

# Fenomén zmyslu života a identita osoby

Ivan Ondrášik

## Úvod

V príspevku analyzujeme vzťah medzi fenoménom zmyslu života a identitou osoby. Sústreďme sa na reflexiu naratívnej osobnej identity, ktorá sa dotýka našich presvedčení a vyznávaných hodnôt (Rojka – Spišiaková, 2015, s. 34) a tak bezprostredne súvisí s problematikou zmysluplnosti života. Najskôr načrtneme základné charakteristiky postmodernity a predložíme analýzu súčasných reduktívnych antropologických prístupov, ktoré nielen deformujú chápanie osobnej identity, ale podávajú i falošný obraz naplňovania zmysluplnosti. Cez pojmovú analýzu priblížime zmysel života a chápanie Boha ako autentického prameňa zmysluplnosti. V poslednej časti sa sústreďme na osobu a jej identitu vychádzajúc z personalistického tomizmu W. Norrisa Clarka<sup>1</sup> a poukážeme pritom na integratívnu silu zmyslu života vzhľadom k ľudskej osobe a jej identite. V závere zosumarizujeme podstatné.

## 1. Základné črty postmodernity

V tejto časti priblížime paradigmatické črty, ktorými sa vyznačuje postmoderná doba v jej celku a v dominantných trendoch. Budeme sa pýtať: Aké sú typické znaky postmodernej kultúry a jej filozofie?

Postmoderná spoločnosť sa nazýva aj postindustriálnou a informačnou. Jej vývoj úzko koreluje s prudkým rozvojom informačných a komunikačných technologických prostriedkov. Je určovaná socio-kultúrnym fenoménom sekularizácie a podstatne je determinovaná fenoménom globalizácie, ktorý neimplikuje len svoju ekonomicko-politickú zložku, ale je mu inherentné i to, že je i širokým sociálno-kultúrno-religióznym javom.

Aké sú teda základné črty a trendy postmodernej kultúry? Patrí k nim dynamizmus, preferovanie plurality názorov, životných štýlov, heterogenita interpretácii skutočnosti v jej celku, akcentovanie konfliktnosti, divergentnosti života, sveta a človeka. Súčasná kultúra odmieta v značnej miere jednotu metafyzickú, spirituálnu, ale i eticko - morálnu. Našu

---

<sup>1</sup> Autor chce touto formou poďakovať prekladateľovi knihy W. N. Clarka *Osoba a bytí* (2007) pánovi docentovi Tomášovi Machulovi za preklad.

súčasnosť vymedzuje vedomie krízy, ktorá nemá len ekonomicko- politickú rovinu, ale podstatne súvisí s duchovnou a morálnou dimenziou nášho života.<sup>2</sup>

Radikálne pluralitná, diferencujúca interpretácia bytia skutočnosti sa premieta do porozumenia Boha, človeka, etiky a spoločnosti. Vyššie uvedené fundamentálne charakteristiky postmodernej spoločnosti sa ambivalentne a negatívne premietajú do konkrétneho života jednotlivca, pracovných kolektívov i menších spoločenstiev, ba celej západnej civilizácie, kde vytvárajú predpoklady pre deštrukciu osobnej identity a vznik a rozvoj osamelosti človeka.<sup>3</sup>

## 2. Problematické antropologické koncepcie a identita človeka

Predmetom tejto časti je analýza problematických a v súčasnosti preferovaných antropologických koncepcií, v úzkej korelácii s problémom osobnej identity dnešného človeka. Tieto koncepcie podstatne súvisia s fundamentálnymi charakteristikami postmodernej doby, ako sme ich načrtli v predošlej časti. Budeme predpokladať, že tieto problematické antropológie vytvárajú a akoby z pozadia podstatne determinujú životy konkrétnych jednotlivcov a vytvárajú prostredie vhodné na rozklad osobnej identity a zmysluplnosti v živote súčasného človeka.

Rozšíreným pohľadom na človeka je sekulárny humanizmus, ktorý v sebe implikuje výrazné narcistické rysy. M. Fforde píše: „Humanizmus zvelebujúc vôľu človeka, obdivuje jeho kvality a dôveruje jeho invencii. V tomto zmysle je humanizmus pýchou človeka povýšenou na filozofiu existencie, domýšľavosť medzi pozemskými tvormi transformovaná na ideológiu.“ ( Fforde, 2010,s.55) Takýto sebastredný humanizmus radikálne odmieta a spochybňuje jednotný a globálny zmysel života človeka ukotvený v jeho vzťahu k transcendentnému Bohu. Postmoderní filozofi (napr. G. Vattimo) odmietajú akýkoľvek transcendentný základ skutočnosti. ( Vattimo, 1991,s.156) Nadväzujúc na filozofiu F. Nietzscheho hovoria, že transcendentný zmysel života v jeho celostnosti nejestvuje. Preferujú len parciálne a situačne podmienené zmysly, ktoré si človek vytvára sám. (Kouba, 2001, s.32.) K závažnosti odmietania zmyslu v postmodernej filozofii sa vyjadril aj sv. Ján Pavol II v encyklike *Fides et ratio* (1998): „Zdá sa, že táto koncepcia tvorí dnes spoločný horizont mnohých filozofií, ktoré sa rozlúčili so zmyslom pre bytie. Myslím na nihilistické zmýšľanie,

---

<sup>2</sup> T. Soják poznamenáva: „Ale na krízu sa dá pozeráť aj ako na šancu, pozitívnu perspektívu alebo možnosť nádeje.“ (Soják, 2015, s. 24)

<sup>3</sup> Problematiku osamelosti z filozofického pohľadu približuje monografia *Problém ľudskej samoty a osamelosti* (2015) od M. Palenčára a M. Duška.

ktoré súčasne odmieta akýkoľvek základ a popiera každú objektívnu pravdu... Myšlienkové prúdy, ktoré sa odvolávali na postmodernizmus, si zasluhujú primeranú pozornosť. Podľa niektorých je totiž čas istôt beznádejne preč, preto by sa človek mal odteraz učiť žiť v horizonte totálnej absencie zmyslu, v znamení provizória a pominuteľnosti.“ (Ján Pavol II, 1998, s. 120 - 121) Odmietanie celostného zmyslu života spôsobuje zväčšovanie úzkosti, strachu, depresie, ale aj rozklad osobnej identity jednotlivca.

