

CELOSTNO-SYNTETICKÝ ONTOLOGICKÝ MODEL -
CESTA K POROZUMENIU

JÁN LETZ, Katedra etiky a sociálnych vied FHV, Nitra

Uvítal som pozvanie Slovenského filozofického združenia a Klubu feministickej filozofie na diskusiu k téme *Komparácia substančnej a nesubstančnej ontológie*. Aby táto diskusia splnila svoj cieľ, musíme sa najprv vzájomne oboznámiť s **pojmi** **substančnej a nesubstančnej ontológie**. Potom ako druhý krok by mala nasledovať **vzájomná prezentácia vlastných ontologických modelov** a napokon by mal nasledovať **vzájomný dialóg**, ktorý sa, prirodzene, ťažko zaobíde bez niektorých otvorených a polemických otázok. O zorganizovaní takéhoto dialógu o problematike ontológie sme hovorili na zasadnutí Redakčného kolégia časopisu FILOZOFIA už pred dvoma rokmi a som rád, že sa tento zámer konečne darí plniť.

Nezačali sme však šťastne. Už pred týmto kolokviom prebehla diskusia na stránkach časopisu FILOZOFIA, ktorá sa zbytočne polemicky vyhrotila. Prispel som k tomu i ja svojou staťou *Personalisticko-komunitárny model teórie bytia ako najvernejší obraz ontologickej reality* [1], za čo sa tu ospravedlňujem. V podobnom duchu je napísaná štúdia M. Čarnogurskej *Zahráme si obohacujúci svetonázorový šach, alebo mi ponúkate len vodcovsky vedený valčík?* [2], ktorú som mal možnosť preštudovať ešte pred touto diskusiou a zaujať k nej stanovisko. Ubezpečujem M. Čarnogurskú i všetkých prítomných, že mi ide o "šach", v ktorom nebudem chcieť dať svojej spolupráčke mat, ale naopak ukázať jej nový variant ťahov, ktorý jej ukáže, ako takémuto prípadnému matu predísť. Filozoficky povedané, bol by som veľmi rád, keby nám išlo len o **hľadanie pravdy**.

Moje chápanie substančnej a nesubstančnej ontológie a nastolenie problému. Termín **substančná a nesubstančná ontológia** nie je vo filozofickej literatúre zaužívaný. Začali ho používať v polovici 20. storočia prevažne niektorí nedogmaticky orientovaní marxistickí filozofi, aby pomocou týchto rozlišujúcich pojmov ukázali, že deliaca čiara medzi správnymi a nesprávnymi ontológiami nespočíva v tom, či sa tieto ontológie hlásia k materializmu, resp. k idealizmu, ale v tom, ako sa k nemu hlásia, t.j. či základ bytia vzťahujú na celú realitu (nesubstančná ontológia) alebo len na privilegovanú realitu, ktorá má status absolútneho bytia (substančná ontológia). Zjednodušene to môžeme vyjadriť tak, že **substančné ontológie vzťahujú všetko bytie na absolútne bytie (Absolútne)**, kým **nesubstančné ontológie považujú celok reality i jej regióny za relatívne bytie**. Teda o nejakom hypostazovaní a absolutizovaní niektorej časti tejto reality u nich nemožno hovoriť. V štruktúre reality sú nosnými prvkami jednotliviny alebo vyššie jednotlivé celky čiže nie nejaký univerzálny celok, ktorý by v základe tejto reality jestvoval vyšším spôsobom alebo dokonca "za ňou" ako absolútne.

Z toho vidno, že substančná ontológia vychádza z absolútneho a na toto absolútne sa v každej oblasti reality vzťahuje. Takéto absolútne má teda charakter nepodmieneného, nevyhnutného a nekonečného bytia. Naproti tomu nesubstančná ontológia vychádza iba z relatívneho a všetko, čo v realite existuje, vzťahuje sa na toto relatívne.

Známy český filozof Z. Fišer (vlastným menom Egon Bondy) sa podrobne zaoberal vzťahom substančného a nesubstančného ontologického modelu v diele *Útecha z ontológie*, v ktorom charakterizuje nesubstančný ontologický model takto: "Nesubstančný ontologický model značí predovšetkým toto: niet privilegovaného súcna. Ontologická realnosť patrí všetkým jednotlivinám v plnej a rovnakej miere, teda všetky jednotliviny sú ontologicky plnohodnotné, reálne a nie je nič ontologicky reálneho okrem jednotlivín. Súhrn, suma jednotlivín, t.j. vesmír či univerzum je taktiež len jednou jednotlivinou, hoc aj hierarchicky voči ostatným jednotlivinám nadradenou. Táto hierarchická nadradenosť však nemá nič spoločné s ontologickou nadradenosťou alebo s ontologickou viachodnotovosťou. Takýto model bytia dovoľuje uvažovať o vývoji v každom jeho regióne." ([3], 157).

