v priebehu skúsenosti. Prvé sú **obsahmi predmetov zúčastnených v skúsenosti**, druhé sú samotnými **obsahmi skúsenosti**. Existuje výsledný, najcelostnejší obsah skúsenosti, ktorý sa vyjaví subjektu až pri završení skúsenosti. Tento výsledný obsah má vlastne charakter **systémovej vlastnosti** celého dynamického systému skúsenosti.

Čo však máme rozumieť pod bezprostrednou danosťou zakúseného? Touto danosťou nie sú samotné autoreprezentácie predmetov participujúcich na skúsenosti ani autoreprezentácie subjektov regulujúcich skúsenosť, ktoré si ju uvedomujú.

Bezprostredná danosť je už novou kvalitou, ktorá vznikla osobitým zjednotením, interferenciou autoprezentácií predmetov s autoprezentáciou subjektu. Každý prezentovaný obsah predmetu je obsahom modifikovaným na spôsob subjektu. Bezprostrednou danosťou skúsenosti sú pritom takto chápané primárne i sekundárne obsahy. Súčasťou tejto bezprostrednej danosti nie sú len rozličné uvoľnené a modifikované obsahy, ale aj fakt existencie, a to nielen týchto obsahov, ale aj ich pôvodných nositeľov. Treba mať stále na zreteli, že v pozadí tejto existenciálnej fakticity toho, čo je bezprostredne dané v skúsenosti, je vždy reálne súcno, v popredí jeho fenomenálna, esenciálna a existenciálna stránka. Teda nikdy nie je bezprostredne daná samotná zmyslosť, ale vždy aj existenciálny základ tejto zmyslovosti. Pritom zmyslosť je len jedným z aspektov, ktorý v bezprostrednej danosti môže, no nemusí byť prítomný.

Ako sme už uviedli, skúsenosť je dynamický vzťah, proces intencionalne orientovaný a regulovaný subjektom. Odohráva sa teda v čase a uplatňuje sa v dejinách. Nemá sa chápať len ako trvanie zmyslového sveta, ale širšie ako trvanie celej kontingentnej reality. Skúsenosť ako typický ľudský fenomén je zakotvená v dejinách. V dejinách vzniká, nimi prechádza, ale aj - čo je veľmi dôležité - z nich aj vychádza a vo svojom završení presahuje každú vnútrosvetskú dejinnosť. Určité formy skúsenosti nás pri svojom pozitívnom vyústení oslobodzujú od dejín a umožňujú, aby sme mali aj radikálny nadhľad nad dejinami.

Pre skúsenosť má základný význam nielen médium dejinnosti, ale aj médium jazyka. **Jazyk** je najzákladnejšou kategóriou všetkých súvislostí určujúcich a stvárajúcich každú skúsenosť. Je vlastne najvšeobecnejšou a najzákladnejšou kultúrno-sociálnou podmienenosťou skúsenosti. Skúsenosť môžeme totiž chápať ako stretnutie dvoch otvoreností: otvorenosti človeka voči svetu a otvorenosti sveta voči človeku. Najzákladnejšou štruktúrou týchto dvoch celistvých otvoreností v ich vzájomnom stretnutí, keď sa bezprostredne vyjavujú obsahové súvislosti, je jazyk. Jazyk možno teda považovať za médium všetkých našich skúseností, prostredníctvom ktorého sa môže, ako sme už spomenuli, artikulovať zložitý komplex obsahov predmetov skúsenosti i obsahov skúsenosti. Je jednou z podmienok možnosti skúsenosti. Jazyk ďalej umožňuje komunikačné sprostredkovanie skúsenosti. V ňom sa skúsenosti stávajú pre nás zreteľnými.

Sprostredkovanie jazykom je však úplne transparentné, t.j. neruší skúmanú bezprostrednosť skúsenosti. Jazyk vypovedá o obsahoch predmetov skúsenosti i o obsahoch skúsenosti tak, že pritom sám zostáva transparentný. Nestáva sa predmetom skúsenosti a nijako nezastiera danosť ani danosť vecných súvislostí predmetnej skutočnosti skúsenosti sveta. A tu je práve zárodok veľkého nebezpečenstva. Nemusí ísť totiž vždy o primárny jazyk adekvátne vypovedajúci o stave veci s obsahmi skúsenosti, ale môže ísť o tzv. sekundárne jazyky, v ktorých táto adekvácia nie je zaručená. Takýto sekundárny jazyk je totiž vždy simplifikujúci, a to dvoma spôsobmi: môže zásadne zachovávať adekvátnosť voči obsahu a môže ju porušovať. Porušením adekvátnosti sa jazyk spreneveruje svojmu poslaniu. Jazyk už nevypovedá o skutočných, ale o fiktívnych obsahoch. Stáva sa to vtedy, keď skúsenosť z rôznych dôvodov nenapreduje a neodkrýva nové obsahy. Keď jazyk nemôže so svojou spontánnou adekvátnosťou vypovedať o obsahoch, lebo tu nie sú prítomné, vtedy z akejsi zotrvačnosti predsa len