Ďalšou antropologickou deformáciou súčasnosti je racionalizmus. „Takáto tendencia sa spája so sklonom veriť, že pokrok možno dosiahnuť aplikáciou racionalizačných programov uskutočňovaných v rámci reformy zameraných na človeka a ľudskú spoločnosť ... Zámerom racionalizmu je zároveň vytvárať dojem, že zdedená viera a múdrosť sú menej hodnotné a spoľahlivé ...“ (Fforde, 2010,s.59) Je zreteľné, že mnohé výdobytky rozumu, veda a technika, slúžia k zotročovaniu človeka a devastácii prírodného a životného prostredia. Chladná a sterilná racionalita viedla a vedie človeka do záhuby. Stačí sa obzrieť na celé dvadsiate storočie, pre ktoré je charakteristické to, že bolo predovšetkým storočím úzkosti, vytvárajúcim z nás osamelých tvorov. Postmoderna je dobou rozporov, preto v nej ľahko koexistuje spomínaný príklon človeka k vyprázdnenému racionalizmu a zároveň sme svedkami masívneho vpádu iracionálna do našich životov v podobe enormného rozmachu ezoteriky a pohodlnej novej spirituality (akú reprezentuje napr. hnutie New Age).

Významnou antropologickou deformáciou je i ekonomizmus. Podľa tohto pohľadu na človeka je naším hlavným zmyslom života získavanie ekonomických zdrojov a dosahovanie zisku. Ch. Taylor túto tendenciu súčasného človeka vníma úzko prepojenú s tzv. inštrumentálnou racionalitou, ktorú považuje za významný neautentický fenomén. (Taylor, 2001,s.12) Ekonomizmus predstavuje istú formu optiky, cez ktorú nahliadame na štrukturovanie našej každodennej reality. V tomto nahliadnutí je zahrnuté obmedzujúce určenie nášho konania, s dôrazom na výhradne utilitaristický aspekt, v ktorom vzniká prostredie vhodné na sfunkcionalizovanie človeka v rámci daných spoločenských vzťahov. V konečnom dôsledku dochádza k podprahovej, ale systematicky uskutočňovanej depersonalizácii a odcudzeniu, s ktorými sme ako so závažnými negatívnymi javmi denno-denne konfrontovaní v našej bežnej skúsenosti. Prostredníctvom akcentácie ekonomizmu sa z človeka stáva štatistická jednotka naprogramovaná jednostranne na výkonnosť a pracovný úspech. Preferovanie ekonomizmu v sebe implikuje silné, ba až radikálne individualistické tendencie, ktoré z bežného človeka robia maximálne vyčerpaného a osamelého tvora bez vlastnej tváre a identity. Antropologická deformácia ekonomizmu človeka je v službách negatívnej existenciálnej modalitý mať.

M. Fforde vo svojej knihe *Desocializácia. Kriza postmodernity* (2010) hovorí ešte o ďalších reduktívnych antropologických koncepciách. Spomína rightizmus (podľa anglického rights, práva), ktorý nedáva prirodzené práva do vzťahu s Božími zákonmi a človek je ponímaný ako taký, ktorý nemá dušu. Ďalší reduktívny pohľad na človeka predstavuje powerizmus (podľa anglického power, moc), ten vychádza z viery, že človek je prejavom pudenia získať moc a spoločnosť treba chápať ako miesto, kde ľudia bojujú o nadvládu a kontrolu, postavenie a pozíciu, bohatstvo a vplyv.

Ďalšiu (zjavne problematickú) v súčasnosti preferovanú antropologickú koncepciu predstavuje sociologizmus, ktorý vníma človeka ako produkt v hre spoločenských síl. (Frankl, 2007, s.13) V tejto koncepcii sa preceňuje sociálna podmienenosť, ale aj úloha samotnej spoločnosti vo vzťahu k jednotlivcovi. Tým, že v sociologizme sa akcentujú sociálne determinácie, zvýznamňujú sa fatalistické tendencie človeka, ktoré ho tiež môžu uvrhovať do pasívneho rozpoloženia a môžu mu hatiť cestu pri objavovaní a realizovaní jeho jedinečného autentického zmyslu života. Človek môže rezignovať a zložiť zbrane voči nepriazni sociálnych okolností a uzatvoriť sa do žalára osamelosti pred svetom, ktorý ho sklamal.

Ak sociologizmus oslabuje úlohu ducha pre život človeka, potom ďalšia problematická antropologická koncepcia – fyziologizmus - ho úplne popiera. M. Fforde o tom píše : „ Fyziologizmus je učenie, ktoré spočíva v presvedčení, že podstata človeka je jeho materiálna konštitúcia. Toto stanovisko postuluje, že jeho osobnosť, vnímanie, pocity a dokonca i idey o tom čo je dobré a zlé, sa v rozhodujúcej miere odvodzujú z jeho fyzikálnej stavby, osobitne od štruktúr, kompozície a činnosti mozgu.“ (Fforde,2010,s.81) Ak sa na človeka pozeráme cez prizmu tvrdého fyziologizmu a vnímame ho ako súbor biochemicko-fyzikálnych síl a elementov, popiera sa tým aj existencia jeho duše, ktorá je v ontologickom zmysle princípom jeho osobnej identity.<sup>4</sup> Nasleduje animalizmus, ktorý vychádza z domnienky, že na človeka treba hľadieť ako na súčasť kráľovstva zvierat a pochopiť ho ako výsledok procesu biologickej evolúcie. S nim úzko súvisí sexualizmus, ktorý tvrdí, že hlavným zmyslom a cieľom je udržať rod, aby zachoval druh.

