

DRUHÝ KOPERNIKOVSKÝ OBRAT V CHÁPANÍ POZNÁVANIA A SKÚSENOSTI A JEHO ZÁVAŽNÉ DÔSLEDKY (2. časť)

JÁN LETZ, Katedra etiky a sociálnych vied, FHV UKF, Nitra

LETZ, J.: The Second Copernican Turn in Understanding Knowledge and Experience and Its Important Consequences II
FILOZOFIA 52, 1997, No. 7, p. 457

The paper is a continuation of the contribution in *Filozofia* 1997/6. It offers a discussion of so called negative experience, especially of negative existential one. In the author's view the negative experience results from subjectivization of an uncompleted positive experience. The objective absence of being is rendered subjectively as the presence of non-being, what is seen by the author as one of the sources of modern atheism. The absence of God in contemporary human experience is interpreted as the presence of His non-being and consequently as negation of His existence as such. This fact provides a background of the authors' examination of the reasons of the absence of religious experience in modern times. His conclusion is that this experience does not need not to lead to atheism; on the contrary, it could lead to an open theism based on a broader experience of God. Thus the shift from the experience of "nothingness" to a new religious experience is justified.

V prvej časti (FILOZOFIA, 1997, č. 6) sme priblížili koncept rozšírenej viacdimenzionálnej skúsenosti a prezentovali sme premieňajúcu skúsenosť na základe nášho chápania existenciálnej skúsenosti (experencie). Obmedzili sme sa pritom na skúmanie skúsenosti ako pozitívnej skúsenosti. V druhej časti sa budeme zaoberať negatívnou skúsenosťou, a to predovšetkým z hľadiska výpadku náboženskej skúsenosti v dnešnej dobe.

Negatívna skúsenosť. Pri fenomenologickej analýze vystupuje ako rovnako primárne daná aj tzv. negatívna skúsenosť. Je to vlastne skúsenosť v negatívnom porozumení, v ktorej sa spoznáva absencia obsahovosti entít participujúcich na tejto skúsenosti. Túto skúsenosť môžeme obrazne charakterizovať aj ako skúsenosť "temnoty poznania", v ktorej síce postihujeme entity participujúce na skúsenosti, ale nič viacej sa o obsahovej stránke týchto participácií nedozvedáme. Tieto entity aj naďalej pretrvávajú v dejisku skúsenosti ako odcudzené poznávaciemu subjektu.

Hlbšia analýza však ukázala, že každú skúsenosť vlastne postihujeme v jej zásadnej podvojnosti pozitivity a negativity, t. j. prítomnosti a neprítomnosti obsahovosti entít participujúcich na dejisku. Táto podvojnosť sa ešte väčšmi radikalizuje v experiencii. V nej popri skúsenosti bytia, pravdy, hodnoty, zmyslu, Boha a pod. vystupuje aj skúsenosť absencie bytia, bezhodnotovosti, nezmyslu, absurdity, absencie Boha a pod.

Treba si tu hneď na začiatku položiť otázku: Možno považovať tieto dve stránky jednej skúsenosti alebo dva typy skúsenosti za rovnako pôvodné, ba až za rovnocenné? Nie je pozitívna skúsenosť pôvodnejšia práve tým, že jej základ je celostnejší.

integrujúci vonkajšiu i vnútornú skúsenosť? Analýza skúsenosti ukazuje, že negatívnej skúsenosti chýba tento celostný, integrujúci charakter. K tejto skúsenosti dochádza vždy sekundárne, v dôsledku zlyhania (zastavenia, doznenia, vedomej negácie a pod.) pôvodne celostnej, pozitívnej skúsenosti. V dôsledku tohto zlyhania sa pôvodne celostná skúsenosť stala čiastkovou, a to tak, že sa "stiahla" dovnútra subjektivity človeka. Obsah tejto skúsenosti sa celostne nevyjavil, čím sa vytvoril základ pre možnú nepravdivú interpretáciu. Pokiaľ ide o obsah negatívnej skúsenosti, ten zostáva čiastkovo pravdivý v tom, že priamo odráža výkrik jej neúspechu a nenaplnenosti. V tomto existenciálnom výraze úprimnosti sa aspoň implicitne prejavuje túžba človeka po obnove pôvodnej skúsenosti a po jej celostnom smerovaní, v ktorom sa už človek dokáže vyvarovať všetkých nedostatkov, pre ktoré zlyhal.