vypovedá, nie o fiktívnych obsahoch, ktoré si človek sám subjektívne vykonštruoval. Vtedy vzťah medzi jazykom a vecou už nie je prirodzený, t.j. nie je tu už vnútorný, transparentný, ale len vonkajší, asociatívny vzťah. Takým neadekvátnym jazykom sa bezprostrednosť daného v skúsenosti ruší, alebo sa vôbec nevytvorí a zastiera sa vlastný obsah predmetov skúsenosti a obsah skúsenosti. Obyčajne sa týmto pseudojazykom zakrýva obsahová prázdnota skúsenosti.

Preto jednou zo základných úloh experienciológie (náuky o skúsenosti) je rozlíšiť medzi skutočnou skúsenosťou a zdanlivou skúsenosťou, ako aj medzi skutočnou obsahovo naplnenou skúsenosťou a skutočnou obsahovo prázdnu skúsenosťou. Skúsenosti v živote človeka zakrýva celý rad subjektívnych psychizovaných zážitkov. Preto každú skúsenosť treba podrobiť osobitnej kritickej reflexii.

Fenomenologická analýza skúsenosti nám ukazuje, že **reflexia** je prítomná jednak v **skúsenosti** a jednak je **nad skúsenosťou**. Takže na otázku, či reflexia mieri proti bezprostrednosti skúsenosti, treba odpovedať áno i nie: Áno, ak ide o reflexiu nad skúsenosťou, a nie, ak ide o reflexiu v skúsenosti, smerujúcu k samotným veciam. Reflexiou sa usilujeme sprostredkovať to, čo nám nie je bezprostredne dané. Vtedy ide o reflexiu, ktorá je nad skúsenosťou a má charakter pojmovej konštrukcie. Napríklad tzv. dôkazy existencie Boha sú postupy uskutočňované v rámci tejto reflexie. Vôbec nepredpokladajú fakticitu existencie Boha bezprostredne zakusovanú v náboženských skúsenostiach alebo sprítomňovanú vo viere. Reflexia vnútorná, pôsobiaca v skúsenosti, je v súlade so skúsenosťou. Jej úlohou je uvoľňovať v skúsenosti obsahy bezprostrednej fakticity, ktoré sú v pôvodnom stave rôzne zakryté i potláčané. Jej úlohou je ďalej odlišiť tieto obsahy od formálneho použitia jazyka, ako aj zvoliť vhodnú jazykovú štruktúru na čo adekvátnejšie vyjadrenie týchto obsahov. Inými slovami, prostredníctvom tohto druhu reflexie sa odkrývajú a vnútorne presvetľujú obsahy predmetov skúsenosti, ako aj obsahy skúseností. V tomto zmysle chápal reflexiu aj Husserl - ako uvoľnenie toho, čo sa samo bezprostredne ukazuje ([3], 16). Preto táto reflexia v skúsenosti **smeruje k samotným veciam**, odomyká ich prezentujúce obsahovosti a transformuje ich na obsahy. V tomto zmysle sa rozvíja aj gnozeológia lichtensteinskej školy. Jej vedúci predstaviteľ Josef Seifert vytýčil ako jeden z hlavných bodov jej programu zásadu "Späť k samotným veciam" ([7], 8).

V našom gnozeologickom koncepte chápeme reflexiu ako dynamickú jednotu racionality a reflexivity ([2], 142-143). Racionalitou sa predlžuje vedomie subjektu do skúsenosti, a to vďaka transcendentálnosti vedomia. Teda racionalitou sa uvoľňuje to, čo zahŕňajú obsahy predmetov skúsenosti i obsahy samotnej skúsenosti. Na strane druhej reflexivitou sa dosahuje to, že tieto obsahy vstupujú do vedomia subjektu a stávajú sa uvedenými. Tým sa stanú už niečím, čo je v transcendentálnej opozícii ku skúsenosti. No nielen to: racionalitou sa dosahuje uvedomované smerovanie skúsenosti k jej cieľu, k zavŕšeniu, kým reflexivitou sa uchopujú predchádzajúce uskutočnenia intencionality. Uplatňuje sa ňou teda obrátené smerovanie, vedúce až k samotnému základu intencionality, k potencialite, t.j. k bytiu subjektu skúsenosti.