Podobne ako fyziologizmus aj psychologizmus je podľa nás koncepciou, ktorá explicitne popiera spirituálnu dimenziu človeka. V. E. Frankl to vyjadruje takto: „ Ale aj

---

<sup>4</sup> D. Peroutka rozlišuje chápanie ľudskej mysle vo filozofii mysle od pojmu duša ako ho traktuje sv. Tomáš Akvinský. Z pohľadu filozofie mysle je oblasť mysle sférou vnútorného, privátneho, pozorovateľného výhradne zvnútra, totiž subjektom samým. Druhé osoby môžu myseľ poznávať len prostredníctvom toho, že poznávajú telesne vyjadrené životné prejavy danej osoby. Oblasť tela je sférou toho, čo je (principiálne) priamo pozorovateľné zvonku, t.j. druhými osobami. Sv. Tomáš Akvinský chápe dušu ako primárny princíp života. (Peroutka, 2012, s. 14 -15)

psychologizmus chápe človeka ako aparát. Aj psychologická psychológia predsa hovorí o psychických mechanizmoch. Pokiaľ však vidíme iba automatizmus psychického aparátu, nemôžeme vidieť autonómiu duchovnej existencie.“ ( Frankl, 2007,s.13) Z tohto psychologického pohľadu sa človek javí ako taký, ktorého úplne determinujú slepé pudy a temné inštinkty jeho nevedomej existencie.

S psychologickou a fyziologickou deformáciou úzko koreluje ďalšia dnes preferovaná antropologická koncepcia, a to je feelingizmus. M. Fforde ju charakterizuje takto: „ Feelingizmus v podstate tvrdí, že práve pocitový systém človeka ( chápaný vo veľmi širokom zmysle slova) reálne dáva život tomu, čím človek je a čo robí.“ ( Fforde, 2010, s. 84) Súčasná spoločnosť akcentuje konzum, dráždenie a vzrušenie, svet agresívnych obrazov, áut, jedla, dojmov a snenia. Toto všetko sa spája s úzko s našimi vnútorným svetom citov a prevažujúcich pocitov, v ktorom vytvára depersonalizáciu života jednotlivca.

Vyššie uvedené problematcké, ba celkom zjavne vnútorne nekoherentné a rozporné antropologické koncepcie, ktoré sú v súčasnom myslení vedeckom i filozofickom preferované, nie sú schopné vnímať človeka ako mnohotvárnú jednotu jeho telesno-psychologicko-sociálno-spirituálnej štrukturovanosti. Tieto paradigmatické a dnes populárne výklady človeka sú schopné vnímať a akcentovať len jednu zložku našej bohatej personálnej existencie, ostatné buď marginalizujú alebo priamo popierajú. Tým podstatne deformujú obraz osoby v jej celostnosti. Je našim presvedčením, že tieto (vo svojej postate výrazne problematcké) antropologické koncepcie akoby z pozadia determinovali a negatívne podmieňovali životy konkrétnych jednotlivcov v tom, že vytvárajú teoretické predpoklady na deformujúcu interpretáciu osoby. Uvedené pohľady na človeka sú konkrétne inkorporované do celosvetových i národných politických programov, do noriem sociálno - ekonomických inštitúcií a sú zapracovávané do právnych kódexov a rôznych deklarácií a zákonov.

Uvedené problematcké porozumenie našej personálnej existencii, presadzované v celku nášho kultúrno- sociálneho prostredia, systematicky vytvára predpoklady pre rozvoj výrazne neautentických fenoménov, ako je masová afinita človeka na rôzne druhy pseudozmyslupností, napr. moc, kariéra, rozkoš, peniaze, sláva, úspech, kult tela a konzumizmus, ktoré majú v našej kultúre až výrazne idolatrický charakter. Tieto neautentické a rozporné fenomény, navyše výrazne podporované mediálnou prezentáciou a v kooperácii s rozšíreným relativizmom náboženským, ontologickým, epistemologickým a eticko-morálnym, vedú k totálnemu nihilizmu a extrémnemu egoistickému individualizmu. Na tento závažný fakt poukazuje aj G. Lipovetsky. ( Lipovetsky,2003,s.15) Tieto masovo propagované a zároveň nekriticky preferované javy z nás robia atomizované individuá, do

seba samých hermeticky uzatvorené a izolované monády bez okien. Rozšírená kultúra smrti z jednotlivcov vytvára masu osamelých srdc. Egoistický individualizmus vedie k enormnému rozmachu takých fenoménov, ako je desocializácia a anomický stav spoločnosti. Radikálna forma individualizmu, ktorá je dnes prevažujúcim fenoménom, vyúsťuje do extrémnej podoby autonómnosti a fragmentarizácie spoločnosti. V súčasnej kultúre sme svedkami úmyselného vyhľadávania anonymnej komunikácie, denno-denne sme konfrontovaní s osamelosťou a izoláciou v prostredí veľkých miest, ba tento fenomén sa rozširuje i do menších miest a na vidiek. Sme svedkami masívneho rozpadu rodinných a manželských vzťahov. Rapídne narastá počet nezáväzných partnerstiev. Patologické fenomény, typické pre súčasnú postmodernú a rozpornú kultúru, majú moc uvrhovať konkrétneho jednotlivca do temného a chladného žalára jeho osamelosti, podstatne prispievajú k rozvoju ťaživých depresívnych, úzkostných a strachujúcich rozpoložení jeho individuálnej existencie. Človeku sa musí čoraz viac život ukazovať ako nezmyselný, preto sa utápa v celej palete závislostí. Našu permissívnu postmodernu môžeme nazvať i érou, pre ktorú je charakteristický život pod vplyvom diktatúry relativizmu ako o tom hovoril pápež Benedikt XVI., globalizácia ľahostajnosti človeka k človeku ako o tom často hovorí súčasný pápež František a nakoniec žijeme v kontexte diktatúry hluku ako sa o tom zmieňuje kardinál Sarah. Uvedené deformácie pôsobia rozkladne vzhľadom na našu osobnú identitu i na objavovanie a realizovanie autentickej zmysluplnosti života.

### **3.Pojem zmyslu života**

Teraz budeme hľadať odpoveď na otázku, čo je zmysel života a akú funkciu zohráva vzhľadom k ľudskej osobe. Pojem zmyslu života zahŕňa hierarchiu čiastkových zmysluplností, ale zároveň podstatne poukazuje k svojej bytostnej celostnosti, ktorá mu je vzhľadom k problému existencie človeka vo svete inherentná. Rozmer celostnosti je najfundamentálnejším rozmerom, ku ktorému pojem zmyslu života odkazuje, na rozdiel od niečoho, čo môžeme považovať v jednotlivostiach za zmysluplné – myšlienky, slová, veci, činnosti, situácie, jednotlivé ciele, hodnoty a dôvody, ktoré vo svojom živote dosahujeme.

