

## NAMIESTO DIALÓGU VÝSMECH

(Oblas na článok Mariny Čarnogurskej v 3. čísle, 52. roč. Filozofie)

PETER VOLEK, CMBF UK Bratislava, Teologický inštitút Banská Bystrica-Badín

M. Čarnogurská vo svojom článku *Zahráme si obohacujúci svetonázorový "šach", alebo mi ponúkate len vodcovsky vedený "valčík"?* polemizuje s doc. (teraz už prof.) Letzom, pričom kritizuje jeho názor a predstavuje svoju mienku. Hoci sa v nadpise vyjadruje za dialóg a obohacujúci "šach", vo svojom článku nakoniec prechádza k veľmi netolerantnému monológovi a výsmechu kresťanstva, čím sa odpútava od filozoficky vedeného tolerantného dialógu, ktorého základnými znakmi sú tolerancia a úcta k presvedčeniu druhého.

V pozadí úsilia M. Čarnogurskej stojí snaha o jednotný model vedy, v ktorom sa prírodné vedy aspoň metodicky stotožňujú s filozofiou a s jej najabstraktnejšou a najdôležitejšou disciplínou - metafyzikou: "**Obraz-odraz objektívnej reality** získavame pomocou modernej techniky nielen o našom bezprostrednom časo-priestore, ale vďaka vysoko vyvinutej prírodovedeckej exaktnosti náš kognitívny subjekt dokáže už nie ponorom 'do čistého vedomia', ale objektívne logickou metódou prenikat' aj do metafyzických zákonitostí tohto procesu a na základe toho si rekonštruovať ontologické pravdy aj o metafyzických zákonitostiach v časo-priestore bytia ďaleko pred i nad jeho reálnymi viditeľnými hranicami." ([1], 187). Úsilie o jednotnú vedu tu pripomína úsilie R. Carnapa (hoci ten zasa popieral možnosť metafyziky pre nezmyselnosť jej výrokov) a ešte nie je také zrejmé. Spomína sa tu iba vysoko vyvinutá prírodovedecká exaktnosť subjektu pri použití objektívnej logickej metódy, ktorá dokáže preniknúť do metafyzických zákonitostí bytia. Chýba mi však presnejšie vymedzenie tejto objektívnej logickej metódy metafyziky a určenie jej prírodovedeckej exaktnosti (čo samo veľmi pripomína prírodovedeckú metodiku), pretože od nej závisí aj to, k čomu sa môže dopracovať.

Keď však ďalej M. Čarnogurská hovorí o Energii Cesty (Tao-Te), mám stále dojem, že sa pohybujeme na fyzikálnej úrovni, kde sa používajú fyzikálne pojmy (energia, póly napätia) a ktorá zároveň má byť úrovňou bytia. Túto domnienku potvrdzujú aj ďalšie citáty: "Jin a jang nie sú predsa substančné praelementy, ale len nábojové **prapóly** jednej základnej metafyzickej prvoreality a ako také sa v realite bytia neustále vzájomne zákonite striedajú a nikdy za žiadnych okolností, a to znovu opakujem, nie sú v stave vzájomnej identity. Podobnú skutočnosť napokon potvrdila aj naša súčasná prírodoveda, keď sa napríklad pokúsila laboratórne 'vypreparovať' antihmotu vodíka." ([1], 188). Aj keď u M. Čarnogurskej nejde o úplnú identifikáciu metafyziky s prírodovedeckou rovinou, predsa tým, že poukazuje na podobnosť textov Lao-c'a s výsledkami modernej prírodovedy (energia, póly), poukazuje aj na podobnosť ich metódy: ako ináč by mohla prírodná veda potvrdiť podobnú skutočnosť? Ak sa však metóda metafyziky zhoduje s metódou prírodných vied, aký je potom medzi nimi rozdiel?

Pod'me však podrobnejšie k niektorým bodom argumentácie M. Čarnogurskej. Jedno podľa Lao-c'a charakterizuje M. Čarnogurská ako nesubstančný prúd energie jin-jang ([1], 189-190; [2], 22, 46, 54, 70, 84-86, 94, 114, 130, 136, 138-140, 144). Ak Lao-c' tieto svoje názory o jin-jang prebral zo staršej literatúry (*Kniha premien I-ťing*), a nepodrobil ich racionálnej kritike, potom je namieste otázka, či nejde o nekritické preberanie mýtov, a nie o racionálne odvodenú metafyziku. Pri racionálnom zdôvodnení mýtov by totiž malo byť vysvetlené, prečo sa prijíma práve takéto riešenie, a nie nejaké iné.

