

OSOBA NIE JE BYTÍM PRE SEBA ANI BYTÍM PRE SVET

FERNANDO RIELO, Nadácia Fernanda Riela, Madrid

III.

Po ozrejmení predpokladov mojej metafyziky sa zamerám na dve základné charakteristiky výchovy. Správanie, ktoré predpokladá svoje začlenenie do vyučovacieho procesu, vyžaduje dve normy, ktoré nemožno redukovať: výchovu k extáze a kult dúlie.

A. Výchova k extáze. Výchova k extáze si vyžaduje upresnenie termínu "extáza", aby sa nezamieňal s fenomenológiou, v ktorej iniciatíve žiaka, vždy závislej od okolností, neprináleží aktívna úloha. Extáza je podstatný fakt ľudskej osobnosti, ktorý spočíva v istej forme reči. Je ňou komunikácia medzi naším mystickým slovom s Božím Slovom a komunikácia medzi Božím Slovom a naším mystickým slovom. Túto slovnú jednotu označím ako spôsob modlitby, ktorý transcenduje ľudskú bytosť smerom od falošného "ja v mojom ja" k "ja+", kde toto "+" je "Božie Ja".¹ Výraz "reč" nemožno zamieňať s gramatikou a ani so symbolickými výrazmi rôznych vied. Žiadny z nich sa nevčleňuje sám do seba, podobne ani ľudská osoba sa nevčleňuje sama do seba, aby sa absurdne konštituovala vo svojej absolútnej rovnakosti alebo absolútnej *vnútornej rovnakosti*. Jazyk vedy so svojimi symbolickými konštrukciami by nebol bez predpokladu "božieho Kto", ktoré konštitutívne prebýva v našom "mystickom kto". Moja genetická koncepcia metafyziky nahrádza "statickú" povahu identity "extatickou" povahou príbuznosti. Ľudská bytosť je takto mystickou extázou božskej extázy, mystickým jazykom božieho jazyka.²

Spôsob modlitby vyjadrený naším mystickým slovom má preto jasný zmysel. Je to extatická modlitba spočívajúca v tom, že Božie Slovo, ktorého obrazom a podobou je naše mystické slovo, je pôvodné a konečné transcendentno, ku ktorému speje naše slovo. Extatická modlitba, otvárajúc celú symboliku, spočíva v transcendentálnej synergii, v ktorej sa Božie Slovo a mystické Slovo zhodujú do takej miery, že žiadny diskurz už nie je potrebný. Dôvodom je vnútorná komplementárnosť, ktorou jazyková jednoduchosť dosahuje svoj najvyšší výraz. Evokuje to vo mne jeden Kristov výrok: "V ten deň sa ma už nebudete na nič opytovať." (Jn 16,23) Zároveň uved'me slová Sv. Jána z Kríža, podľa ktorého, vtelením Slova nám Boh povedal už všetko, čo nám má povedať, aby nielen jeho podstata, jeho vlastné Ja iba ako Boha, ale aj jeho Ja ako človeka vstúpilo do

¹ Tento prechod identity "môjho ja do môjho iného ja" nádherne vyjadrila svätá Tereza: "Kiež už zomrie toto ja a žije vo mne iné, ktoré je viac ako ja, aby som mu mohla slúžiť. Kiež On žije a dá mi život, On kraľuje a ja budem jeho zajatkyňou, nech moja duša netúži po inej slobode." (Exklamácie, 17)

² Mystickú vlastnosť jazyka formovanú Božím jazykom odhaľuje *Genesis*, keď Jahve privádza človeku zvieratá, aby videl, ako ich pomenúva, a aby každá žijúca bytosť bola pomenovaná človekom (Gen 2,19).

komunikácie s našou podstatou, s naším ja... do takej miery, že jeho vlastné Božie Slovo je spolupodstatným s naším mystickým slovom. Túto ruptúru identity "Ja v ja", vo filozofii veľmi dôležitú, výstižne vyjadrili naši mystici. Názorným príkladom je aj Kristov výrok adresovaný Sv. Terézii: "Hľadaj sa vo Mne". Opäť sa tu stretávame so substitúciou identity "hovoriť pre hovorenie" za zmocnenie sa toho ja, ktoré už nie je nominálne, ale je privlastňujúcou afirmáciou ľudského ja Božím Ja.

