

PERSONÁLNY FENOMÉN V POSTMODERNEJ MNOHOSTI

JÁN LETZ, Katedra filozofie FH TU, Trnava

LETZ, J.: A Personal Phenomenon in Postmodern Multitude
FILOZOFIA 56, 2001, No 4, p. 219

The paper aims at the explanation of the author's personalistic-evolutionary ontology by means of postmodern philosophy. This philosophy brought him to a binary understanding of reality as the reality in the frame of the ontological structure on one hand and the reality transcending this frame on the other hand. The paper also gives an outline of the methodology of the historical transcendence of postmodernity, as well as every postmodern plurality. Every ontological and cultural unit has its own representative personal ground. It is the selftranscendence, which makes the selfidentification of these units possible and by means of which they approach the transcendent, teandric horizon. There is a variety of understanding this horizon in various cultures. Their convergence to it is of *hic et nunc* character, the acceptance of this horizon being its condition.

Realita - aspoň taká, s akou sa stretávame v jej kozmickej dimenzii - sa vyznačuje výrazne heterogénnou štruktúrou, ktorej entity (rozumej vlastné reálne súcna) dosiahli rozličný vývojový stupeň. V dôsledku toho existujú v kvalitatívne rozdielnych vzťahoch k okoliu. Niektoré entity, ako napríklad elementy hmoty, atómy, molekuly, ako aj najnižšie organizmy, sú určované takmer výhradne prostredníctvom vonkajších vzťahov, iné entity, s vyššou komplexitou a vnútornou organizáciou, ako napríklad vyššie organizmy a osobitne človek, sú v menšej miere určované zvonku a naopak, sú schopné určovať svoje okolie samy a dávať mu svoju tvárnosť. Miera toho, nakoľko nejaká entita určuje druhé entity a nie je nimi určovaná, je významnou ontologickou vlastnosťou a budeme ju nazývať **ontologická autonómnosť** ([1], 247).

Zisťujeme významné rozdiely v ontologickej autonómnosti medzi živými a neživými entitami. Živé entity majú už vlastnú individualitu, ktorá sa udržuje biologicko-sociálnou dynamickou rovnováhou medzi nimi a ich okolím, čo umožňuje aj ich pretrvávajúce v živote. I pre ľudské entity platia tieto zákonitosti. No navyše pozorujeme u nich vyšší stupeň ontologickej autonómnosti, ktorý sa prejavuje v tom, že *tieto entity neurčujú len svoje okolie, ale do určitej miery určujú aj samy seba*. Táto nová ontologická kvalita daná sebaurčovaním ľudskej entity vedie k tomu, že človek z nevyhnutnosti svojej ontologickej autonómnosti stvárňuje prírodu na svoj obraz, t.j. tvorí si nové prostredie pre svoj život, ktoré nazývame kultúrou. Kvalita ontologickej autonómnosti človeka sa prejavuje i smerom dovnútra, v schopnosti jeho reflexie, sebareflexie, až sebauvedomenia. Vidieť to vo vyššej kvalite individuality človeka, vďaka ktorej človek nielen zakúša svoj život v jeho jedinečnosti, ale aj život v pospolitosti, ktorej je tiež súčasťou. *Táto nová kvalita každej individuality človeka sa v dejinách európskeho myslenia nazýva personálnosť* ([2], 51-68). Človek teda nie je len individuum, ale aj **osoba**, čím sa výrazne odlišuje od ontologicky menej autonómnych entít. Ak

cieľavedome a organicky rozvíja túto kvalitu v sociálnom a kultúrnom živote, stáva sa **osobnosťou**.