Z uvedeného vyplýva dôležitý záver, že negatívnu experienciu možno chápať ako dôsledok negatívneho zvratu v pozitívnej experiencii. Keď sa v procese experiencie jej formujúci nový obsah prestal obohacovať bytostnými obsahovosťami participujúcich entít, negatívna experiencia nás upozorňuje na túto skutočnosť a je pravdivá aspoň v tom, že informuje subjekt o absencii týchto obsahovostí. Tieto "neobsahovosti" sa však môžu prejaviť v reálnom dejisku experiencie, takže sa prejavujú v subjekte človeka len ako priemety. Toto tvrdenie môžeme zovšeobecniť: objektívna absencia bytia v experiencii sa môže predstavovať subjektívne ako prezencia nebytia. Tak napríklad objektívne podmienená absencia Boha v experiencii sa môže interpretovať subjektivisticky ako prezencia Jeho nebytia, až napokon ako Jeho negácia. Negácia Boha týmto subjektom však nevypovedá o Jeho neexistencii, ale len o Jeho absencii v experiencii tohto subjektu ([1], 159).

Problém negatívnej experiencie na úrovni negácie Boha zamestnáva i dnes viacerých náboženských filozofov a teológov. H. Vorgrimler ([2], 145) vidí dôvod narastania skúsenosti absencie Boha v novom rozšírení a vyjasnení priestoru duchovného poznania dnešným človekom. U človeka predchádzajúcich storočí bola totiž oveľa širšia sféra indiferentného, t. j. ani božského, ani ľudského, ktorá sa celá nesprávne interpretovala ako božská. Tento Vorgrimlerov, ale aj Rahnerov dôvod možno zovšeobecniť v tom zmysle, že podmienky všeobecnej rozšírenosti skúsenosti absencie Boha treba vidieť v neurčitosti a v kultúrno-dejinnej neadekvátnosti vládnuceho obrazu Boha, ktorý umožňoval nebožské chápať ako božské a opačne, duchovné projekcie ľudskej subjektivity umožňoval považovať za božské atribúty. Z toho vidno, že negatívna experiencia môže nepriamo plniť aj pozitívnu úlohu tým, že privádza človeka k novým experienciám, ktoré sa vyznačujú väčšou celistvosťou a obsahovou hĺbkou. Tak napríklad negatívna experiencia vedúca k nesprávnej, subjektívnej interpretácii negácie personalnosti Boha priviedla mnohých k rozšírenej experiencii Boha, v ktorej sú prítomné obsahy nielen osobného, ale aj nadosobného Boha. Rozhodujúci je totiž vždy slobodný postoj bytostne angažovaného subjektu: Buď sa tento subjekt uspokojí so subjektivistickou interpretáciou, ktorá ho privedie k negácii personalnosti Boha, alebo vďaka tejto negatívnej experiencii sa dostane do novej celostnejšej experiencie Boha, v rámci ktorej vystúpi popri personalnosti Boha ako úplne logická Jeho nadpersonalnosť. F. Maas ([3], 110) uzatvára svoje výskumy v tomto smere takto: "Popretie personalného bytia Boha nie je to isté ako tvrdenie o nebytí Jeho osoby. Boh je

vyvýšený nad všetky obrazy, aké môže človek o ňom mať... Toto popretie nemá zmysel bez popieraného. Popiera sa tu o. i. aj pojem osoby pripomínajúci dvojosť. Popretím sa vlastne prevzalo popierané v novom označení. Majster Eckart to často vyjadroval pomocou predpony "nad" ako "nadobraz", "nadbytie" a pod. Ním získava nadpersonálne Božstvo novú personálnu intenzitu a bohatstvo, a to práve na ceste, na ktorej stratilo svoj zmysel slovo osoba. Ale práve s týmto strateným zmyslom sa uvoľnil a podporil nový zmysel. Srdce božskej skutočnosti je síce nadosobné, no predsa má tvár - tvár, s ktorou možno komunikovať úplne personálne."