Naproti tomu substančným ontologickým modelom sa podľa Fišera zavádza kategória substancie, ktorá "... svojou podstatou je vždy transcendentným ontologickým subjektom. Je vždy transcendentnou voči sfére jednotlivín, ktoré v tomto vzťahu vôbec nie sú konkrétnymi, ale iba fenomenálnymi jednotlivinami, sú len fenomenalitou substancie... jednotliviny a ich procesy nemajú žiadny význam pre jednotliviny samé, ale len pre substanciu." ([3], 65).

Proti takémuto chápaniu dvoch ontologických modelov možno kadečo namietat', a to jednak z hľadiska vhodnosti termínu (výraz "substanca" sa nehodí na charakteristiku absolútneho transcendentného skutočného, ktoré každú subjektivitu a substantialitu presahuje), a jednak z hľadiska obsahu (nie vo všetkých substančných ontológiách sa realita redukuje len na fenomenálnu realitu; práve substančná ontológia vytvorená v prostredí židovsko-kresťanského myslenia zdôrazňuje zásadu, že nielen Boh, ale aj stvorená realita má svoju ontologickú autonómiu, aj keď nie v absolútnom slova zmysle), predsa však toto rozlíšenie je odôvodnené a môžeme ho charakterizovať ako problém zásadnej duality (substančná ontológia) alebo zásadnej uniality (nesubstančná ontológia) reality.

Tento problém možno rozviesť aj do nasledujúcej otázky: Máme všetko to, čo teraz existuje (vesmír, človek aj iná realita), chápať ako dualitu absolútnej a relatívnej (nepodmienennej), nevyhnutnej a podmienenej kontingentnej reality alebo ako unialitu reality, ktorá má ontologický status buď iba absolútneho, alebo iba relatívneho? S touto otázkou úzko súvisí ďalšia otázka: Je možný aj nejaký iný ontologický model reality? Hľadanie dôvodov pre jeden alebo druhý model alebo pre nejaký iný model má byť podľa môjho názoru jadrom našej diskusie i ďalších diskusií, ktoré, ako verím, budú nasledovať.

Kvôli prehľadnosti uvediem možné alternatívy ontologických modelov schematicky:

I. Unialistické ontologické modely

- a) absolútnej reality
- b) relatívnej reality (nesubstančný ontologický model)

II. Dualistické ontologické modely

- a) statickej koexistencie absolútnej a relatívnej reality (substančný ontologický model)
- b) dynamickej (evolučnej) koexistencie absolútnej a relatívnej reality (kreačno-evolučný ontologický model)

III. Iné alternatívy ontologických modelov

- a) trialistické až polyalistické ontologické modely
- b) syntetické ontologické modely.

Celé svoje úsilie som zamerlal na tvorbu vhodného syntetického ontologického modelu, ktorý by zahŕňal aj kreačno-evolučný model mnou formulovaný v predchádzajúcich rokoch ([4], 295-310). Tento syntetický model som nazval **celostno-syntetický triadický model** a stručne ho tu predstavím. Podstata tohto modelu spočíva v tom, že sa v ňom evolučno-dialekticky spájajú do jednej všeobjímajúcej udalosti bytia (všedalosti bytia) tri etapy tejto udalosti, ktoré vyjadrujú zodpovedajúce ontologické modely:

I. **etapa existencie samotného Boha** - zodpovedá jej unialistický ontologický model absolútnej reality, ktorý má charakter tézy;

II. **etapa dynamickej a kenotickej koexistencie Boha a stvorenstva** - jej zodpovedá príslušný dualistický ontologický model. Stvorenstvo tu má charakter antitézy a zodpovedá mu unialistický model relatívnej reality;

III. **etapa zjednocovania Boha a stvorenstva skrze univerzálneho Krista zavŕšená v pleróme (v pleromatickej realite)**, ktorá má charakter syntézy. Tejto etape zodpovedá personalisticko-komunitárny ontologický model.