Božská forma človeka ma privádza k záveru, že náš jazyk je jazykom bohov. Ak by sme to popierali, nijaká veda, ani len obyčajná ľudská reč, by nemohla vyhovovať ľudskému úsudku. Podľa všeobecnej psychológie sa v niečom podobáme zvieratám, ale zároveň sa od nich podstatne líšime. Človek - zviera vytváral symboly.³ Nesúhlasím s touto teóriou. Bolo by vhodnejšie povedať, že zvieratá majú určitú fenomenologickú podobnosť s našimi organickými funkciami a dokonca majú aj istú schopnosť symbolizácie.⁴ Napr. pre psa, pre ktorého je symbolom jeho pán, majú jeho gestá dokonca veľmi presnú symbolickú povahu. Človek na rozdiel od zvierat, ktoré nemôžu prekročiť animickú a senzitivnú úroveň, nachádza prameň svojho jazykového prejavu predovšetkým v božskom duchu, formovanom božím duchom.

Komunikatívnym základom osobnosti je "extatická modlitba", ktorá tým, že prekračuje nielen pojem symbolu, ale aj pojem metasymbolu, vstupuje do bezprostrednej komunikácie s božou podstatou. Každý symbol sa tak rozplýva v mystickej skúsenosti na základe výroku prisúdeného ľudskej bytosti - mystickej definície človeka. Práve mystická forma ľudského bytia si vyžaduje, aby pedagóg od prvých rokov výuky prebúdzal v žiakovi mystickú transcendentiu ľudského života. Inak by sa vo výchove aj u pedagóga vytvárala deformácia a roky by žil v nepokoji, zmätku a frustrácii. Táto deformácia sa mení na základe mystického chápania výchovy sa dynamický pokoj, ktorý, ako tvrdí profesor Ricard Marín, "znamená cítiť v sebe Božie povolanie rozmnožovať schopnosti v sebe aj mimo seba."

V súvislosti s témou výchovy pripomením Unamunovo dielo *Tragický pocit života* - traktát o Božej láske, lebo pôvodne zamýšľal nazvať dielo klasickým titulom *De diligendo Deo*. Ak siahneme ešte hlbšie, do gréckej literatúry, nedá mi nespomenúť veľkú Sofoklovu tragédiu *Kráľ Oidipus*, v ktorej si kráľ vypichne oči, aby mohol raz a navždy uvidieť tajomstvo ľudského osudu. Obidva prípady implikujú zúfalý pocit z nemožnosti dosiahnuť skúsenostnú istotu v mystickom vzťahu s Niekým Absolútnym a Božským, ktorý by odhalil, že človek ako jednotlivec a ako člen spoločnosti neúnavne hľadá komunikáciu s Niekým Absolútnym, ktorý by nás zbavil nespokojnosti a vlastného mystéria. Chcem tým naznačiť, že ide o hľadanie komunikácie s Niekým, kto by hovoril v našom mene a komunikoval s nami.

Táto modlitebná extáza je pôvodným a konečným základom; v nej sa dovŕšuje prvá sociálna funkcia, prostredníctvom ktorej, cestou intímnej skúsenosti, človek môže prekročiť na ceste k jednote s oným absolútnym "Kto", poskytujúcim relatívnu možnosť uspokojenia mystéria, ktorým je človek pre seba, a oslobodzujúcim ho od akejsi samoty,

³ Táto definícia, ktorá tak ovplyvnila súčasný svet, sa pripisuje Ernestovi Cassirerovi; *homo symbolicus* opísal vo svojej *Filozofii symbolických foriem*.