Táto interpretácia negatívnej experiencie a jej úloha pri prechode človeka na úroveň vyšších experiencií sa ešte lepšie ozrejmi na interpretácii "karmy". Zákon karmy sa vysvetľuje ako dôsledok pôsobenia neúprosneho zákona kauzality ľudských činov. Veď "karman" značí čin ([4], 102). V zmysle tohto zákona každý dobrý čin má dobrý následok. Pritom následok dobrého alebo zlého činu sa nemusí prejaviť hneď, no raz sa určite prejaví. Učítelia karmického zákona dôvodia, že následok zlého činu sa nemôže interpretovať len ako trest ukladaný spravodlivým Sudcom. Utrpenie tohto človeka treba vykladať jednak ako následok jeho zlých činov a jednak ako pôsobenie jeho predchádzajúcich existencií, prípadne aj jeho predkov zaťažených zlými činmi. Tomuto karmickému pôsobeniu nikto neujde. Z každého života, ktorý zaniká, vzniká nový život. Existuje teda nepretržitá reťaz života a smrti, smrti a života kovaná povahou dobrých, resp. zlých činov.

Ďalej ukážeme, že ani pri pozitívnych, ani pri negatívnych morálnych skúsenostiach sa nemusíme dostať k takejto interpretácii. Rozvojovou ontogenézou človeka sa utvárajú prirodzené predpoklady pre začatie vývojovej evolučnej ontogenézy. Vo vývojovej ontogenéze sa prostredníctvom úspešne zavŕšených experiencií a kognoscencií nové bytie a jeho štruktúry organicky začleňujú do štruktúr prirodzene rozvinutého človeka. Ba možno povedať, že existuje určitá adekvácia medzi prirodzenými a novými bytostnými štruktúrami. Ak sa v ontogenéze človeka táto adekvácia poruší, naruší sa aj ďalší vývojovo-rozvojový ontogenetický rast človeka. Každý človek je totiž svojím bytostným rozvrhnutím naprogramovaný na určitú optimálnu trajektóriu svojej ontogenézy. Negatívny odklon od tejto trajektórie vedie k tomu, že si človek na tomto svete vytvára nepriaznivé ontologické predpoklady pre svoj život po smrti.

"Dobrý čin", o ktorom sme hovorili na začiatku, je vlastne úspešne zavŕšenou experienciou. Následkom tohto dobrého činu je nový bytostný aktualizát, ktorý obohatil ontologickú (presnejšie pneumoontologickú) štruktúru človeka. Touto obohatenou štruktúrou je človek do určitej miery predurčený na to, aby vykonal ďalší dobrý čin. Jeho možný zlý čin je naproti tomu dôsledkom nezavŕzenej alebo vôbec nezačatej experiencie. Následkom toho je absencia bytostného aktualizátu, teda aj absencia pneumoontologickej štruktúry človeka. Zlým činom sa teda porušuje ontologická adekvácia v štruktúre osobnosti. Z toho vidno, že dobrými, resp. zlými činmi sa človek predurčuje k ďalšiemu dobrému, resp. zlému činu, no toto predurčenie nemá charakter kauzálnej, úplne determinujúcej väzby, ale ponecháva človeku priestor pre slobodu, pre rozhodnutie, ktoré môže smerovať proti ontologicky predurčujúcemu pôsobeniu. A to je možné preto, lebo karmu nemožno interpretovať ako bezprostredný kauzálny nexus, ale ako pneumoontologické médium, v rámci ktorého sa môže uplatniť sloboda človeka.

Za zlým činom teda nemusí nevyhnutne nasledovať ďalší zlý čin, ale paradoxne tento zlý čin môže prebudiť nový vzmach slobody človeka a predurčiť ho na dobrý čin. No platí to aj opačne.

Výpadok náboženskej skúsenosti v modernej dobe a cesta jeho prekonania.

V našej dobe prevláda základná skúsenosť absencie náboženskej skúsenosti. Túto skúsenosť výpadku náboženskej skúsenosti treba chápať ako prevládajúci sociálny fenomén. Z tohto stavu absencie náboženskej skúsenosti však nevyplýva nevyhnutne strata života viery, ktorý je existenciálne zakotvený hlbšie. Vierou možno vždy tento výpadok náboženskej skúsenosti prekročiť, no je to veľmi ťažké [5].

Skúsenosť výpadku náboženskej skúsenosti je typickou negatívnou skúsenosťou. Charakterizuje ju to, že zostáva často nepovšimnutá. V nijakej inej skúsenosti neexistuje toľko protikladných interpretácií. Táto skúsenosť buď vedie k hlbšiemu a vrúcnejšiemu vzťahu k Bohu (napríklad Terézia z Lisieux), alebo vedie k uvedomelému ateizmu (napríklad B. Brecht). Čo však spôsobilo takúto protichodnú interpretáciu skúsenosti výpadku náboženskej skúsenosti? Rozhoduje tu zrejme poznanie a viera, ktoré tejto skúsenosti predchádzali. Nimi bola určená vonkajšia i vnútorná reflexia aktuálne sa uskutočňujúcej nenáboženskej skúsenosti. Poznanie a viera však nie sú niečím jednorázovým, ale istým habitom, ktorý má trvalejší pneumoontologický a inteligibilný základ.