Pojem zmyslu života môžeme jasnejšie vymedziť pojmami cieľa, hodnoty, dôvodu a horizontu. E. Coreth upozorňuje na neodmysliteľnú spätosť zmyslu života s pojmom *cieľa*. (Coreth, 2008, s. 410) Zmysel života vymedzený ako cieľ dáva odpoveď na otázku, kam sa uberáme, čo nás priťahuje, po čom túžime, aké prostriedky sú relevantné pre jeho dosiahnutie.

Takto chápaný cieľ sa dotýka celku nášho života, transcendujúc parciálne ciele každodenného života. E. Coreth v chápaní prepojenosti cieľa so zmyslom života poukazuje na celostné zameranie a završenie našej existencie v perspektívach budúcnosti. To odkazuje k problému časovosti človeka a k fenoménu nádeje.

Zmysel života chápaný ako cieľ úzko súvisí s pojmom hodnoty. Aj *Stanfordova encyklopédia filozofie* pri hesle „zmysel života“ upozorňuje na tento vzťah: „Veľká väčšina z tých, ktorí píšú o zmysle života, hovorí o ťažisku v pozitívnej konečnej hodnote, ktorá sa môže ukázať v individuálnom živote.“ (Metz,2013) Sú to predovšetkým jednotlivé hodnoty, ktoré motivujú konanie človeka vo svete. Človek musí medzi nimi voliť, preferovať jednu a odmietnuť iné, pretože inak nemôže konať. Hodnoty sa vzťahujú nielen k individuálnemu životu človeka, ale aj k celému sociálno-kultúrnemu kontextu. Oprávnené sa možno domnievať, že o zmysle života sa nedá uvažovať bez prepojenosti na hierarchiu hodnôt. Je preto podstatné, že uskutočňované parciálne hodnoty sa primárne vzťahujú k *totálnej hodnote*, z ktorej získavajú svoju platnosť. Zmysel života možno pokladať za najvyššiu možnú hodnotu v živote človeka vôbec. S tým úzko súvisí to, o čom píše Ch. Taylor: „Zmysel života je univerzálna hodnota, ktorá predstavuje najvyššie dobro pre náš život v jeho celku.“ (Taylor, 2007, s. 11)

Zmysel života chápaný ako cieľ a hodnota úzko súvisí i s pojmom dôvodu. Na to poukazuje i J. Schmidt: „Všeobecná tendencia skúsenosti zmyslu... je odpoveďou na definitívnu otázku dôvodu. To znamená, že keď volíme zmysel, ide zároveň o rozhodnutie v prospech definitívneho základu celého života, definitívneho zdôvodnenia.“ (Schmidt, 2008, s. 275) *Dôvod* v súvislosti so zmyslom života poukazuje tiež k jeho celostnosti. Nejde primárne o parciálne dôvody konania vo svete, ale tento dôvod sa týka definitívneho zdôvodnenia celej našej existencie vo svete a jej zmyslu vôbec.

Zmysel života podstatne súvisí s ďalším pojmom, ku ktorému odkazuje, a to je *horizont*. E. Coreth hovorí: „Celkový horizont zmyslu už nemôže byť konštituovaný jednotlivým zmyslovým obsahom vo vnútri tohto horizontu, ale s niečím, čo tento horizont zásadne prekračuje.“ (Coreth, 1993, s.185) Pojem horizont odkazuje k bytostnej *transcendencii* zmyslu života. Perspektíva horizontu umožňuje parciálne objavené zmysly života (činnosti, medziľudské vzťahy, myslenie, ktoré tvoria mozaiku života), získané vlastnou angažovanosťou, začleniť do kontextu univerzálneho jednotiacieho horizontu. Jednotlivé súčasti života človeka primárne odkazujú k celku jeho zmyslu a celok dáva zasa spätne zmysel parciálnym životom, z ktorých sa skladá. Pojem horizontu primárne transcendentného charakteru otvára často netušené potenciality zmyslu života. Horizont

zmyslu života je otvorený až do momentu smrti, a akoby až dovedy čakal na svoje naplnenie. Zmysel života tak môžeme vymedziť v jeho totalite prostredníctvom jeho chápania ako horizontu a celostného *kontextu* našej existencie vo svete.

Pojmy, ktorými sme prvotne uchopili a zároveň vymedzili zmysel života, spolu úzko vnútorne korešponujú. Zmysel života ponímaný ako celostný cieľ našej existencie vo svete je podstatne previazaný a úzko koreluje s celou škálou a hierarchiou čiastkových cieľov, o dosiahnutie ktorých sa v živote snažíme zmysluplnou, účelnou a funkčnou činnosťou. Parciálne ciele v ich podstatnej hierarchickosti môžeme subsumovať pod najvyšší možný cieľ a zmysel nášho života. Zároveň vidíme, že hierarchia našich čiastkových cieľov je akoby zo svojho bytostného pozadia determinovaná uskutočňovaním jednotlivých hodnôt videných v ich hierarchickosti. Ukazuje sa, že zmysel života je hierarchicky najvyššou možnou hodnotou, ktorá dáva platnosť našej existencii v celku, bytostne sa vzťahujú na ňu jednotlivé uskutočňované hodnoty a v celostnom rozmere zdôvodňuje našu existenciu vo svete. Je zreteľná zásadná jednota medzi vymedzením zmyslu života ako posledného cieľa, najvyššej hodnoty, najhlbším dôvodom našej existencie vo svete a jeho chápaním ako otvoreného horizontu, ktorý človeka odkazuje k bytostnej transcencii. Spoločným menovateľom, ku ktorému sa pojmy cieľa, hodnoty, dôvodu a horizontu vzhľadom k zmyslu života vzťahujú, je transcencia a jednota, ku ktorej odkazujú.<sup>5</sup>