Z hľadiska cieľov, ktoré sme si vytýčili na začiatku, je pri porozumení skúsenosti osobitne dôležité priblížiť jej premieňajúcu funkciu, ako aj podmienky jej uplatnenia.

Treba si uvedomiť, že nie všetko to, čo je zakúsené, sa stane skutočnou skúsenosťou, t.j. skúsenosťou v plnom slova zmysle. Dôjde k tomu až vtedy, keď sa prelomí zázora, ktorá oddeľuje subjekt a objekt. Stane sa tak vtedy, keď sa objekt zakusujúceho človeka bezprostredne dotýka, čo nie je len dotyk fenomenálny a bytnostný, ale aj bytostný. Gadamer až v tomto prípade hovorí o skúsenosti vo vlastnom slova zmysle a zdôrazňuje jej **premieňajúci charakter**. Vo svojej prenikavej analýze ukázal ([5], 350), že táto zmena človeka, ktorý je subjektom-aktérom tejto skúsenosti, je zásadnou zmenou a že ide vlastne o premenu jeho pobytu vo svete. Prejavuje sa dvoma fázami: negatívnou a pozitívnou. V prvej fáze sa neguje všetko to, čo bolo predtým; štruktúrne sa narušuje celý skúsenostný svet človeka a istoty jeho duchovného zázemia. No v druhej fáze sa na základe tejto negatívnosti uplatňuje nová pozitívnosť, ktorou sa premieňa štruktúra skúsenostného sveta a budujú sa nové úrovne istôt v duchovnom zázemí. Takýto premenený človek i staré prvky svojho života vníma ako nové.

Premieňajúci charakter skúsenosti sa pritom môže uplatňovať buď dlhodobo a evolučne, ako je to bežné, takže väčšina ľudí, ktorých sa to týka, túto premenu ani nepozoruje, alebo krátkodobo - revolučným spôsobom, ako o tom svedčia duchovné znovuzrodenia veľkých osobností (Augustin, Pascal a i.).

V našom gnozeologickom koncepte sú takýmto premieňajúcimi skúsenosťami tzv. **existenciálne skúsenosti** alebo skrátené **experiencie** ([2], 156-164). Sú to skúsenosti, v ktorých sa prelamuje subjektová ohraničenosť človeka. Človek si evidentne uvedomuje, že vystupuje zo seba, že sa dostáva zo zajatia svojho "ja" a že sa odovzdáva niečomu, čo ho presahuje. Experiencia má teda vždy charakter personálneho seba prekročenia človeka, charakter sebaodovzdávania a sebadarovania druhému, najmä druhým osobám. Prelomením dichotómie subjekt-objekt sa človek bytostne angažuje v predmetoch, osobách, skúsenostiach a udalostiach, na ktoré sa vedome orientoval. Touto špecifickou angažovanosťou človek nielenže prekračuje psychickú podmienenosť seba i tých druhých, ale smeruje k bytostnému základu predmetov participujúcich na experiencii. Experienciou človek prekračuje psychickú dimenziu a dostáva sa do dimenzie existenciálnej, pre ktorú je charakteristická personálna bytostná otvorenosť a spontánna orientácia k čoraz vyššiemu bytiu. V tomto smerovaní, ktoré je napokon samotným dianím experiencie, sa človeku postupne odkrýva bytie s jeho obsahovosťami, až sa napokon v takomto odkrytí sprítomní samotný Základ bytia. Pretvárajúca funkcia experiencie nadobúda konkrétny ontologický rozmer. Svojím úspešným završením experiencia neposkytuje subjektu-aktérovi len nový integrálny obsah skúseností, ale aj nové bytostné kvality, ktoré sa začleňujú do štruktúry duchovnej osobnosti človeka a premieňajú ho. Môžeme to vyjadriť aj tak, že prostredníctvom úspešných završení experiencií sa uskutočňuje duchovná evolúcia človeka, jeho pneumatický rast ([8], 8-11).

Z našich úvah vidno, že sa zhodujeme s Gadamerovými závermi, z ktorých sme však vyvodili ontologické konzekvencie. Ďalej vidieť, že experiencia je skúsenosťou, ktorá má tendenciu prehlbovať sa ako skúsenosť bytia a otvoriť sa Bohu. Experienciálny základ majú rozmanité náboženské, umelecko-estetické, etické skúsenosti uplatňované predovšetkým na interpersonálnom základe.