V mojej intelektuálnej autobiografii *Život v hľadaní pravdy* som tento syntetický model formuloval po prvý raz. Bol som pritom inšpirovaný Gregorom Naziánskym, Klementom Alexandrijským, ale aj P. Teilhardom de Chardin. Stručne som ho vystihol týmito vetami: "Od večnosti je Jedno Bohom, ktoré si samo plne postačí. Keďže však toto Jedno nie je len Plnosť jestvovania, ale aj Láska sama, nechce existovať len osebe, ale chce sa o svoju nekonečnú Lásku deliť aj s inými bytosťami, a to s absolútnymi (Osoby božskej Trojice) i s relatívnymi (stvorenými). Pre tento stav svojej existencie sa rozhoduje slobodne, z plnosti svojej lásky. V tomto stave božskej existencie sa Láska postupne explifikuje vo svojej ontologickej plnosti prostredníctvom božských a stvorených osôb. Úplne jednoduchá jednosť Jedného sa takto transformuje na personálnu pluralitu v Jednom..." ([5], 162-163).

Prezentácia celostno-syntetického ontologického modelu a jeho konkretizácia v kreačno-evolučnom a personalisticko-komunitárnom ontologickom modeli. Tézou v triadickej štruktúre celostno-syntetického ontologického modelu nie je homogénne, uniformné a amorfné Jedno, ale pluralitná Jednota. Absolútne teda nemá charakter singularnej jednoty (*unicitas*), ale pluralnej jednoty (*unio*). Je to tak preto, lebo Boh absolútne disponuje sebou samým, teda aj svojou najvyššou mocou; i v tom smere je schopný sebauzdatia (*kenosis*), čím otvára ontologický priestor pre iné súcna. Táto kenotická otvorenosť pre iné bytie, ako je Jeho pôvodné Bytie, je jednak ontologicky od

večnosti naplnená, a jednak intencionálne smeruje k svojmu naplneniu, t.j. je virtuálna. Vo svojej ontologickej aktuálnosti sa prejavuje v božskej Trojici a v ontologickej virtuálnosti v stvorení mnohých konečných personálnych súcien, pričom toto stvorenie sa v dejinách postupne kreačno-evolučne naplňuje. Tzv. **kenotická všemohúcnosť Boha** ([4], 276-279) je azda najväčším tajomstvom bytia, ktorému musí aj filozofia veľmi pozorne načúvať. Svedectvá rôznych kresťanských mysliteľov a mystikov nám toto tajomstvo približujú ([5], 36-60, 66, 67).

Z kenotickej všemohúcnosti jedného Boha teda s najvyššou presvedčivosťou vyplýva, že Boh nie je nejaký svojmocný, všetko ovládajúci Subjekt, ale práve naopak, je nesmiernym elánom bytia, rozdávajúcim sa všetkému a všetkým. Z unialitnej povahy Boha vidno, že v ňom je obsiahnutý aj program nasledujúcich dvoch etáp všeudalosti bytia. Takéto chápanie Jedného bolo Plotinovi cudzie, no ostalo cudzie aj všetkým teistom, ktorí Boha uzatvárali do sféry božskosti a považovali za nemožné, aby dokázal spolujestvovať so stvorenými súciami. K takejto zásadnej korektúre obrazu Boha sa nedopracujeme čisto racionálnou cestou. Musíme v našom živote zúročiť najmä tie skúsenosti, v ktorých sme pochopili, ako sa stala naša bezmocnosť vo vyššom slova zmysle mocou. Koniec koncov, každá súčinnosť dvoch osôb môže napredovať len vtedy, keď tieto osoby spoznajú svoju individuálnu slabosť a bezmocnosť a skrze túto svoju skúsenosť sa otvoria Tomu, ktorý ich nekonečne presahuje. Teda najmä cez porozumenie interpersonálnosti lásky sa možno dopracovať k novej, oslobodzujúcej vízii Boha a Jeho vzťahu k svetu ([8], 32-42).