Zmysel života však poukazuje i na vzťah k exteriorite, ktorou je kontext nášho sveta. V ňom ho môžeme objavovať, lebo je v ňom objektívne prítomný. „ Na jednej strane objektívny svet má zmysel a vlastnú hodnotu, ktorú je nutné objavovať. Na druhej strane je potrebný subjekt, ktorý sa bude svetom zaoberať spôsobom dávajúcim a prepožičiavajúcim jednotlivým veciam hodnotu.“(Raban, 2008, s.148) Je preto potrebné vnímať jednotu objavovania zmyslu v objektívnom svete a jeho realizáciu konkrétnym subjektom. Človek môže objavovať a realizovať zmysel vo svete, ale nemôže ho vytvoriť, pretože je obsiahnutý v Bohom stvorenom súcne. Výstižne sa tom zmieňuje aj J. Ratzinger: „ Kresťanský veriť znamená chápať našu existenciu ako odpoveď na Slovo, na Logos, ktorý nesie a drží všetky veci. Naša odpoveď znamená vyjadrenie súhlasu s tým, že zmysel, ktorý sme my nevytvorili, ale môžeme ho iba prijať, je nám už darovaný , takže nám stačí len prijať ho a odovzdať sa mu.“ (Ratzinger – Benedikt XVI. 2007, s. 55)

---

<sup>5</sup> T. Metz podrobne rozoberá supranaturalistické a naturalistické koncepcie zmyslu života. (Metz, 2013, s. 113)



#### 4. Boh ako prameň zmyslu života

Pre ďalšie smerovanie našich úvah je podstatný tento metafyzický horizont, lebo podľa toho, ako sa chápe samotný metafyzický základ skutočnosti, odvíja sa od neho i teória poznania, porozumenie človeku, etike a sociálno-politickej oblasti. Coreth výstižne hovorí: „Všetky konečné veci sa esenciálne vzťahujú k Bohu, k „bytiu samotnému“, absolútnej plnosti celého skutočného bytia. On je čistým praobrazom všetkého súcna. Preto ak existuje konečné súcno, je jeho prvou príčinou a tým i posledným cieľom. Iba v ňom môže človek nájsť zmysel svojej vlastnej existencie.“ (Coreth, 2000, s. 180)

Poznávanie Boha má analogickú povahu.<sup>6</sup> K Bohu sa vzťahujeme prostredníctvom viery a rozumu v ich podstatnej jednote.<sup>7</sup> Pápež František v encyklike *Lumen Fidei* poznamenáva: „Stretnutie evanjeliového posolstva s filozofickým myslením antického sveta sa stalo rozhodujúcim krokom, aby sa evanjelium dostalo ku všetkým národom a vytvorilo plodnú spoluprácu viery a rozumu, ktorá sa rozvíjala v priebehu storočí až do našich čias.“ (František, 2013, s.36) Pre hlbšie a živé metafyzické chápanie Boha je pre nás podstatné to, čo píše sv. Augustín v diele *O Trojici*: „V Bohu nieto žiadnych akcidentov, ale iba substancia a relácia (vzťah).“ (Augustín, 2017, De Trin. V, 5,6) Zároveň je pre metafyzické chápanie Boha dôležité to, čo píše sv. Tomáš Akvinský v diele *O bytí a bytnosti*: „... v Bohu je bytnosť jeho samotné existovanie. Teda to existovanie, ktorým je Boh, existuje tak, že nie je už možné k nemu nič dodať. Teda svojou vlastnou čistotou je odlišným existovaním od každého iného existovania.“ (Akvinský, 2009, s. 159) Z biblického pohľadu Boh zjavuje svoju podstatu Mojžišovi v príbehu o horiacom kríku, keď mu zjavuje svoje meno: „Ja som, ktorý som!“ (Ex 3,14) Tento Boh sa viditeľne zjavil v osobe Spasiteľa a Vykupiteľa Ježiša Krista, ktorý je pravý Boh a pravý človek ako to dosvedčuje aj Jánovo evanjelium: „Keď vyzdvihnete Syna človeka, poznáte, že Ja Som a nič nerobím sám od seba, ale hovorím tak, ako ma naučil Otec.“ (Jn 8,28) V tomto biblicky vyjadrenom „Ja Som“ kresťanská tradícia vždy videla i metafyzický obraz toho, že v Bohu splýva esencia s jeho existenciou. V ohni horiaceho kríka možno vidieť metafyzický obraz Boha chápaného ako Čistý Akt (actus purus, ipsum esse per se subsistens), z ktorého pramení a zapaluje sa bytie celého stvoreného sveta. (Akvinský,

---

<sup>6</sup> Bližšie o analogickom poznávaní Boha pojednávajú nasledovné monografie: P. Dvořák *Tomáš a Kajetán o analogii jmen* (2007), P. Dvořák(eds) *Analogie ve filosofii a teologii* (2007) a E. Przywara *Analogia entis* (2007).

<sup>7</sup> Detailne sa apriórnymi a aposteriórnymi dôkazmi Božej existencie zaoberajú monografie: L. Rojka *Kto je Boh a či vôbec jestvuje: Úvod do filozofickej teológie*. (2010), L. Rojka *Stvorenie vesmíru z ničoho. Quentin Smith proti Williamovi Craigovi*. (2012) a J. Kekelák *Cesta k poznávaniu existencie Boha po stopách Tomáša Akvinského* (2000) O problematike onto – teológie pojednáva monografia P. Labudu *Onto – teológia: Plotinos verzus Heidegger* (2007).

2017, STh. I,q.13,a.11) Boh stvoril svet z ničoho, udržiava ho v bytí a zároveň spolupracuje so svojim stvorením. Trojjediný Boh je naším Stvoriteľom, Vykupiteľom a Posvätitelom. Najvnútornejšou podstatou Boha je perichoretická - všetko prenikajúca láska medzi Otcom, Synom a Duchom Svätým, ktorá sa daruje stvoreniu a človeku. To potvrdzuje aj sv. Ján vo svojom *Prvom Liste*: „Boh je láska.“ (1 Jn 4, 8)