⁴ Príroda je v tomto zmysle stvorená pre človeka, a nie človek pre prírodu (Gen. 1,28 a n.).

ktorá namiesto toho, aby ho povzbudzovala, paralyzuje všetky jeho podnety. To je prvá prospektívna výchova človeka.

B. Výchova v kulte dúlie. Kult dúlie sa vzťahuje na spôsob správania ľudí medzi sebou. Podľa neho je každá ľudská bytosť mystickým bohom a takto, ako bohovia, sa musíme k sebe aj správať. Kultová forma spolužitia pobáda človeka bojovať so stvoriteľskou vznešenosťou, začínajúcou neúnavným vyzdvihovaním najvyšších hodnôt, ktoré sú skôr všeľudské ako ľudské. Prvou z týchto hodnôt je úcta k ľudskej dôstojnosti blízkeho a úcta k akémukoľvek druhu práce. Človeka nemôžeme redukovať na jeho prácu ani na spôsob trávenia voľného času, človek je svojou vlastnou dôstojnosťou onou mystickou konštantou.

Nemusíme sa tu podrobne zaoberať neúnavným úsilím za mier a za všetko to, čo môže zlepšiť kvalitu historických inštitúcií, založených na kultovej úcte k životu. Treba, aby sa v človeku zakorenil humanizmus, čím potvrdíme, že sme si všetci bratmi. Toto univerzálne bratstvo si vyžaduje a priori absolútne a najvyššie otcovstvo. Zdá sa, že ľudské dejiny plné vojen akoby medzi ľuďmi vyvracali tento kult dúlie; vojny sa zdajú byť pilierom civilizácie strácajúcej sa v hmle vekov. Nech už je to akokoľvek, je rovnako nesporné, že spoločnosť popri rôznorodých etnikách mala aj svoju globálnu konštantu v mystickej racionalite. Každý druh agresie voči božskej transcencii všetkých a každého jedného z nás vedie k morálnemu abortu, pri ktorom má človek pocit, že jeho duch je progresívne deštruovaný. Človek, ktorý kontempluje, sa snaží zrodiť sa do vysnívaného života, ale v dôsledku degradácie svojich transcendentných hodnôt sa ocitá zoči-voči smrti.

IV.

Obidve normy, extáza aj kult dúlie, odhaľujú všetky charakteristické črty utópie vo výchove človeka a dokonca aj tajomstvo, ako dosiahnuť takéhoto človeka. Mohli by sme dodať, že podobné úsilie v idealizme zoči-voči elementárnemu realizmu každodenného života vychádza nazmar. Trvám na svojej výpovedi, že všetko ideálne spočíva na myšlienke, ktorá prešla extázou. Neprestávam nástojiť na tom, že ľudský život je krédom vyvierajúcim z vlastného vnútra, ktoré tým, že oslobodzuje človeka z egolatrie a ambícií zameraných na seba, otvára ho najširším horizontom, a preto aj najuľachtilejším existenčným hodnotám. Toto krédo je lingvistickým základom, na základe ktorého Božie Slovo komunikatívne vyjadruje to, ako sa zmocňuje mystického slova človeka, a zároveň mystické slovo človeka komunikatívne vyjadruje to, ako sa zmocňuje Božieho Slova.

Mal by som azda prejsť k unamunovskému človeku z mäsa a kostí. Otázka je tu jednoduchá a dramatická: "Čo zostalo z vlastného tela nášho milovaného Dona Miguela?" Choroba a smrť sú najvernejší druhovia nášho tela a našich kostí. Kristus už rozhodol o ľudskom tele a aj o zmysle univerza. Cieľom je vzkriesenie s jeho vzkriesením nášho tela a zároveň transformácia prírody.