Z uvedeného teda vyplýva, že človek je - aspoň na základe doterajšieho stavu poznatkov - vo vesmíre entitou s najvyššou ontologickou autonómiou. Bytie tejto entity je osobné a najvyššou kvalitou jeho individuálnosti je personálnosť. Objavenie personálnych entít v štruktúre kozmickej reality je, zdá sa, najvyšším stupňom jej evolúcie. Väčšina antropológov sa prikláňa k názoru, že ďalší vývoj, pokiaľ sa bude uplatňovať v pozitívnom zmysle, povedie k prehĺbovaniu personálnosti jednotlivých ľudí i celých personálnych pospolitostí (rozličných spoločností). Po mnohých tápaniach a nezdaroch sa utvorí **osobnostná civilizácia** s dominanciou vzájomného porozumenia, tolerancie, spravodlivosti, solidarity a lásky ([3], 181-184). No otvorená je aj druhá alternatíva, alternatíva negatívneho vývoja, tzv. **involúcie**, keď človek na svojej ceste k sebaurčeniu zlyháva, vyprázdňuje sa jeho interiorita a stáva sa obeťou ním vytvorenej pseudocivilizácie. Viacerí antropológovia v Spojených štátoch sa domnievajú [4], že to bude tzv. hyperbiologická technologická civilizácia. Človek sa v nej stane - aspoň vo výrazne prevládajúcej sociálnej vzorke - "imbecilom" žijúcim v zajatí technologickej a informačnej civilizácie s potlačenou, až s **prepadnutou personálnosťou**. U tohto človeka sa vytratí - povedané spolu s Paulom Tillichom - jeho tretia dimenzia, "**dimenzia hĺbky**", v ktorej sa mu odкрýva nepodmienené Bytie. Prejav takého negatívneho formovania "dvojdimenziálneho človeka" (t.j. človeka orientovaného len na biologickú a sociálnu oblasť) nachádzame v našej civilizácii aj v globálnom meradle. Zdá sa, že napriek tomu stále ešte prevláda ideál trojdimenzionálneho človeka, uvedomele zdokonaľujúceho vlastnú personálnosť i personálnosť druhých. Dráma dejín pokračuje pred naším zrakom, no i my sami sme dejiskom tejto drámy. Všetko bude závisieť od toho, ako človek bude uplatňovať svoju slobodu.

Na základe toho, čo sme uviedli vyššie, môžeme teda konštatovať, že aktuálny stav evolúcie reality je taký, že na jej vrchole pôsobia personálne entity, v ktorých akoby sa dovíšilo smerovanie evolúcie, a domnievam sa, že aj celú realitu treba prednostne skúmať cez tento **personálny fenomén**. Dominantným hľadiskom by teda malo byť hľadisko uplatňované cez prizmu pospolitostí. Dovolím si preda len pripomenúť, že tieto pospolitosti nemožno chápať ako existujúce nad ostatnou realitou, ale tak, že sú jej súčasťou, ba až jej najvlastnejším jadrom. Pospolitosti sú v dejinách rozličných kultúr veľmi rozmanité. Rôznorodá pluralita pospolitostí vytvára základ pre pluralitu perspektív vnímania pluralitnej reality, ktorej interpretujúcou súčasťou sú práve personálne entity. Ako je známe, práve súčasná postmoderná filozofia sa dovoľáva autonómnosti a priority tejto plurality. Táto požiadavka je zaiste oprávnená a netýka sa podľa mňa len plurality kultúr a ich poznávajúcich perspektív, ale aj plurality samotných entít reality, pričom skutočne najvlastnejším nositeľom tejto plurality sú personálne entity.

Toto dôležité zistenie, ktoré sa inak vo všeobecnosti prijíma, ma priviedlo k pracovnej hypotéze, že práve personálno-entitatívna štruktúra reality je tou ontologickou osnovou, na ktorej treba stavať celé jej postmoderné chápanie, a že práve táto štruktúra je tým bazálnym "ontologickým textom", cez ktorý môžeme dešifrovať celú realitu. Už pri formulovaní tejto hypotézy považujem za potrebné zdôrazniť to, že pluralita reality i pluralita kultúr nemôže byť radikálnou pluralitou v zmysle ontologického