Pravé autentické kresťanské chápanie Tajomstva Boha ho približuje ako Trojjediného, ako plnosť bytia a lásky, ktorý je jeden vo svojej podstate a zároveň v troch osobách Otca, Syna a Ducha Svätého. Krásne a výstižne o tom píše J. Ratzinger-Benedikt XVI: „Nielen jednota je božská, aj mnohosť je niečím pôvodným a svoj vnútorný základ má v samotnom Bohu.... Boh stojí nad singulárom i plurálom. On oboje presahuje.“ ( Ratzinger- Benedikt XVI, 2007, s.140) Ďalej tento veľký mysliteľ píše: „... Boh nie je iba Logos, ale aj Dialogos, nielen myšlienka a zmysel, ale rozhovor, slovo vo vzájomnosti hovoriacich.... Teraz je jasné, že povedľa substancie, stojí dialóg, *relatio*, ako rovnako pôvodná forma bytia... To opäť znamená, že „tri osoby“, ktoré sú v Bohu sú vo svojom vzájomnom vnútornom príklone ku sebe skutočnosťou pozostávajúcou zo slova a lásky.“ (Ratzinger- Benedikt XVI, 2007, s.143) Zjavené Božie meno *Ja Som* v sebe neobsahuje len metafyzickú hodnotu, ale zároveň v sebe zahŕňa i silný existenciálny význam, keď podľa súčasných biblických výskumov je možné interpretovať ho v budúcom čase, ktorý naznačuje láskyplné dialogické sklonenie sa Boha k svojmu ľudu, ako píše A. Mannaranche: „Mojžišov Boh nehovorí iba Sum, ale skôr Adsum, čo je možné vnímať ako: prídem, aby som vás vyslobodil, pretože som videl vašu úbohosť. Slovná forma naznačuje prítomnosť, ktorá trvá, a preto je vcelku správne preložiť ju budúcim časom. Božie meno je uchopené vo vzťahu, vyjadruje určitú zraniteľnosť a Božie súcítenie. Vyjadruje pomoc: som prítomný! Toto meno je ľudom poskytnuté na prvom mieste ako prostriedok modlitby a pre to, aby zaznelo pred faraónom. Ontológia je neoddeliteľná od ekonómie.“ (podľa Pospíšil, 2007, s. 138-139)

Chápanie tajomstva Boha, ako sme už naznačili, zahŕňa v sebe rovinu personálnu, existenciálnu, substanciálnu a zároveň relacionalnú – vzťahovú a dialogickú. Zároveň tieto výpovede majú analogický charakter rešpektujúci transcenciu Boha. Priblíženie k Bohu sa zakladá na hermeneutike continuity medzi biblickým a metafyzickým chápaním Boha a jeho vzťahu k stvoreniu.<sup>8</sup> Možno povedať, že celostné porozumenie tajomstvu bytia Boha môže prispieť ku koherentnejšiemu spôsobu objavovania a realizovania zmyslu v našom

---

<sup>8</sup> Tento názor potvrdzuje aj E. Gilson: „Prečo by sme sa nemali držať pravdy, a to celej? Niečo takéto je predsa možné. Dokážu to však len tí, ktorí si uvedomujú, že Ten, ktorý je Bohom filozofov, je TEN, KTORÝ JE, Bohom Abraháma, Izáka a Jakuba.“(Gilson, 1994, s. 76)

živote.<sup>9</sup> K Bohu ako k prameňu zmyslu nášho života sa vzťahujeme prostredníctvom viery, nádeje a lásky.

## 5. Osoba ako „bytie vo vzťahu“

Existenciálny tomista W. N. Clarke sa vo svojej knihe *Osoba a bytí* (2007) podujal tvorivým spôsobom domyslieť načrtnuté intuície sv. Tomáša Akvinského. Americký personalistický tomista W. N. Clarke svoju analýzu opiera o chápanie Aktu bytia, ktoré pochádza od Tomáša Akvinského. T. Akvinský tento dynamizmus aktu bytia v diele *Suma proti pohanom* vyjadruje takto: „Tým, že niečo existuje v akte, je to i činné.“ (Akvinský, 2017, ScG, I,43) Na inom mieste tvrdí: „Činná moc nasleduje súcno v akte. Všetko totiž koná na základe toho, že je v akte.“ (Akvinský, 2017, ScG, II, 7) V 20. storočí to bol E. Gilson, ktorému sa podarilo pregnantne akcentovať existenciálny a zároveň dynamický charakter aktu bytia v diele sv. Tomáša Akvinského. „Rozhodne nie: byť, potom pôsobiť, ale: byť znamená byť činný.“ (Gilson, 1997, s. 212) Podobne sa vyjadruje aj Clarke: „Slovom existenciálne bytie je samo v sebe dynamické, nie statické.“ (Clarke, 2001, s. 32) Podľa Clarka samotná povaha každého reálneho súcna má dva neoddeliteľné a vzájomne doplňujúce sa póly: substanciálny a relacionálny. Substanciálna časť je zodpovedná za zachovanie identity reálneho súcna. „Schopnosť existovať v sebe – samom a nie ako súčasť iného súcna (čo je klasická definícia substancie) je povedané s Bernardom Lonerganom jednota – identita – celok, jednota – celok so všetkými časťami a identická v čase.“ (Clarke, 2007, s. 23) Komplementárny k substanciálnemu pólu každého reálneho súcna je jeho vzťahový – relacionálny pól, ktorý je zodpovedný za komunikáciu s druhými odlišnými súcni. Z uvedeného potom následne vyplýva: „Byť znamená byť substanciou vo vzťahu.“ (Clarke, 2007, s. 24) Možno povedať, že to, čo platí o každom reálnom súcne, sa dá aplikovať i na samotné chápanie ľudskej osoby.

---

<sup>9</sup> Často je voči dobrotivosti Boha vznášaný argument tzv. zarmúteného ateizmu zo vzdoru voči zlu vo svete. Sám Ježiš Kristus mal rád mýtnikov, hriešnikov a neviestky - o tom svedčia všetky evanjeliá. Kristus a jeho nasledovníci sa nebáli zápasit' s biedou a utrpením marginalizovaných a utláčaných ľudí nášho sveta. V ranách a utrpení nášho sveta sa tajomne dotýkame Kristových rán v jeho rôznych podobách bez ohľadu na to, či sme veriaci alebo neveriaci. Veľmi pekne o tom píše T. Halík: „Ježiš tým, že vzkriesil Tomášovu vieru dotykom rán, chcel mu povedať: tam, kde sa dotkneš ľudského utrpenia, - a možno len tam! – spoznáš, že ja som živý, že „ja som to“. Stretneš ma všade tam, kde ľudia trpia. Ak nemôže niekto nájsť Krista v tradičnom prostredí ponúkanom cirkvami, má ešte vždy otvorenú túto možnosť: stretnúť sa s ním v otvorených ranách nášho sveta.“ (Halík, 2008, s.22) Podrobnú argumentáciu ohľadom prítomnosti zla a utrpenia vo svete z pohľadu analytickej filozofie náboženstva možno nájsť v monografii M. Spišiakovkej *Zlo v Božom stvorení* (2012), riešenie zla z tomistického pohľadu podáva kniha Ch. Journeta *Zlo* (1998).