Stotožňujem sa s výrazom, ktorý na univerzálnej úrovni osvetľuje to, čo človek realizuje. Týmto výrazom je ľudský duch, ktorý je istým druhom princípu prejavujúcim

sa ako vanutie, ktoré poznačuje každú historickú udalosť a dokonca jej dodáva duchovný rozmer. To je stopa, ktorá zahaľuje minulosť a budúcnosť do paradigmatickej prítomnosti. Treba upozorniť, že minulosť už nie je časom, a to jednoducho preto, že už uplynula. Zostáva z nej v mysli už len obraz doby, ktorá mala formu prítomnosti a formu budúcnosti, z hľadiska času ešte neuskutočnenej, v ktorej zárodok je v každom prípade prítomný koncept "budúcnosti", t.j. budúcnosti, ktorú sa človek usiluje aktívne priblížiť k vlastnej najvnútornejšej časovej a priestorovej prítomnosti s cieľom dosiahnuť svoju tvorivú integráciu vo všeobecnej účasti na tvorbe dejín. V bežnom jazyku sa táto skutočnosť vyjadruje úsloviami ako "Všetko je dielom ľudského ducha", "Človek zomiera ale dielo zostáva", "Zaujíma ma iba budúcnosť", "Ešte mám čas alebo stále menej času na to, aby som to dosiahol"...

Čas je iba budúcnosť včleňujúca sa do prítomnosti, dosahujúc ontologickú hĺbku, vďaka ktorej na rozdiel od všetkých fenomenologických procesov má ľudská bytosť vedomie večného bytia, t.j. bytia, ktoré pretrváva, alebo lepšie povedané ne-bytia pre seba ani pre tento svet, ale predovšetkým a hlavne bytia pre Nieкого vo svete, v ktorom nenachádza svoju úplnú realizáciu. Jej habitat nie je on ani tento svet. Táto prítomnosť vlastného ducha dáva človeku s väčším či menším reflexívnym vedomím tušiť, že v ňom existuje čosi nevypočítateľné, čo mu zároveň bez toho, aby si to vedel správne vysvetliť, uniká do takej miery, že cíti, že je to jeho pravá a dynamická konštanta. Tento duch je vanutím, ktoré vzápätí bezprostredne preniká všetky tri mohutnosti: rozum, vôľu a slobodu, ktoré pochádzajú z jedného božského ducha, preto sú svojou povahou deitatické. Vieme zo skúsenosti, nie na základe špekulácie, že ľudský duch prestúpi samotnou pokožkou človeka z mäsa a kostí, aby sa následne stratil, tápajúci, v istej forme reality, ktorá môže byť iba iným duchom, predovšetkým božím duchom, dopĺňajúcim mystického ducha ľudskej osoby. Zdá sa, že človek bol povoláný pôvodne na to, aby sa zmocnil nádherného osudu, ktorý nie je z tohto sveta a vďaka ktorému participuje na božej podstate. Tento osud odkrýva špecifikum spočívajúce vo vytlačení historického času večnosťou. Už máme historickú skúsenosť a vieme, ako urobiť naše diela nesmrteľnými, aby nás budúce generácie spomínali, skúmali a písali o našom živote. Táto nesmrteľnosť ľudskej skúsenosti je historickým dôkazom, že práve duchovia navzájom komunikujú, lebo božia bytosť v nás tvorí z nášho jedinečného a osobného ducha duchovné alebo mystické telo, do ktorého patrí aj naše telesné telo označené sv. Pavlom za chrám Svätého Ducha: "Neviete, že vaše telo je chrámom Ducha Svätého, ktorý je vo vás a ktorého máte od Boha, a že nepatríte sebe?" (1 Kor 6, 19). Opäť sa tu stretávame s tvrdením, že človek vrátane telesnej schránky nie je bytím pre seba ani pre svet, jeho telo, duša a duch sú predovšetkým bytím pre Boha.

V.