individualizmu (pozri už ontológiu V. Occama), v ktorej indivídua nemajú navzájom nič spoločné, ale je založená práve na dominancii platnosti personálnych entít. Je to teda pluralita konštituovaná len s určitou mierou individuálnej autonómnosti jej prvkov. Pravda, určitá miera radikálnosti tejto plurality tu existuje. Nielenže každá personálna entita je neredukovateľná na inú, ale žiadna personálna entita sa nedá ani previesť na nejaký univerzálny personálny kód, ktorý by na vyššej vývojovej, a tým aj bytostnej úrovni zahŕňal personálne kódy všetkých ľudí. Teda *homo universalis* v kozmickej realite neexistuje. Nemohol by však v nej existovať ako ontologický vývojový princíp univerzálneho človeka podobne, ako existuje antropický princíp? Táto otázka bude cestou ďalšieho nášho skúmania. V smere pozitívne uskutočňovaného vývoja v zmysle narastania personalizácie sa uplatňuje opačná tendencia: Čím je personálna pospolitosť dokonalejšia, tým väčšími a výraznejšími sa potvrdzujú jej členovia vo svojej jedinečnosti, a tým aj vo svojej inakosti voči ostatným jej členom. Pravda, táto téza prestáva platiť v prípade involúcie ľudskej spoločnosti, a tým aj jej členov, keď v dôsledku "prepadávania personálnosti" ľudských indivíduí, t.j. vytrácania sa ich interiority a duchovnosti, dochádza k rozpadu pospolitostí spojenému s individualizačnou segregáciou jej členov, čím sa narúša miera plurality a dochádza k radikálnej pluralite indivíduí. Tento úpadkový stav sa prejavuje v úplnej separácii až v nezmieriteľných antagonizmoch kultúr a napokon aj realita sama sa týmito separovanými subjektami abstraktne poznáva ako radikálna pluralita individuálnych entít. Uplatňovanie tejto regresívnej tendencie, ktoré vedie k narúšaniu pospolitostí, a tým aj všetkých legitimných pluralít, nazývam **pluralizmom**. Tento svoj načrtnutý postoj nazývam **postmoderný ontologický existencializmus**.

Prejdem teraz k analýze chápania plurality, jej individuálnych jednotiek i vyšších celkov. Významný teoretik postmoderny, ako aj filozofie postmoderny W. Welsch poukázal na narastajúci význam fenoménu plurality v postmoderne týmito slovami: "... stala sa rozmanitejšia a prenikavejšia. Vzrastala extenzívne a intenzívne. Natolko, že došlo ku kvalitatívnemu skoku." ([4], 162) Kvalitatívny skok v chápaní plurality treba vidieť predovšetkým v tom, že pluralita sa už nechápe ako nevyhnutný moment dialektického vývoja k vyššej jednote, ako to postuloval arciknieža myslenia moderny Hegel, ale je niečím samostatným, je to ničím neprekonateľný pól, ktorý vždy bude stáť v kontrapozícii ku každej možnej jednote, ktorá má vždy prechodný charakter "na ceste". Pýtam sa, v dôsledku čoho došlo k tejto radikálnej zmene chápania? Zrejme k nej došlo okrem iného aj v dôsledku uvedomenia si významného postavenia personálnych pospolitostí v štruktúre reality. Ved' kde väčšími ako v ich prípade platí, že vývojom pospolitostí nestrácajú svoju identitu ich členovia, "nerozpúšťajú" sa v týchto pospolitostiach, ale naopak, potvrdzujú a prehlbujú sa vo svojej identite? A obdobne to platí aj pri rozvoji kultúr. Čím je kultúra vyvinutejšia a otvorenejšia voči druhým kultúram, tým väčšími sa potvrdzuje vo svojej jedinečnosti a identite. Naopak, chápanie moderny bolo vlastne založené na chápaní radikálnej individualizácie. A podľa mňa je to práve regresívny pohyb, ktorý môže viesť až k strate autonómie a identity indivídua (nacionalizmus, socializmus, globalizmus). Pri takomto negatívnom vyústení je možná katastrofická verzia konceptu postmoderny (P. Sloterdijk, E. M. Cioran, J. Baudrillard a i.) ([5], 163), v ktorom sa predstavuje nová romantika, no bez nádeje. Zrušenie

jedného a celku sa totiž v ňom berie doslova a definitívne. Preto aj títo jej filozofi opisujú zmnoženie ako zrušenie, vytváranie indiferencie a katastrofu.

Optimálny vývoj postmoderných pluralít sa však nezhoduje ani s holistickou verziou, lebo i všetky jej možné celky sú vždy partikulárne a pluralita personálnych entít ani pluralita personálnych pospolitostí a kultúr nemôže byť bezo zvyšku ich súčasťou. Ich prechodná legitimita spočíva práve v tom, že sú v opozícii k nim. Na jednej strane možno spolu s Welschom konštatovať, že "pokročilé postmoderné formovanie je zvláštnym spôsobom zamerané na efekty komplexnosti plurality ([5], 165)", no na druhej strane tiež neslobodno zabúdať, že takýto komplex plurality má mnoho podôb. Neexistuje teda jeden optimálny komplex, ale opäť pluralita takýchto komplexov.