Fenomén osoby dáva odpoveď na otázku Kto som? Ľudská prirodzenosť nám dáva odpoveď na otázku Čo som? Ľudská prirodzenosť (telesnosť a duchovnosť) sa konkrétne realizuje v jednote osoby. „Osoba je realizácia ľudskej prirodzenosti.“ (Clarke, 2007, s.49) Clarke nadväzuje na sv. Tomáša Akvinského ponúka definíciu osoby: „Osoba je súcno aktuálne existujúce (t.j. so svojím aktom bytia), odlišné od všetkého ostatného, ktoré má rozumovú prirodzenosť, takže si je vedomé seba samého a je zodpovedným zdrojom svojich činností.“(Clarke, 2007, s.37) Prvá časť tejto definície osoby implikuje fundamentálnu metafyzickú štruktúru osoby. Druhá časť odkazuje k prejavu tejto ontologickej konštitúcie v poriadku činnosti a nachádza svoj výraz v etike.

Ľudskú prirodzenosť (vychádzajúc z tomizmu) chápeme ako jednotu duchovnej duše, ktorá je subsistentná a zároveň je substanciálnou formou tela – *anima forma corporis*. Sv. Tomáš Akvinský o tom píše: „Je zjavné, že to, čím žije telo, je duša... Duša je totiž to, prostredníctvom čoho má ľudské telo svoje aktuálne bytie... Ľudská duša je formou tela.“ (Akvinský, 2009, s.23) Duchovná duša a hmota – telo nie sú v človeku ako dve spojené prirodzenosti, ale ich spojenie vytvára jediné ľudskú prirodzenosť. (KKC, 1999, s.98) E. Coreth potvrdzuje: „Duchovná duša má funkciu životného princípu a spolu s telom tvorí substanciálnu jednotu, totiž jednotu jedného a celého človeka.“ (Coreth, 1993, s.136) Ľudská prirodzenosť v sebe zahŕňa spirituálnu dimenziu vďaka duchovnej duši a obsahuje aj materiálnu zložku – telo, v ich podstatnej jednote. „Spojenie duše a tela nie je žiadnym trestom duše, ale pozitívnou väzbou (spojením), ktorou ľudská duša dosiahne úplnú dokonalosť.“(Gilson, 1994, s. 190) Človeka v tomto kontexte možno chápať ako „vteleného ducha“ zapusteného do rôznorodých horizontov jeho prirodzeného sveta. T. Machula ku Clarkovmu pojmu „vtelený duch“ poznamenáva: „Clarke sa v tejto súvislosti domnieva, že táto cesta ku zdroju vlastnej existencie a zmyslu je pre ľudský život natoľko dôležitá, že výraz „vtelený duch“ zasadzuje človeka do širšej perspektívy než je iba materiálny horizont bytia, a tak ľudské bytie vystihuje lepšie ako výraz „živočích rozumový.“ (Machula, 2011, s. 56) Ľudská duša je ontologickým princípom identity osoby, ako tvrdí aj P. Volek: „Individuálna substanciálna forma je jednoduchá, nemateriálna, zabezpečuje jednotu vedomia a je zároveň princípom identity osoby. Je iným označením pre racionálnu dušu v človekovi, ktorá tak predstavuje princíp diachrónej identity ľudskej osoby. Predstavuje postačujúcu podmienku identity ľudskej osoby.“(Volek, 2010, s.109)

Človek má svoj vlastný rozum, prostredníctvom ktorého smeruje k uchopeniu inteligibilného súcna, ktoré je jeho adekvátnym objektom. Prostredníctvom vôle je mu darovaná schopnosť slobodne sa rozhodovať a zároveň i zodpovedne konať. Ľudská vôľa

v súčinnosti s rozumom je nasmerovaná k svojmu konečnému naplneniu v nekonečnom Dobre, ktorým je Boh ako najhlbší prameň zmyslupnosti života. Skrze telesnosť je človek hlboko ponorený do rozmanitých kontextov materiálneho sveta a je povoláný pretvárať a kultivovať ho svojou činnosťou. Človek však presahuje svoj materiálny svet. Vďaka tomu, že je aj bytosťou vzťahovou, je bytostne otvorený pre realizáciu sociálnych vzťahov a sociálnej komunikácie, ktoré sú založené na autentickej láske. Zároveň človek je i bytosťou putujúcou: je pútnikom smerujúcim ku konečnému cieľu vlastného života a jeho bytostného zmyslu. V podstatnej miere je i dejinnou bytosťou: prostredníctvom daru slobody uskutočňuje vlastné dejiny. V dejinách môže človek kreatívnym spôsobom objavovať a realizovať vlastnú zmyslupnosť prostredníctvom každodennej činnosti a tak môže aktívne participovať na utváraní svojho kultúrneho bytia a realizovať kultúrne artefakty umeleckého alebo technického charakteru.

Clarke charakterizuje bytie osoby ako sebvlastníctvo, sebazdieľanie a sebatranscendenciu. Sebvlastníctvo najskôr chápe ako vedomie seba samého - týka sa to nášho sebazpoznania a vedomia vlastného „ja“. K prebudeniu vedomia seba samého dochádza u osoby prostredníctvom kontaktu s druhými osobami. Sebauvedomovanie je dlhší proces. U dieťaťa k nemu dochádza cez jeho intímny vzťah s najbližšími. Možno však povedať, že proces sebauvedomovania je celoživotný a niekedy nebýva skúpy ani na rôzne prekvapenia. Duchovné sebazpoznanie osoby má svoje hranice. Preto naše bytostné „ja“ v jeho skutočnej hĺbke zostáva veľkým tajomstvom.