Dostávame sa takto k druhej etape všeudalosti bytia, k tomu, čo je iné ako Boh, čo je vzhľadom na Neho ontologickou antitézou - k stvorenstvu. Treba si dôkladne uvedomiť, že žiadne individuálne bytie (*jedno-bytie*) nemôže existovať samo osebe, ale vždy v spolujestvovaní s inými bytiami. Je votkané do štruktúry reality a treba ho poznávať nie ako samé, ale vždy ako určitý ontologický "stav veci" (*Sachverhalt*), ako zdôrazňuje Wittgenstein. Bytie nikdy nie je samojediným bytím, ale vždy aspoň virtuálne *viac-bytím*. Nie je teda v plnom slova zmysle *solum esse*, ale *plus esse*. Iba takéto bytie možno pochopiť ako bytie genetické, dynamické, evolučné a bytostne otvorené novému bytiu. Inšpirovaní Teilhardom de Chardin [9] to môžeme vyjadriť aj tak, že každé jednotlivé bytie je ontologicky usposobené existovať v zjednotení s inými jednotlivými bytiami; tenduje teda k tomu, aby sa virtualita jeho viac-bytia stala aktualitou viac-bytia. Vystupuje pritom v dvojakej úlohe: buď ako aktér zjednocovania (*plus plura unire*), alebo ako predmet zjednocovania (*plus a pluribus uniri*). Takýmto aktívnym bytím je bytie osoby a pasívnym bytím sú neosobné bytia.

Táto základná vlastnosť bytia sa nevzťahuje len na bytia stvorenstva, ale aj na božské Bytie, ktoré rovnako nie je bytím unicitným ale unialitným, a to ontologicky aktuálnym virtuálnym viac-bytím. Je exemplárnym Skutočnom, ktoré od večnosti jestvuje v základnej dynamike zjednotenia, vyjadrujúcim Jeho dovŕšenosť i novú otvorenosť k dovŕšeniu. Je aktuálnym viacbytím vo svojej trinitárnosti, ale je aj otvorené novému, širšiemu viac-bytostnému zjednoteniu s konečnými bytiami. Boh teda ako exemplárne viacbytie anticipuje existenciu nebožských bytí.

Z uvedeného dostatočne jasne vidno, že v nesprávnom, "egoistickom" chápaní Absolútna spočíva základný omyl kritikov substančnej ontológie. No ich kritika je

oprávnená vzhľadom na tzv. **klasický uzavretý teizmus**, ktorý skutočne božské Bytie predstavoval i predstavuje ako uniformné, amorfné, singulárne a do seba uzavreté jedno-bytie. Na rozdiel od takéhoto chápania s plnou rozhodnosťou zastávame v duchu tzv. **otvoreného teizmu** chápanie božského Bytia ako Viac-bytia, ktoré je otvorené existencii aj iných konečných bytí, ako aj zjednoteniu sa s nimi. Toto zjednotenie by však nebolo možné, keby tieto bytia nemali svoju vlastnú ontologickú autonómiu. Vtedy by sa konečné, relatívne bytia museli interpretovať len ako modalities, ba dokonca ako fenomenality Absolútne, prípadne ako Jeho emanácie (výrony). V chápaní modalizmu či fenomenalizmu, ale aj emanacionizmu boli by konečné bytia skôr alebo neskôr pohltené v nekonečnom Bytí, čím by sa zrušilo akékoľvek unio. Ako jediné východisko tu vidíme chápanie kreacionizmu, lebo len Bohom stvorené konečné bytie si môže zachovať svoju ontologickú autonómiu, takže Boh môže s ním aj vstúpiť do vzťahu a utvoriť s ním zmysluplnú jednotu. A tu treba opäť povedať, substančná ontológia sa kritizuje preto, že sa nesprávne chápe idea kreácie. Veď stvorené aktívne viac-bytie tým, že je stvorené, nielenže svojou existenciou závisí od Boha, ale je od neho do značnej miery nezávislé, takže sa s Ním nemusí zjednotiť.

Náš ontologický model v plnej miere vychádza z **idey kreácie**, ktorú považujeme za najgeniálnejšiu ideu, aká vzišla zo židovsko-kresťanskej kultúry, a zároveň za fundamentálnu ideu pravej ontológie v súčasnosti i v budúcnosti. C. Tresmontant zdôrazňuje, že vo všetkých iných metafyzikách "... sa zrod skutočnosti myslí buď ako pád, alebo ako odvodenie, nikdy však nie ako pozitívne stvorenie. Idea zrodu skutočnosti ako stvorenia, ako výsostne pozitívneho činu je pôvodným prínosom biblickej tradície. Je to totálny obrat východiska metafyziky a počiatočného pohybu myslenia, ktorý zasahuje aj všetko ostatné." ([11], 9-10). A my k tomu dodávame, že hoci sa táto idea zrodila v určitom kultúrnom prostredí, má nadkultúrny význam pre celé ľudstvo v prítomnosti i budúcnosti, lebo emancipovala človeka od prírody i od božstiev a priviedla ho ku skutočne autonómnej a slobodnej tvorbe. Vďaka nej sa mnohosť súcien v prírode i ľudskí jedinci v spoločnosti plne rešpektujú, čím sa kladie základ pre porozumenie evolúcie vesmíru a celej spoločnosti.