Výpadok náboženskej skúsenosti v 20. storočí spôsobil neobyčajne prudký príchod druhého osvietenstva v dôsledku nástupu vedeckotechnickej a informačnej revolúcie, ktorá zdánlivo potvrdila oprávnenosť nárokov prvého osvietenstva. V myslení a konaní tohto druhého osvietenstva sa udomácnila paradigma zabezpečovania, vyrábania a štruktúrneho usporiadania. Nielenže sa v širokom meradle rozšírila vedotechnika, ale vytvorila si aj svoju vlastnú ideológiu. Táto ideológia má svoj základ v ilúzii úplnej autonómie a samospasiteľnosti ľudského rozumu. Podľa Maxa Webera v tomto období sa účelová racionalita aplikovanej vedy spojila s ideológiou vedy. Táto deformovaná racionalita prenikla do všetkých oblastí duchovnej kultúry, do samotného životného priestoru rodín, národov, vzdelávania, umenia i života cirkvi. V zmysle tejto utilitárnej ideológie sa dá všetko ovládať a riadiť. Totálna kompetencia vedy sa takto stáva všetko ovládajúcou mocou. Z dejín vystúpila nová mocnosť, ktorá ženie ľudí k tomu, aby všetko ovládli. Privádza ich to postupne k nebezpečnej ilúzii o totálnej a absolútnej kompetencii. Táto nová moc sa natoľko presadila, že všetko, čo je mimo jej dosahu, napr. láska, dôvera, autentický náboženský život, duchovnosť a pod., považuje za neexistujúce. A samozrejme, že za takú považuje aj autentickú náboženskú skúsenosť.

V druhej polovici 20. storočia sa však podarilo toto zdanie totálnej kompetencie vedy spochybniť. Pričinila sa o to najmä nastupujúca nová generácia, ktorá priam existenciálne pociťovala civilizáciu, v ktorej žila, ako zajatie. Hľadala rozličné únikové cesty. A tak sa paradoxne nedôvera a strach začína šíriť práve tam, kde sa zdá byť všetko zabezpečené. Výzva cieľavedome obmedzovať vedeckotechnický pokrok je prostredníctvom veľkých osobností ako ideál asketickej civilizácie (C. F. von Weizsäcker) a civilizácie lásky (Ján Pavol II.) adresovaná všetkým. Tento rozhodný obrat sa však dá dosiahnuť len na základe nového zodpovedania otázky zmyslu, ktoré osloví všetkých.

Otázka zmyslu človeka a jeho života radikálne prekračuje celý svet vedy a techniky i každý pobyt človeka v dejinách.

A tak po výpadku náboženskej skúsenosti nadobúdajú novú aktuálnosť otázky skúsenosti bytia i skúsenosti nebytia. Aktuálnou sa stala najmä skúsenosť nihilizmu, ktorú ohlasoval už Nietzsche a v 20. storočí M. Heidegger, T. S. Eliot, Paul Celan a mnohí iní. Túto skúsenosť môžeme vyjadriť jednou vetou: Tam, kde bola len nedávno zábezpeka Boha a náboženstva, teraz ziva priepasť. Skúsenosť Boha a náboženská skúsenosť sa teda sociálne do veľkej miery zvrátila na skúsenosť ničoty.

Najmä v prípade ničoty je interpretácia dvojznačná. T. S. Eliot básnicky vystihuje nič ako to, čo na všetkých čaká a čo raz všetkých pohltí, ako to, odkiaľ s úzkosťou očakávame nejaký pokyn. Toto tajomné nič sa často prirovnáva k nekonečnej priepasti. Chápe sa ako "niečo" bez hraníc, bez akéhokoľvek obmedzenia, určenia, ako nepodmienené, pre ktoré nijaká konečná významnosť nehrá nijakú rolu. Táto negatívita ničoho však nie je absolútne ničotná, lebo vyjadruje "niečo", čo v nás vyvoláva mohutný pozitívny dojem. Ved' rovnako negatívnymi výrazmi nekonečnosti a nepodmienenosti označovali Boha mnohí mystici a filozofi. Kde zmizol Boh, objavilo sa nič, no napodiv opäť v dimenziách rozšíreného chápania Boha! Preto je oprávnená otázka, či toto "nič" je úplne prázdne a bezvýznamné, alebo či skrýva pre nás niečo nanajvyššie významné. Skúsenosť ničoty, chápaná ako skúsenosť nekonečného a nepodmieneného, je očividne dvojznačná. Je toto nič prázdne, alebo plné? Na základe samotnej skúsenosti ničoho nemožno túto dvojznačnosť rozptýliť. Je to skúsenosť otvorená pre dve zásadne protichodné možnosti výkladu. Táto dvojznačnosť nie je pritom bežnou dvojznačnosťou, ale je to radikálna dvojznačnosť dvoch nekonečných protikladov. Ako sa máme rozhodnúť v prípade tejto dvojznačnosti?