Postmoderná mnohosť totiž podľa Welscha "... prekračuje paralelnosť a prekračuje aj samotné vyhrotenie a umocnenie plurality. Prekračuje ho v smere iritácie, najprv zmyslu mnohoznačnosti a nakoniec, a to predovšetkým, v zmysle neuchopiteľnosti." A ďalej: "Viacnásobné kódovanie v jednotlivostiach a neuchopiteľnosť v celku tu našli elementárnu formuláciu ([5], 167)". Teda nie žeby sa v postmodernom myslení rušil celok. Zdôrazňuje sa však to, že tento celok je nad každým komplexom štruktúr, *má teda charakter neuchopiteľného horizontu* či horizontu neuchopiteľnosti ([4], 168).

Postmoderné chápanie ma takto priviedlo k zásadne podvojnému chápaniu reality, ku ktorému som sa dopracoval aj z iných hľadísk ([6], 160-162). (Je to najmä moje chápanie zásadnej podvojnosti reality, t.j. ako reality v superštruktúre jej najobsiahlejšieho systému a reality ako transsystémového okolia tohto systému.) Na jednej strane sú to rozmanité komplexy v ich mnohorakej usporiadanosti, no na druhej strane jej nadštrukturálny neuchopiteľný horizont. Dokonca táto zásadná podvojnosť je prítomná v kultúrach, náboženstvách, ba aj v samotnej filozofii. Filozofia ostane sama sebou a schopná ďalšieho rozvoja len vtedy, keď bude existovať a rozvíjať sa v bipolárnom napätí svojho štrukturálneho scientistickeho pólu, ktorý je nesmierne rozmanitý, a neštrukturálneho sapienciálneho pólu ([5], 168), ktorý je neuchopiteľný a otvára sa tajomstvu, no predsa má charakter základného horizontu porozumenia, bez ktorého filozofia prestáva byť filozofiou. Preto je nezastupiteľnou úlohou filozofie "... udržať bdelú skúsenosť neštruktúrovaného, pripustiť nemysliteľné, vydať svedectvo udalosti" ([5], 169).

V tomto smere porozumenia myslenia moderny sa uberá aj tzv. transmoderný postmodernizmus R. Spaemana, nazývaný tiež **esencialistický postmodernizmus** ([7], 19-40). Spaeman si uvedomuje, že do prítomného stavu myslenia treba výberovo zahŕňať všetky pozitívne zisky z minulosti. Na tomto základe možno vytvárať aj optimistické programy, no možno ich pre budúcnosť ponúkať len ako preferencie či preferované alternatívy. No na druhej strane "... absolútna rôznorodosť neumožňuje komunikáciu, a teda v prípade konfliktu ponecháva miesto len praxi teroru - tento motív treba brať vážne a vyrovnáť sa s ním. Integratívne momenty sú nevyhnutné, no s jasne vybudovanou obranou pred totalizáciou" ([7], 20).

Vráťme sa však k problému personálneho fenoménu postmodernej mnohosti. Moje chápanie podporuje aj výklad Daniela J. Adamsa, ktorý uplatnením Lyotardovej metódy dekonštrukcie na realitu ([8], 9) dospel k záveru, že za tkanivo vzťahov možno považovať nielen text, ale aj samotnú realitu. Realita sa takto dá najadekvátnejšie uchopiť cez

tkanivo personálnych vzťahov (t.j. reálnych vzťahov medzi personálnymi entitami, ktoré určujú nielen význam personálnej sféry reality, ale aj reality ako celku.) Realita osebe má skrytý význam. Má však mnoho aktuálnych významov pre rozličné personálne pospolitosti. Teda realita podľa neho nemá jediný základný význam pre nás. A tak metafyzická objektivita je daná len sprostredkovanou cez sociologickú subjektivitu. V nej majú rozhodujúci zástoj osoby a ich vzájomné vzťahy, ktoré sú súčasťou širšej ontologickej i sociologickej matrice. A opäť, pokiaľ ide o filozofiu, táto sa má podľa neho na jednej strane vyjadrovať vždy prostriedkami svojej kultúry, no na druhej strane sa má zbaviť rozličných reštriktívnych filozofií, ktoré zastierajú pohľad na nepredmetný univerzálny horizont. *Tento horizont v perspektíve zjednocuje všetky pohľady a pomáha prekonať každú podobu postmodernizmu.* Treba teda ísť cestou od plurality partikularizmov postupným otváraním univerzálneho horizontu a cez kontextuálne porozumenia plurality reality, osobitne reality osôb, k realite v jej celostnosti a univerzálnosti, ktorá však má nespredmetniteľný a neuchopiteľný charakter horizontu.