Ako sme sa už o tom zmienili, tzv. nesubstančná ontológia zastáva názor, že kozmos i celá realita má štruktúru, ktorej prvkami sú samé relatívne a konečné súcna. Žiadne takéto súcno evidentne nemá dostatočný dôvod svojej existencie v sebe, ale ho hľadá v celom komplexe takýchto súcien. No na druhej strane každý región reality i táto realita ako celok sú ontologicky rovnako hodnotné súcna, ktoré sú teda opäť relatívne a nemajú dôvod svojej existencie v sebe. Takáto ontológia teda nespĺňa základnú podmienku dostatočného dôvodu, ktorá korešponduje s logickým princípom dostatočného dôvodu. Túto absenciu ontologickej podmienky dostatočného dôvodu možno interpretovať aj kauzálne, hodnotovo a pod. a na nej sa zakladajú všetky argumenty v prospech existencie Boha.

Na nevyhnutnosť existencie Absolútne možno usúdiť aj zo systémovej analýzy reality. Konečnú realitu môžeme pochopiť len ako najobsiahlejší reálny systém. Lenže z teórie systémov vyplýva, že každý reálny systém musí mať svoje reálne okolie, v opačnom prípade by nemohol existovať. Reálnym okolím tohto najobsiahlejšieho

reálneho systému však zrejme môže byť len transsystémové okolie, ktoré je nevyhnutnou podmienkou možnosti tohto najobsiahlejšieho systému - a tou je Boh.

Aj filozofická metóda transcendentálneho spytovania nás privádza k Absolútnu. Nijaké súcno ani nijaký systém relatívnych súcién nemôže existovať bez transcendentálnej ontologickej podmienky. Táto podmienka je transcendentálnou a nemôže byť nijakým systémom. Ide teda o transcendentálnu podmienku možnosti existencie každého relatívneho súcna. Túto transcendentálnu podmienku možnosti môžeme bližšie artikulovať pomocou modov bytia. Tak transcendentálnou podmienkou možnosti existencie kontingentného bytia je nevyhnutné Bytie a analogicky takouto podmienkou trvania je Božia večnosť, procesu božský Akt a evolúcie Božia kreácia.

Z uvedeného vidno, že celostno-syntetický ontologický model predpokladá nielen vnútornú spätosť evolúcie a kreácie, procesu a aktu, trvania a večnosti, kontingencie a nevyhnutnosti, ale aj **ontologickú perichoréziu** Absolútnej a relatívnej, t.j. Boha a stvorenstva. Vychádza sa pritom z **kreačno-evolučnej ontológie**, v zmysle ktorej sa nijaké stvorené bytie nedokáže bytostne premeniť bez účasti Božej kreačnej aktivity. Táto ontológia ukazuje, že v základe dynamiky bytia, osobitne evolučných procesov pôsobí Božia kreácia. Pritom si treba uvedomiť to, že kreačná evolúcia nie je iba vecou suverénneho Boha, ale vždy majú na nej účasť aj aktivity stvorených súcién.

Kreačno-evolučný model bytia slúži ako východisko, ktoré nám umožní hlbšie pochopiť vzťah stvoriteľa a stvorenstva. Tento vzťah nie je len vonkajším kauzálnym vzťahom, ako ho interpretujú stúpenci klasického teizmu, ale je to aj imanentný, vnútrostvorený vzťah, v ktorom Boh, adaptovaný svojimi aktivitami na aktivity stvorenstva, vstupuje s nimi do súčinnosti (koaktivity). To je fundamentálna idea. Iba z nej možno pochopiť, že antitéza (stvorenstvo) neznamena úplné oddelenie od tézy (Boh), ale predpokladá ich vnútornú bytostno-aktivitnú spojitosť, ktorá sa v druhej etape vşeudalosti bytia ďalej prehlbuje a naplňa.