Všetky tri mohutnosti ľudského ducha, rozum, vôľa a sloboda, sú, ak hovoríme jazykom kresťanského Zjavenia, obrazom a podobou Božieho rozumu, vôle a slobody. Tento obraz a podoba nášho rozumu, vôle a slobody s Božími mohutnosťami vyplýva zo Zjavenia, ktoré nám v súvislosti s človekom sprostredkúva *Genezis*: "Urobme človeka

na náš obraz a podľa našej podoby" (Gn 1,26). Ak človek je obrazom a podobou Boha, tým skôr nimi budú jeho mohutnosti s prislúchajúcimi Božími atribútmi.

Urobme ešte jeden krok, ktorý by upresnil transcendentnosť obrazu, ktorý odkrýva predpoklad toho, čo môžeme tvrdiť o našich mohutnostiach. Ak ľudský duch, ktorý chápeme ako stvorený, je obrazom Božieho ducha, ktorý je svojou podstatou jediný a trojjediný, náš mystický duch je tiež jediný a trojjediný. Tento pojem "jediný" a "trojjediný" - trojjedinosť v jednote (Božia Trojosobnosť) a jednota v trojjedinosti (Božia Trojjedinosť) - potvrdzuje v porovnaní s trojičnosťou ducha, prisúdenou ľudskej osobe, svoju nedeliteľnú povahu. Treba zdôrazniť, že ľudské mohutnosti, rozum, vôľa a sloboda, nie sú obývanými atribútmi, ale skôr mystickými atribútmi formovanými príslušnými Božími atribútmi. Tento metafyzický predpoklad našej ontológie odmieta pripustiť to, že mohutnosti nášho ducha obsahovali tri odlišné reality *jednoduchej* povahy. Inak by každá z týchto mohutností mala identitu vo vzťahu k sebe samej do takej miery, že pre absenciu zmyslu by nikdy nemohli existovať vedľa seba ako tri paralely a nemohli by sme o nich tvrdiť, že existujú v nekonečne a že by teda nemali ani začiatok, ani koniec.

Stručne sme teda načrtli najvyššiu transcendentnosť tohto obrazu *ohlásenej podoby*; v Kristovom tvrdení "Ste bohmi" je implicitne obsiahnuté, že naša mystická božskosť formovaná božstvom je obrazom a podobou troch božských osôb, t.j. že je mystickou trojicou Božej Trojice. Odhaľuje to hneď na začiatku plurál vo Svätom Písme: "Urobme človeka na náš obraz a podľa našej podoby," čím sa vylučuje, že by bol Boh jedinou božskou osobou. Inak by bolo v Písme napísané: "Urobím človeka na svoj obraz a podľa svojej podoby". Trojičnosť osôb je striktne vyjadrená Kristom v Novom Zákone, keď nám vydáva svedectvo o Otcovi a zjavuje nám Svätého Ducha. Kristus maximálne radikalizuje to, čím sa líšia a čo spresňujú pojmy obrazu a podoby, vo svojej modlitbe k Otcovi, keď ho prosí, "aby všetci boli jedno, ako ty, Otče, vo mne a ja v tebe, aby aj oni boli v nás jedno" (Jn 17,21).

Moja interpretácia pojmov "obraz" a "podoba", odvolávajúca sa na božského ducha, spočíva v mystickej dedičnej transmisii formovanej dedičnou božou transmisiou, na základe ktorej sa vytvára príbuzenstvo alebo rod (podľa slov sv. Petra "Ste vyvolený rod" (1 Pt 2,9), alebo podľa slov sv. Pavla "Sme božím pokolením" (Sk 17,29)) s Božím duchom tak, že sme mystickou bytosťou Božej bytosti. História filozofie ponúka mnohé významy, ktoré ani dnes nevyhovujú významu sprostredkovanému Zjavením.