Podobne aj I. Dolejšová ([9], 81-83) zdôrazňuje, že realitu možno interpretovať len z perspektívy určitej pospolitosti, ktorá je kultúrnodedinno podmienená. S otázkou, čo je pravda, zmysel a objektivita sveta, úzko súvisí to, ako sa tieto základné filozofické kategórie žijú a prezentujú v nejakej pospolitosti. I realita má pluralitu takýchto prezentácií. Zdôrazňujem, že tento koncept nie je relativistický, nezavrhuje koncept reality osebe, ale len zdôrazňuje, že má zmysel len v modoch kontextuálnych prezentácií. Ak by sme sa priklonili k akémusi ontologickému relativizmu, tak by opäť išlo len o jeden z metapribehov. Ukazuje sa teda, že otázku bytia treba klásť zvnútra každej pospolitosti, ktorej ontologickou podmienkou je práve uvedený personálny fenomén.

Na záver sa na základe toho, čo som povedal, pokúsim sa načrtnúť metodológiu transcendentovania postmoderny a každého postmoderného pluralizmu. Majme dejinno-kulturálne jednotky K1, K2, K3 ...Kn, ktoré majú rozličný dejinný začiatok existencie i rozličný stupeň rozvinutosti. (Pritom pod kultúrnou jednotkou rozumiem jednak personálne entity a personálne pospolitosti - a to sú tzv. základné či primárne kultúrne jednotky -, a jednak kultúrne útvary, ako napríklad náboženstvá, ako aj vedecké, umelecké, filozofické a iné koncepty - a to sú tzv. sekundárne kultúrne jednotky, ktoré sa utvorili na základe primárnych kultúrnych jednotiek).

V každom K sú v podstate prítomné dve zložky: zložka regresívna, ktorú charakterizuje neautenticnosť, statickosť a uzatvorenosť príslušného K. (Keby sa táto zložka stala dominantnou, príslušné K by postupne stratilo svoju identitu, až by napokon zaniklo.) Na druhej strane je tu druhá zložka charakterizujúca progresívnosť, autenticnosť, dynamickosť a otvorenosť a pod., ktorou sa zároveň K seba potvrdzuje vo svojej identite a dosahuje otvorenosť voči iným K. Toto seba potvrdzovanie sa uskutočňuje aj sekundárne prostredníctvom iného K. V ďalšom budem hovoriť len o tých K, v ktorých je dominantná progresívna zložka, zakladajúca sa na osobách a na personálnej pospolitosti.

Takéto K sa v dynamickom procese utvárania a seba utvárania jednak sebaidentifikujú, čím sa ďalej potvrdzujú vo svojej autenticite, a jednak sa otvárajú, až sebadarujú druhým K. Táto sebaidentifikácia však nie je možná bez existenciálnej spoluúčasti druhých K - a čím sú tieto K výraznejšie vo svojej inakosti (E. Lévinas), tým je táto sebaidentifikácia hlbšia a úplnejšia. Táto sebaidentifikácia však nie je možná bez

sebatranscendencie, v ktorej každé K uplatňuje svoju základnú ontologickú dispozíciu v prekračovaní a vo vstupovaní do vzťahu s druhým. Uskutočňovanie touto sebatranscendenciou však nespočínie v nijakom K, lebo sa vyznačuje nekonečným intencionálnym smerovaním, presahujúcim každé K i každé možné K v aktuálnom dejinnom i v každom možnom dejinnom horizonte. Inými slovami, je zamerané na Transcendenciu, na "Tvár" toho úplne iného, t.j. na Absolútne, Boha.

Sebatranscendovanie však neostáva len v tomto vzťahu transcendentálnej otvorenosti, ale pokračuje ďalej v tom, že tento vzťah sa ontologicky, či presnejšie ontopneumatically, napĺňa ([10], 330-333), čím sa utvára aktuálny horizont tohto sebatranscendovania príslušného K. Tento horizont už nie je prítomný v dejinách, no ani nie je v naddejinnosti, t.j. v nejakej oddelenosti od dejín. Je to horizont zmyslu a zároveň naplnenia vývoja K. Jednou svojou "tvárou" je obrátený ku K, no druhou svojou "tvárou" je obrátený k Transcendencii. Je teda horizontom sprostredkujúcim vzťah medzi K a Transcenciou a má v podstate teandrickú, božskoludskú povahu ([11], 109-122).