Nakoniec stručne ukážeme vzťah medzi týmito pretvárajúcimi skúsenosťami a empirickou skúsenosťou. Vedec na základe empirických skúseností získava mnohé významné poznatky, ktoré však nijako vnútorne nepretvárajú jeho duchovnú osobnosť v pozitívnom zmysle pneumatického a etického rastu, ale často naopak vedú k jej od cudzeniu sebe samej a druhým. Po takejto skúsenosti priehrada medzi subjektom a objektom pretrváva, čím sa objekt oddeľuje od subjektu a uzatvára sa do nepravej, objektovo chápanej objektivity. Človek môže nazhromaždiť množstvo takéhoto "objektívneho" vedeckého vedenia, no zostáva nadalej človekom vnútorne neprebudeným a nepremeným.

Človek môže však k vedeckému poznávaniu pristupovať aj inak a dejiny vedeckého poznávania aj ukazujú, že k nemu tak niekedy aj pristupoval. No, žiaľ, v posledných storočiach stále menej. Stáva sa, že človek je aktérom čisto esenciálnej empirickej skúsenosti, ktorá ho privádza k "objektívnemu" poznaniu, nezávislému od subjektu. Ale ten istý človek sa môže pri tejto skúsenosti aj bytostne angažovať, t.j. našťepuje na túto skúsenosť novú experienciu, vďaka ktorej sa prelamujú subjektové a objektové závery k skúmanému svetu. Obsah takejto skúsenosti tak nadobúda vyšší, existenciálny význam a siaha za rámec dovtedajšieho vedeckého poznania. Vedec sa pri svojom bádaní napojil na premieňajúcu skúsenosť, čím sa aj sám premenil. Už nie je len človekom obohateným o nové vedecké poznatky, ale aj novým duchovným človekom. Jeho vedecké bádanie bolo preňho vlastne len príležitosťou k tomu, aby sa mu otvoril širší existenciálny priestor.

Náš bádateľ by však k novému vedeckému objavu dospel aj bez tejto premieňajúcej skúsenosti. Tento objav mohol dosiahnuť aj bádateľ, ktorý touto premieňajúcou skúsenosťou neprešiel. Ozajstný bádateľ však túži po takejto premieňajúcej skúsenosti, lebo tá sa o. i. stáva aj vyššou motiváciou jeho práce. Preto sa mnohí prirodovedci vo svojej exaktnej vedeckej práci motivovali rozličnými náboženskými, estetickými a inými existenciálnymi skúsenosťami. Ich vedecká práca takto pre nich nadobudla hlbší význam, stala sa pre nich modlitbou. Jej výsledky boli podivuhodným spôsobom uchránené pred zneužitím a nestratili svoj humánný rozmer. Na záver možno povedať, že experiencie majú významnú úlohu nielen pre duchovné a morálne pretváranie človeka, ale aj pre samotnú vedeckú prácu, lebo sú vyššou výzvou pre túto prácu, jej účinnou motiváciou, ako aj osobitným duchovným priestorom pri uplatňovaní výsledkov vedeckej práce v živote. Z filozoficko-etického hľadiska je teda celková duchovná atmosféra, ktorá zrod poznatku sprevádzala, ako aj duchovný priestor, v ktorom sa tento poznatok uskutočňuje v praxi, dôležitejší ako samotný vedecký poznatok.

LITERATÚRA

- [1] KANT, I.: Kritika čistého rozumu. Bratislava, Pravda 1979.
- [2] LETZ, J.: Teória poznania. Systémové a experienciálne-evolučné porozumenie poznania. Bratislava, Nové Zámky JUP 1992.
- [3] WELTE, B.: Světlo z nicoty. Praha, Zvon 1994.
- [4] HEGEL, G. W. F.: Fenomenológia ducha. Predhovor 42. Bratislava 1981.
- [5] GADAMER, H. G.: Wehrheit und Methode. Tübingen 1969, 2. Aufl.
- [6] ROMBACH, H.: Viera v Boha a vedecké myslenie. In: Echo, 1975, č. 11.
- [7] The International Academy of Philosophy in the Principality of Liechtenstein. Schaan 1994.
- [8] LETZ, J.: Existenciálna skúsenosť a poznávanie - základná podmienka rozvoja humanitných vied a celej našej kultúry. Bratislava 1994 (habilitačná prednáška).

Doc. Ing. Ján Letz, CSc.

Katedra etiky a sociálnych vied FHV

Univerzita Konštantína Filozofa

949 01 Nitra

SR