Tak možno pochopiť i **zmysel stvorenstva** i každého stvoreného bytia, vrátane nás samých. Týmto zmyslom je postupné prenikanie Boha do stvorenstva, osobitne do ľudstva, na ktorom každý človek má mať svoju špecifickú aktívnu účasť. Len takýmto postupne sa naplňujúcim prenikaním (*perichorézou*), ktorému človek môže povedať aj nie, sa môže uskutočniť veľkolepá syntéza všetkého bytia. Právom sa pýtame, v čom treba vidieť ontologické jadro tejto syntézy. Iste už tušíte odpoveď. Týmto **ontologickým jadrom je Kristus**, a to nielen Kristus chápaný v určitom dejinnom rámci ako Ježiš, ale aj ako univerzálny **kozmický Kristus**. Takýto Kristus, prekračujúci všetky kultúrno-dejinné podmienky, nie je len predmetom výskumu kresťanského náboženstva a kresťanskej teológie, ale aj filozofie, osobitne tzv. filozofickej kristológie. Vďaka Kristovi, jeho exemplárnemu životu sa zakotvilo nové ontologické východisko na **kreačno-evolučnej a kenotickej ceste** k veľkej syntéze.

Dosiahnutím tejto veľkej syntézy sa zruší dualita Boha a stvorenstva a utvorí sa medzi nimi nové "Unio", ktorého základnou ontologickou osnovou je personálne spoločenstvo. Celostno-syntetický ontologický model sa teda naplňa v personalisticko-komunitárnej ontológii. **Personalisticko-komunitárny model** je teda modelom vyjadrujúcim predovšetkým stav zavŕšenia tejto veľkej syntézy, ale aj stavy všetkých anticipácií, ktoré k tomuto konečnému stavu smerujú. Preto nie je nijakou utópiou a je

aktuálny už teraz. V tomto modeli základom nového ontologického zjednotenia je spoločenstvo personálnych bytostí v láske, ktorého eucentrom je Kristus ([9], 77-79). Toto nové zjednotenie Teilhard de Chardin nazval plerómou a my ju nazývame pleromatickou realitou.

Odpovede na niektoré námietky M. Čarnogurskej. Budem reagovať len veľmi stručne na niektoré tvrdenia M. Čarnogurskej, uvedené v jej štúdií *Zahráme si obohajúci svetonázorový šach...* [2]; svoje stanovisko podrobnejšie rozvediem v diskusii.

Predovšetkým nie som predstaviteľom substančného myslenia. Kresťanské myslenie ako celok nemožno stotožňovať so substančným myslením. Substančné myslenie sa prejavuje len v tradičnom kresťanskom myslení, ktoré je už v súčasnej teológii a kresťanskej filozofii vo svete zväčša prekonané. V tomto tradičnom myslení pôsobí imobilizmus a uzavretý teizmus ([2], 186). V dôsledku tohto základného neporozumenia ma M. Čarnogurská umelo stavia proti sebe, ("... ako toho najprotikladnejšieho oponenta" ([2], 186).

Pokiaľ ide o gnozeologické (nie metodologické!) východisko ([2], 186), M. Čarnogurská nechce akceptovať moje základné východisko v ústretovej teórii poznania. Táto teória nie je ani teóriou odrazu, ani teóriou svojvoľne konštruujúceho kognitívneho subjektu. Z ústretovej teórie poznania vyplýva, že žiadne naše poznanie nikdy nie je úplným odrazom, ale prináša aj niečo nové zo strany subjektu, je teda vždy aj výtvorom, zobrazením. Už Tomáš Akvinský si dobre uvedomoval, že čokoľvek človek poznáva, poznáva na spôsob svojho poznávacieho subjektu. Celá moja systémová a experienciálno-evolučná teória poznania, ktorú prezentujem najmä v diele *Teória poznania* [11], je založená na princípe ústretovej teórie poznania, v ktorej nielen kognitívny subjekt intencionálne vystupuje oproti poznávanému predmetu, ale aj sám poznávaný predmet autoprezentuje svoje obsahovosti subjektu. V dôsledku toho pravé poznanie nie je uchopením svojvoľným subjektom, ale nie je ani úplnou determináciou poznávaným predmetom, ale stretnutím obidvoch, v ktorom subjekt je vždy slobodný a tvorivý. Nemôžem tu tejto otázke venovať väčší priestor.