Takisto neontologické chápanie Jedného a celej skutočnosti podľa M. Čarnogurskej vysvetľuje vznik ontologického pohybu "v synergetickej bipolarite a dialektickej instabilite vzájomných protipólov-nábojov pôvodnej energie tohto svojho nadsystémového a 'nadsubstančného' Jedného" ([1], 190). Takéto vysvetlenie však vôbec nevysvetľuje napr. identitu vecí a osôb v čase, pretože nejaká bipolarita energie nevysvetľuje, prečo napr. má nejaká vec v určitom časovom okamihu inú farbu, pričom je to tá istá vec. To vysvetľuje omnoho lepšie substančná metafyzika, ktorá práve to, čo robí vec vecou, označuje substanciou (druhou) a ono premenlivé akcidentom. K tomu prichádza Aristoteles na základe analýzy predikácie ([3], Z 1 1028 a 1n.). Aristoteles teda na základe štruktúry jazyka odhaľuje metafyzickú štruktúru bytia.

Ďalej M. Čarnogurská kritizuje substančnú ontológiu: "Naopak substančná interpretácia Jedného-Absolútna nemá obvykle iné vysvetlenie pre ontologický 'prvopohyb' než teologicko-stvoriteľské." ([1], 190). Tu M. Čarnogurská predpokladá, že aj Absolútno kresťanstva čiže Boh sa vysvetľuje substančne. To je však omyl, pretože Boh kresťanstva je nepredmetový, nie je ohraničený ani rozdelený kategóriami. Preto hovorí Tomáš Akvinský, že podstatou Boha je samo bytie ([4], q.7, a.2, c), ktoré je neo-hraničené, Boh je nadsubstančný (supersubstantialis). Len u konečných, ohraničených vecí môžeme rozlišovať podstatu a akcidenty ([5], q.3, a.6, ad 2). Aj M. Balabán označuje židovského a kresťanského Boha za nepredmetného Boha, čo sa vyznačuje aj tým, že je nespodobiteľný [6]. Pritom zostáva problém pôvodu mnohého z Jedného, v čom treba s M. Čarnogurskou súhlasiť, a tu je "pre ontologický 'prvopohyb'" skutočne najlepším vysvetlením teologicko-stvoriteľské vysvetlenie. To však predpokladá už prijatie celej substančnej metafyziky a uznanie jej ohraničenosti, pretože otázka stvorenia sveta sa ani podľa Tomáša Akvinského nedá dokázať rozumom, ale iba prijať vierou ([5], q. 46, a. 2).

V ďalšom prechádza M. Čarnogurská ku kritike kresťanskej kultúry a vzťahu kresťanstva k prírode. Pritom vychádza z toho, že židovské náboženstvo bolo pôvodne polyteistické, čo sa vraj vyjadruje vierou v "prírodné pluralitné mnohobožstvo Elóhim" ([1], 192). Samotné slovo "elohim" však iba gramaticky označuje buď abstraktný pojem "božstvo" alebo majestátny plurál. V teologickom kontexte Starého zákona označuje Jahveho, v ktorom je plnosť božstva. Jeho jednosť naznačuje to, že ak je pojmom "elohim" označený Boh Izraela, tak je príslušné sloveso v jednotnom čísle, ak označuje pohanské božstvo, tak je príslušné sloveso v množnom čísle ([7], 345-346; [6], 3, 4, 5).

V rámci tejto kritiky kresťanskej kultúry M. Čarnogurská kritizuje aj samotnú vieru v transcendentného Boha, ktorá je podľa nej výtvorom človeka patriarchálnej

kultúry ([1], 193). Takáto interpretácia vzniku viery je možná iba na základe určitých predsudkov a použitia určitých sociologických teórií na analýzu viery Židov, avšak ani tu nie je uspokojujúca. Na jej prijatie by bolo treba totiž dokázať, že Židia v určitom časovom úseku nemali vieru v Boha a že ju získali až potom, čo však nemožno dokázať ani rozborom biblických, ani mimobiblických textov.

Takisto kritika vzťahu veriaceho človeka k prírode, ktorý M. Čarnogurská charakterizuje ako "**odcudzený a parazitne bezohľadný svetonázor**" ([1], 193), je neopodstatnená. Veď človek nemôže podľa Božieho rozkazu tak vládnuť nad prírodou, aby ju ničil, pretože by zničil aj seba samého. Ba naopak, má sa usilovať o rozvoj a zveľadenie prírody. Že sa tak vždy nedialo, to je aj dôsledkom zneužitia jeho slobody.

Veľmi zvláštna je aj idea nášho a iných vesmírov a celého Univerza ([1], 194). M. Čarnogurská tým pripúšťa existenciu iných svetov, platónsky realizmus a pod Univerzom s veľkým U chápe buď živý organizmus alebo akýsi panteistický vesmír. Zároveň sa odvoláva na to, že takéto názory dokazuje dnešná prírodoveda, avšak takéto smelé názory nie sú nič viac ako hypotézy, aj to nedostatočne podložené.