Spolu s B. Weltem sa pýtame: Existuje nejaká inštancia, ktorá by mohla túto dilemu vyriešiť? Treba ju hľadať v otázke zmyslu našej existencie. Natíska sa postulát, že všetko by malo mať zmysel. No z tohto ešte nevyplýva, že všetko skutočne zmysel má. Avšak rozhodne z toho nemôže vyplývať, že nič nemá zmysel. Ak by to bolo tak, potom by táto existenciálna skúsenosť potreby zmyslu bola falošná. No táto skúsenosť nemôže byť falošná, lebo je existenciálna a bytostne vlastná všetkým ľuďom. Táto otázka vystupuje zo základu nášho živého bytia, ktoré nepochybne existuje. Nie je však dvojznačný aj samotný postulát tejto potreby zmyslu? Ved' človek môže čestne žiť aj v negácii tohto postulátu, ako presvedčivo ukázal A. Camus. J. Habermas a G. Marcel geniálne postrehli, že túto ťaživú dvojznačnosť možno prekonať jedine v medziľudských vzťahoch, v ktorých je prítomná láska, vernosť a obetavosť pre druhých.

Ak v medziľudskej skúsenosti je aspoň implicitne prítomná láska, vernosť či ochota pomôcť, zjednotia sa s tým postulátom zmyslu a tým sa aj zjednotia skúsenosť ničoho v prospech skúsenosti Boha, ktorá je však už očistená od esenciálnosti, a tým je v porovnaní s dovtedajšími skúsenosťami rozšírená. Až v takejto interpersonálnej experiencii sa otvára priestor pre dobro a pre jeho priváciu (zlo), priestor pre to, čo rozhodne má zmysel. Postulát zmyslu sa v pozitívnom zmysle odkrýva v existenciálnej skúsenosti étosu, v ktorej zakúšame ako bezprostrednú danosť to, že nasledovať dobro pre dobro samo má skutočne zmysel. Zmysel dobra sa takto stáva normatívnou pravdou nášho života.

Na tomto základe zmyslu je charakteristické to, že je nepominuteľný. I keď samotné prejavy lásky, obety a viery sú pominuteľné, samotná láska, obetavosť vyžaduje niečo nepominuteľné, čo sa priam vzpiera každému zabudnutiu. Srdce cíti a zakúša, že tu žiari nejaká nepominuteľná vzácnosť a tá vedie človeka k tomu, že je jej absolútne verný a nikdy nemôže na ňu zabudnúť. Možno to teda zhrnúť tak, že skúsenosť nepominuteľnosti zmyslu zakotvenú v láske môžeme postaviť ako účinnú inštanciu proti zničujúcej interpretácii skúsenosti "ničoho". Tento nepominuteľný a nepodmienený zmysel musí mať svoj ontologický Základ, ktorý sa tiež vyznačuje nepominuteľnosťou a nepodmienenosťou a ktorý môžeme charakterizovať ako Plnosť lásky a zmyslu, ktorú nazývame Bohom.