M. Čarnogurská na strane 191 a na ďalších stranách tvrdí, že už v praveku sa utvárali v podstate dva typy civilizácie. V prvom type civilizácie sa zotrvalo prevažne na poľnohospodárskej báze a je preň charakteristický symbiotický vzťah človeka k prírode. Na druhej strane v druhom type civilizácie bojových a kočujúcich nomádov a prevažne lovcov sa tento symbiotický vzťah potlačil a prevládajú v ňom egocentrické a antropomorfné postoje. K druhému typu patrí aj indoeurópsko-grécka a židovsko-kresťanská kultúra. Takáto úvaha sa zakladá na akomsi fatálnom predrozhodnutí, ktoré

započítava pozitívnu či negatívnu svetonázorovú orientáciu určitých častí ľudstva. To je však naturálno-sociálny determinizmus, ktorý v podstate popiera zodpovednosť ľudí za svoju svetonázorovú orientáciu. Predpokladá určitú v podstate materialistickú antropológiu, ktorá je neprijateľná. Národy (v širšom slova zmysle) i jednotlivci v nich sú v rozsahu svojej slobody zodpovední za formovanie kvality svojho svetonázoru i za prítomnosť etosu v ňom. Pozitívne svetonázorové prvky nachádzame u národov obidvoch typov civilizácií.

Elohim v židovskom náboženstve nemožno považovať za "prírodné pluralitné mnohobožstvo", ako sa domnieva M. Čarnogurská. Je to slovo, ktorým sa v Starom zákone zvyčajne (okolo 2600 krát) označuje Boh. Gramaticky je to tzv. majestátny plurál, používaný namiesto singuláru na označenie Božej veleby a slávy. Zdôrazňuje sa ním tiež plnosť Božstva ([12], 345). Niektorí autori tvrdia, že v takomto priblížení Boha je implicitne obsiahnutá božská trinitárnosť.

M. Čarnogurská tvrdí, že Židia vo svojom monoteizme antropoidne spodobňovali Boha ako Jahveho ([2], 193). Toto tvrdenie neobstojí, lebo Židia vôbec nespodobňovali Boha, tobôž nie antropoidne (čo doslova značí "v tvare ľudského tela"). Podobne aj Ježiša Krista ako syna Boha-Otca nemožno chápať ako antropoidné spodobnenie, ale ako symbolické priblíženie Boha na spôsob chápania človeka.

Autorka ďalej tvrdí, že "príčinou i podstatou života z pohľadu všetkých týchto troch monoteistických náboženstiev je jedine Boh". ([2], 193). Biblický realizmus však hovorí jasnou rečou: Boh je najvyššou a poslednou príčinou všetkého života a bytia, no nie príčinou jedinou. Vôbec nepopiera reálne pôsobenie ostatných (stvorenských) príčin života.

M. Čarnogurská zhŕňa svoje úvahy a vyjadruje svoje presvedčenie, že "... samotná viera v existenciu absolútne transcendentnej Bytosti (Jahveho - Boha - Alaha) je naozaj len výtvarom človeka..." ([2], 193). To je zjavné prihlásenie sa k ateizmu alebo k panteizmu. Boh je transcendentná Bytosť, no nie v tom zmysle, že je výhradne takouto bytosťou. Boh je transcendentný, lebo "... nevysloviteľne prekračuje konečné, neustále sa utvárajúce bytie (to je Jeho transcendencia), aby v tomto bytí však bol ako prazáklad zároveň obsiahnutý (imanencia). Tieto dva základné spôsoby existencie Boha vzhľadom na stvorenstvo si neprotirečia, lebo Boh ako kenoticky všemohúci sa adaptuje na všetky dimenzie stvorenstva (všedimenziálnosť) a zároveň existuje mimo týchto dimenzií, v Sebe (transdimenziálnosť). Keď Boha v našom chápaní uzavrieme do určitej dimenzie či dimenzií, hypostazujeme a degradujeme Ho na boha pohanov a panteistov. Podobne keď Ho uzavrieme do transdimenziálnosti, opäť Ho hypostazujeme ako transcendentnú bytosť izolovanú od stvorenstva a degradujeme Ho na boha rigidného, uzavretého teizmu.

Autorka sa domnieva, že bipolárno-dialektická zákonitosť bytia, uplatňujúca sa v prírode, ktorú objavujú na rôznych úrovniach premien prírodné vedy, sa nedá spojiť s teistickým chápaním sveta ([2], 194). V zmysle ontológie vytvorenej na základe otvoreného teizmu sa stvorenstvu ponecháva jeho ontologická autonómnosť, bipolárna dynamika, vývoj. Navyše, imanentná prítomnosť božských aktivít vo svete dovoľuje hlbšie pochopiť mechanizmy evolučnej kozmickej dynamiky, ako som to ukázal vo viacerých svojich statiach ([14], 473-481, 14-20).