Ak J. Letz uvádza vo svojom článku *Personalisticko-komunitárny model teórie bytia ako najvernejší obraz ontologickej reality*, že Boh je Láskou, tak skutočne argumentuje teologicky, na základe citátov z Biblie, v čom možno s M. Čarnogurskou súhlasiť. Keď sa však ona sama púšťa s ním do debaty na teologickej rovine ("chcem s ním polemizovať aj na tejto úrovni" ([1], 195)), tak hneď túto rovinu aj opúšťa, keďže neprijíma teologickú náuku o dedičnom hriechu a potrebe vykúpenia človeka Bohom a argumentuje iba prírodovedecky: podľa nej náuku o prvom hriechu ako potrebe vykúpenia a spasenia "na konci 20. storočia už ani ja, ani nijaký exaktný prírodovedec nemôže považovať za dôvod" ([1], 195). Nechcem sa s M. Čarnogurskou púšťať na stránkach filozofického časopisu do tejto teologickej debaty. Chcem ju iba upozorniť na to, že ona sama sa nedrží vo svojej argumentácii svojich metodologických vyhlásení, a preto jej kritika kresťanstva a viery nie je namieste a je neodôvodnená. To platí aj o jej kritike spôsobu vykúpenia človeka Ježišom Kristom smrťou na kríži, kde sa vyslovuje veľmi netolerantne až pohrdavo a posmešne o najväčších tajomstvách kresťanskej viery: nebeského Otca nazýva "chorobne-patologickým 'otcom' s absurdne zvrátenými sadistickými sklonmi" ([1], 196). Takto, bez úcty a tolerance k názoru iného si ťažko možno predstaviť úsilie o svetonázorový dialóg. Namiesto pokusu o svetonázorový dialóg teda M. Čarnogurská prechádza k výsmechu kresťanstva a jeho právd viery, čo veľmi pripomína smutne známe praktiky tých, ktorí považujú za absolútne správny iba svoj názor a dávajú sa zviest' k hrubému ponižovaniu názoru druhého.

Nemožno súhlasiť ani s názormi M. Čarnogurskej, podľa ktorých je sexuálna neviazanosť a nemorálnosť následkom spoločenského vývoja kresťanskej civilizácie ([1], 196) v tom zmysle, že by kresťanstvo bolo zodpovedné za túto morálnu neviazanosť. Veď naopak, kresťanstvo je dnes veľmi nepohodlné práve pre svoju prísnu morálku.

M. Čarnogurská pri takomto hodnotení kresťanstva vychádza z predpokladu bezohľadnosti voči prírode i voči vlastnému dieťaťu, žene i človeku. Avšak tieto svoje tvrdenia tu ničím nedokladá. Jej predchádzajúce tvrdenia v tomto smere som už vyvrátil poukázaním na to, že aj keď je v kresťanstve človek považovaný za korunu

prírody, ktorý má vládnuť nad ostatnou prírodou, z toho, že je stvorený na obraz Boží, vyplýva, že sa aj má správať tak, ako sa Boh správa k prírode, teda ju má šetriť pre ostatné pokolenia.

M. Čarnogurská si priznáva vo svojom článku "bohorúhačstvo" ([1], 196), teda výsmech, netoleranciu a neúctu k názorom druhého, a myslí si, že tým prispieva k svetonázorovému dialógu. Tým však nielen teoreticky, ale aj prakticky odmieta lásku ako najvyšší a základný motív ľudského konania a svetonázorového dialógu.

V tomto článku nechcem M. Čarnogurskú násilne presvedčať, ale iba s ňou filozoficky polemizovať v duchu úcty k jej svetonázoru. Kiežby sa aj ona snažila podobne viesť svetonázorový dialóg. Ináč zostane iba monológom.

## LITERATÚRA

- [1] ČARNOGURSKÁ, M.: Zahráme si obohacujúci svetonázorový "šach", alebo mi ponúkate len vodcovsky vedený "valčík"? In: *Filozofia*, roč. 52, 1997, č. 3, s. 186-197.
- [2] LAO-C : Tao Te ťing (O Ceste Tao a Jej energii Te). Bratislava 1996.
- [3] ARISTOTELES: *Metaphysik*. Bücher VII (Z) - XIV (N), Griechisch-deutsch. Hamburg 1991.
- [4] THOMAS AQUINAS: *Questiones disputatae*, T.II, De potentia. Torino-Roma 1965.
- [5] THOMAS AQUINAS: *Summa theologiae*. Torino 1963.
- [6] BALABÁN, M.: Nepředmětný Bůh. In: *Reflexe*, roč. 1, 1990, č. 1.
- [7] HERIBAN, J.: *Průručný lexikón biblických vied*. Rím 1992.
- [8] LETZ, J.: Personalisticko-komunitárny model teórie bytia ako najvernejší obraz ontologickej reality. In: *Filozofia*, roč. 51, 1996, č. 11, s. 747-754.

---

PhDr. Peter Volek  
RK CMBF UK Bratislava  
Teologický inštitút  
Banská 28  
976 32 Badín  
SR