V tomto horizonte sa zjednocujú výsledky sebatranscendovania všetkých takýchto K. Je teda dejinne konvergujúcim horizontom všetkých K. Ak teda hovoríme o možnom zjednotení všetkých K, tak nejde o zjednotenie v dejinách, ale jedine v tomto horizonte. Týmto horizontom sa v konečnom dôsledku garantujú a odôvodňujú plurality K. A na druhej strane, čím je pluralita K v dejinách väčšia a rozmanitejšia, tým sa utvárajú väčšie predpoklady na to, aby tento horizont bol obsahovo i ontologicky plnší.

Tento horizont sa v rozličných náboženstvách a spiritualitách interpretuje rôzne, ale v zásade ide vždy o to isté. V ňom a cez neho sa prekonáva každá dualita a dosahuje sa nová jednota reality, t.j. jej božského a ľudského bytia. Pri bližšej artikulácii tohto horizontu si môžeme rovnako pomôcť hinduistickým pojmom *nirdvanda*, ako aj Pavlovým chápaním Krista ako toho, ktorý dvoje spojil v jedno - *ta amphates hen* (Ef 2, 14), čo je vlastne *univerzálny Kristus*, alebo aj buddhistickým mystickým *telom dharmy - dhármakája*. Chápanie tohto horizontu je aj blízke *bodhi Omega P*. Teilharda de Chardin.

Vzhľadom na to, že aktuálny horizont si zachováva svoj vzťah k svetu, aj keď ho presahuje, nie je od neho úplne vzdialený v nedohľadne, ale je implicitne i virtuálne prítomný v každom K a iniciuje prehĺbovanie jeho sebaidentifikácie a konvergenciu k tomuto horizontu. Ba dokonca možno povedať, že úmerne k anticipácii tohto horizontu K dosahuje svoju autentickosť.

Túto metódu sa mi podarilo aplikovať aj na prípad dejinného smerovania plurality náboženstiev k naddejinnému, no k dejinám obrátenému zjednocujúcemu horizontu ([12], 36-46).

LITERATÚRA

- [1] LETZ, J.: *Metafyzika a ontológia*. Bratislava, Charis 1993.
- [2] LETZ, J.: *Filozofická antropológia*. Bratislava, Charis 1994.
- [3] LETZ, J.: "Význam porozumenia vzťahu osoby a osobnosti pre personálnu obnovu humanity". In: *Personálna obnova humanity*. Zborník z vedeckého seminára, Nitra UKF 19.-20. 11. 1998. Nitra UKF FF 1999.
- [4] SCHINDLER, D. L.: *Význam človeka v technologickom veku: Homo faber, Homo sapiens, Homo amans*. Prednáška v posluchárni Aloisiana v Bratislave dňa 17. 5. 1999 (nepublikované).
- [5] WELSCH, W.: *Naše postmoderní moderna*. Praha, Zvon 1994.
- [6] LETZ, J.: *Život v hľadani pravdy*. Bratislava, Charis 1996.
- [7] SPAEMAN, R.: "Ende der Modernität." In: *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*. (Hrsg. von P. Koslowski, R. Spaemann a R. Low), Weinheim 1986.
- [8] ADAMS, D. J.: "O teologické porozumení postmodernismu." In: *Česká metanoia* 1997. č. 15, s. 7-20.
- [9] DOLEJŠOVÁ, I.: "Postmoderná kritika kresťanství." In: *Getsemany*, roč. 10, 1999, č. 4.
- [10] LETZ, J.: "Ontologicko-pneumatický základ autentického etického konania." In: *Zborník z medzinárodnej rakúsko-slovenskej konferencie*, Nitra 23.-24. 11. 1995. Nitra, VŠPg 1996.
- [11] PANIKKAR, R.: *Trojice. O mystické sounáležitosti mezi lidmi*. Brno, Cesta 1998.
- [12] LETZ, J.: "Náboženstvá v bipolárnom napätí ich sebaidentity a Centra konvergencie." In: *Religionistika a teológia*. Zborník z vedeckej konferencie, Bratislava 4., 9. 1997. Bratislava, FF UK 1999.

Prof. Ing. Ján Letz, PhD.
Katedra filozofie FH TU
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
SR