M. Čarnogurská sa cíti byť dotknutá tým, že som označil jej chápanie subjektivistickej projekcie teistického Boha ako zvrátenosť ([21], 194-195). Chcel som tým povedať len toľko, že je antrópomorfnou zvrátenosťou prenášať pohlavné atribúty na Boha. Na Neho nemôžeme vzťahovať žiadnu bipolaritu, a už vôbec nie bipolaritu sexickú. Muži a ženy sú nositeľmi polarizácie, ktorá je v základoch každého stvoreného bytia, no nie v Bohu.

Autorkina náboženská interpretácia kresťanstva a kresťanskej teológie ([2], 195) pochádza z neporozumenia samotnej podstaty kresťanstva, presahuje rámec vytýčený v diskusii a vyžadovala by si osobitné kolokvium. Predsa však považujem za potrebné uviesť tu aspoň to, že M. Čarnogurská obviňuje kresťanstvo z toho, za čo môže naša sekularizovaná civilizácia, ktorá sa do značnej miery kresťanstvu odcudžila ([2], 196). Problémy pôvodne kresťanskej civilizácie nevyriešime tak, že zavrhneme kresťanstvo, ale tak, že túto civilizáciu ozdravíme a pretvoríme v Kristovom duchu na "civilizáciu lásky", ako zdôrazňuje svätý Otec Ján Pavol II.

Na konci svojej štúdie ([2], 196) M. Čarnogurská zdôrazňuje, ako strašne by chcela veriť, že "... katastrofickú situáciu v dnešnom našom svete zachráni nejaký personalisticko-komunitárny model teórie bytia." To si nemyslím ani ja. Túto situáciu nevyrieši ani to najlepšie poznanie, ani ten najfantastickejší a najkomplexnejší filozofický model. Zmysel nášho - a nielen nášho - intelektuálneho zápasu a intelektuálnej hry má byť v tom, aby sme sa dokázali i prostredníctvom hlbšieho poznania otvoriť božskej Láске, ktorá jediná môže zachrániť a zmeniť tento svet.

LITERATÚRA

- [1] LETZ, J.: Personalisticko-komunitárny model teórie bytia ako najvernejší obraz ontologickej reality. In: *Filozofia*, roč. 51, 1996, č. 1.
- [2] ČARNOGURSKÁ, M.: Zahráme si obohacujúci svetonázorový "šach", alebo mi ponúkate len vodcovsky vedený "valčík"? In: *Filozofia*, roč. 52, 1997, č. 3.
- [3] FÍŠER, Z.: Útěcha z ontologie. Substanční a nesubstanční model v ontologii. Praha, Academia 1967.
- [4] LETZ, J.: Metafyzika a ontológia. Príspevok k tvorbe kreačno-evolučnej ontológie. Bratislava, Charis 1994.
- [5] SUDBRACK, J.: Mystika. Kostelní Vydří, Karmelitanské nakl. 1995.
- [6] GRESHAKE, G.: Cena lásky. In: *Velehrad*, roč. 2, 1990, č. 6-8.
- [7] GRESHAKE, G.: Preis der Liebe. Freiburg im Br., Herder Verlag 1978.
- [8] VRÁNA, K.: Dialogický personalizmus. Praha, Zvon 1996.
- [9] TEILHARD de CHARDIN, P.: Comment je crois. Paris, éd. du Seuil 1969.
- [10] TRESMONTANT, C.: Bible a antická tradice. Praha, Vyšehrad 1970.
- [11] LETZ, J.: Teória poznania. Systémové a experienciálno-evolučné porozumenie poznania. Nové Zámky, JUP 1992.
- [12] HERIBAN, J.: Príručný lexikon biblických vied. Bratislava, Don Bosco 1994.
- [13] BRUGGER, W.: Filosofický slovník. Praha, Naše vojsko 1994.
- [14] LETZ, J.: Náčrt kreačno-evolučnej ontológie I.-II. In: *Filozofia*, roč. 48, 1993, č. 8 a roč. 49, 1994, č. 1.

Doc. Ing. Ján Letz, CSc.
 Katedra etiky a sociálnych vied FHV
 Univerzita Konštantína Filozofa
 949 01 Nitra
 SR