Toto nové východisko umožňuje bližšie artikulovať obrat od skúsenosti "ničoty" k novej náboženskej skúsenosti. Toto "nič" máme už teraz dôvod interpretovať pozitívne ako silu, ktorá je síce vo svojej priepastnej nepodmienenosti skrytá, ktorá však uchováva milujúcim zmysel ich lásky a všetkým ľuďom umožňuje v ich svedomí rozlíšiť medzi dobrým a zlým. A tak môžeme odsubjektivizovať negatívnu skúsenosť tohto nič a vystúpiť z nihilizmu na úroveň rozšírenej skúsenosti Boha. Tak nadobúda negatívna skúsenosť tohto nič pozitívny zmysel a dáva sa spoznávať ako plnosť života, zmyslu a lásky, stáva sa teda opäť náboženskou skúsenosťou vo vyššom slova zmysle. Treba si dobre uvedomiť, že tento pozoruhodný obrat od skúsenosti ničoty k novej náboženskej skúsenosti nie je vôbec nevyhnutný, ale podobne ako zmena náboženskej skúsenosti na skúsenosť ničoty je podmienený osobnostne. Tento obrat teda nespočíva na nijakom účelovom racionálnom postupe - ten môže poslúžiť nanajvýš ako barlička, ale rozhodujúce je odhodlanie a slobodné rozhodnutie konkrétnej osoby. Tento obrat síce vyžaduje osobitnú pripravenosť a otvorenosť voči slobode čiže vyvinutý ontopneumatický vzťah, no ťažisko spočíva vždy v slobodnom a dobrom číne.

Ostáva nám ešte odpovedať na otázku, čo máme rozumieť pod touto novou náboženskou skúsenosťou. Táto skúsenosť predovšetkým deštruuje všetky obrazy a pojmy tradície každého náboženstva. Vychádza pritom zo zistenia, že čím väčší sa v určitej náboženskej tradícii pojmy, obrazy a rity upevňujú, tým ľahšie sa stávajú závorami oddeľujúcimi od seba ľudí v rôznych náboženstvách i v rámci toho istého náboženstva. Na druhej strane, keď sa rozpúšťajú v toku skúsenosti "ničoty", stáva sa toto "nič" prístupným a transparentným pre všetkých. Stáva sa tak ohniskom všeľudského duchovného úsilia. Všetky svetové náboženstvá sa uberajú touto cestou. Židovské náboženstvo zakazuje zobrazovať Boha a vyslovovať Jeho meno. V židovskej náboženskej skúsenosti je dominantné mlčanie v očakávaní otvorenom voči dejinám. Islam pozná 99 pomenovaní Alaha. Ale ani jedno z týchto pomenovaní nie je vlastné Bohu, ako dosvedčujú islamskí mystici. Rígvéda hovorí o tom ako o tom, čo nie je bytie a ani nebytie, čo nie je ani smrť, ani nesmrteľnosť, čo je tmou skrytou v tme. Taoizmus zdôrazňuje, že ak sa Tao dá vysloviť, nie je to už ono večné Tao. Ak sa nejaké meno dá vysloviť, nie je to už večné meno. Podobne ideálom buddhizmu je vyhasnutie človeka v nič. Otvorenie sa tajomstvu, ktoré už nepotrebuje nijaké slová. A čo kresťanstvo? Ježiš sa chce stať úplne transparentným pre nesmierného a nepochopiteľného Otca, je najmajstrovskjšou ikonou neviditeľného a tajomného Boha. A ani on sám sa

neuzatvára do konkrétnej dejinnej tradície, ale ako kozmický Kristus prekračuje každú kultúru a každú dejinnosť a čaká na každého človeka na konci dejín.

Záverom možno teda povedať, že nová náboženská skúsenosť je skúsenosťou univerzálne náboženskou, v ktorej sa prekonávajú všetky kultúrne a dejinné podmienosti náboženstiev a odкрýva sa Boh ako Plnosť nepodmienenosti, lásky a zmyslu. Tým sme však nechceli zľahčovať kultúrno-dejinnú zakotvenosť týchto náboženstiev, ich obrazy, rity a tradíciu. Chceli sme len poukázať na ich univerzalistický pól, na čo nás vyzýva aj filozofia.

LITERATÚRA

- [1] LETZ, J.: Život v hľadani pravdy. Vývin osobnosti a myslenia. Bratislava, Charis 1996.
- [2] VORGRIMLER, H.: Neuere Kritik des Theismus. In: Concilium, 13. Jahrgang, Heft 3, 1977.
- [3] MAAS, F.: Das personale oder unpersonale Göttliche. In: Concilium, 13. Jahrgang, Heft 3, 1977.
- [4] RINPOČHE, S.: Tibetská kniha o živote a smrti. Praha, Pragma 1993.
- [5] WELTE, B.: Světlo z nicoty. Praha, Zvon 1994.

Prof. Ing. Ján Letz, CSc.
Katedra etiky a sociálnych vied
FHV Univerzity Konštantína Filozofa
Trieda A. Hlinku 1
949 01 Nitra
SR