Odborný výraz, ktorým nahrádzam "obraz" v aplikácii predovšetkým na mystické spojenie, je výraz "genetická replikácia". Je to výsledok operácie ontologického genetického inžinierstva overeného nadprirodzene Božím čírym aktom, na základe ktorého, úplne ontologicky redukujúc vitálne jadro (klonovacia operácia), je vyjadrené kristologické jadro do takej miery, že mystik pozoruje, že už nežije on, ale že je to Kristus, ktorý v ňom žije. Táto Božia operácia prináša nášmu duchu podobnosť, vďaka ktorej možno o kresťanovi tvrdiť, že je *alter Christus*,⁵ zostávajúc spojený do jednej Božej túžby, ba dokonca mystik nadobúda sociálne črty Krista a konečne, v stave osláveného tela, všetci

⁵ Svätý Augustín prichádza k záveru, že nielenže patríme Kristovi, ale "sme Kristus". *Et omnes in illo et Christi et Christus sumus, quia quodammodo totus Christus, caput et corpus est* (In Ps. 26 enarr. 2,2: ML 36,200).

získavajú jeho podobu a sú ako on. Presne to vystihuje tvrdenie, že sme Kristovými klonmi. Tento fakt vyjadruje sv. Pavol obrazom nového stvorenia (Kor 5,17), ktoré nahrádza starého človeka (Rim 6,6): "aby v sebe z tých dvoch vytvoril (Kristus) jedného nového človeka" (Ef 2,15).

Boží číry akt je atributívnym subjektom, prostredníctvom ktorého mohutnosti ľudského ducha - rozum, vôľa a sloboda - odhaľujú v prirodzenom a nadprirodzenom poriadku dve charakteristiky:

a) formovanie týchto mohutností komplementárnymi Božími atribútmi do takej miery, že objekt a ontologické schopnosti rozumu, vôle a slobody sú formované aj deitaticky metafyzickým objektom a schopnosťami Božieho rozumu, vôle a slobody;

b) vlastná realizácia ľudských mohutností má svoj pôvod vo vlastnej komplementárnej činnosti božích atribútov do takej miery, že ľudský rozum, vôľa a sloboda spoluúčinkujú na základe genetickej replikácie s Božím rozumom, vôľou a slobodou.

Bezprostredná povaha vzťahu ľudských mohutností s Božími atribútmi je možná len vďaka existencii sprostredkujúcej bytosti, odlišnej od absolútneho subjektu i ľudského subjektu, ktorá je miestom, kde sa stretávajú. Neexistuje a ani nemôže existovať nejaká iná bytosť ako tieto dva subjekty, pretože inak by takéto stretnutie nebolo možné. V ľudskom údele môžeme jasne pozorovať tragédiu, ktorá sa neobmedzuje iba na poznanie, ale aj na realitu, ktorou je človek. Je ňou mysteriózne úsilie o prechod zo stavu divožstva strácajúceho sa v temnote vekov, k civilizácii slúžiacej ako rámec, v ktorom sa človek prejavuje ako civilizovaný človek. Civilizácia sa interpretovala ako evolúcia, hoci tento stav sa tak či onak nezaobišiel bez nepredvídateľných skokov. Samotná podstata problému vedie k domnienke, že už v počiatkoch ľudskej existencie sa udialo čosi veľmi významné. Naša skúsenosť to jasne potvrdzuje. Výchova ľudského ducha musí zvlázať nad otupenosťou zmyslov a mohutností tak, že jeho extáza bude slobodná, aby sa prejavila nie ako poznanie samého seba a toho, čo sám nie je, ale skôr ako mystická povaha jeho bytia v bezprostrednom vzťahu s absolútnym subjektom, ktorých vernou ontologickou kópiou je človek.

Zo španielskeho originálu *La persona no es ser para sí ni para el mundo*. In: V. García Hoz, R. Marín, F. Rielo, D. Sacristán: *Hacia una pedagogía prospectiva*. Sevilla, Fundación Fernando Rielo, 1991 preložila Milada Timková.