Ďalší spôsob sebvlastníctva prináležiaci personálnej existencii je jej sebaurčenie, ktoré sa dotýka poriadku činnosti a podstatne súvisí so slobodnou vôľou a eticko – morálnou zodpovednosťou za vlastné životné rozhodnutia a skutky. „Ľudská osoba samozrejme nemôže prevziať zodpovednosť za ovládanie celého stvorenia. Môže však svojim ľudsky obmedzeným spôsobom napodobňovať Boha prijatím zodpovednosti za malý kúsok sveta, ktorý jej bol zverený.“ (Clarke, 2007, s. 57-58) Človek nemôže uniknúť voľbe medzi *zlom*, ktoré zmysluplný život prekrýva a radikálne ho zatemňuje, a rozhodnutím orientovať sa na transcendentné potenciality *dobra*, ktoré *otvárajú* nové, často netušené horizonty zmyslupnosti v jej pozitívnom význame. (Cottingham,2003,s.36) Na to, že zmysel života u človeka sa hlbšie naplňuje uskutočňovaním potencialít dobra, poukazuje i J. Grondin. (Grondin, 2006, s.82) V hĺbke našej existencie nás k dobru pobáda svedomie, ktoré vyzýva nie k pasivite, ale k autentickému, angažovanému a zmyslupnému životu v perspektíve slobody a zodpovednosti. Neustále odhodlanie rozhodovať sa, neutralizovať zlo a vyhýbať sa mu (ako niečomu nezmyselnému), a naopak, uskutočňovať dobro (ako niečo bytostne

zmysluplné), vytvára najvyšší možný súlad spôsobu života s vytýčeným zmyslom života. To človeka naplňa, robí ho šťastným a privádza ho k prežívaniu bytostnej radosti. Svedomie bytostne súvisí nielen s autentickosťou života, ale za predpokladu, že si ho patrične kultivujeme, prispieva i ku koherentnému spôsobu objavovania a realizovania zmysluplnosti.

Chápanie osoby v kontexte jej duchovného sebaurčenia podstatne súvisí s naším jedinečným životným príbehom, s celostnou zmysluplnosťou života a našou personálnou identitou. „ Krátko povedané, naša osobná identita je v existenciálnom poriadku činnosti neoddeliteľná od nášho príbehu, ktorý nemôžeme odmietnuť, ale musíme ho interpretovať a integrovať, dať mu úplnejší význam.“ (Clarke, 2007, s. 63) Ide tu o naratívnu identitu osoby, ktorá súvisí s našimi presvedčeniami a preferovanými hodnotami, prostredníctvom ktorých objavujeme a realizujeme parciálnu a celostnú zmysluplnosť života. Podobne uvažuje aj Ch. Taylor, ktorý tvrdí, že človek interpretuje svoj život v naratívnych termínoch. Zmysel vlastného života chápe ako odkrývajúcu sa históriu, ktorá dáva význam minulému, uschopňuje nás pre život v prítomnosti a udáva nám smer do budúcnosti. Človek môže seba samého spoznať vo vlastnej histórii svojho dozretia, úpadku, výhry a porážky. (Taylor, 1989, s.50) Toto naratívne hľadanie nie je svojvoľným ani naivným ľudským hľadaním. Je to hľadanie bytostnej zmysluplnosti života, preto pre osobnú existenciu a jej identitu je existenciálne významným aktom, v ktorom ide o odhalenie celostnej zmysluplnosti života smerom k horizontu absolútneho dobra a konečného cieľa človeka. Do tohto naratívneho hľadania<sup>10</sup> zmysluplnosti a konštituovania osobnej identity sa podstatne zapája náš cnotný život, hľadajúci bazálnu jednotu nášho života. „Preto je osobná identita práve tou identitou, ktorú predpokladá jednota postavy vyžadovaná jednotou príbehu...Práve v hľadaní koncepcie takéhoto dobra, ktoré nám umožní usporiadať dobrá ostatné, takého dobra, ktoré nám umožní prehliť naše porozumenie účelu a obsahu cností, takého dobra, ktoré nám umožní porozumieť úlohe integrity a stálosti v živote, spočíva život, ktorý na počiatku definujeme ako hľadanie dobra.“(MacIntyre, 2004, s. 254-255)

Chápanie osoby cez duchovné sebaopoznanie a sebaurčenie sa týkalo najmä introvertného pólu osoby. Človek, ak chce naplno objavovať a následne realizovať zmysluplnosť, je povolaný uskutočniť ju v bytostnej otvorenosti voči druhým ľuďom. V tomto aspekte sa osoba prejavuje svojou vzťahovosťou v exteriorite sveta najmä vo vzťahu k druhým ľuďom. „Pozitívne tak zisťujem, čo som a kto som, aktívnym a receptívnym rozvíjaním medziosobných vzťahov s inými ľuďmi, ktorí sa ku mne obracajú ako k „Ty“

---

<sup>10</sup> Naratívnu identitu osoby sa v kontexte svojej hermeneutickej koncepcie zaoberá i P. Ricoeur. (Sivák, 2002, s. 571)

v interpersonálnom spoločenskom vzorci „Ja-Ty-My“. (Clarke, 2007, s. 71) Ide o bytostné sebazdieľanie osoby vo vzťahu k druhému človeku, založené na autentickej láske. Je to nesmierne dynamický proces, prostredníctvom ktorého personálne rastieme a existenciálne dozrievame počas celého života. Rozvinutá relationalita osoby smerom k druhým ľuďom na základe lásky nás chráni pred neuhmi našej doby, ktorými sú individualizmus, egoizmus a ľahostajnosť. Človek sa musí lásku naučiť najskôr prijímať, aby ju potom mohol odovzdávať.

Poslednou charakteristikou osoby je jej sebatranscendencia. Človek, ak chce autentickým spôsobom objavovať a realizovať zmysluplný život, nemal byť sústredený len na vlastnú sebarealizáciu, ale skôr by mal rozvíjať skryté potenciality sebatranscendencie – sebaapresahu k iným ľuďom a k Bohu. Takto sa sebaapresahovanie môže komplementárne rozvíjať v horizontálnom smere na základe lásky k druhým ľuďom, a tak rozvíjať interpersonálne vzťahy s blízkymi a blíznymi. Sebaapresah sa môže uskutočňovať i vo vertikálnom smere vo vzťahu k transcendentnej skutočnosti, k Bohu ako absolútnemu bytiu a najvyššiemu dobru nášho života, ktorý je zároveň prameňom zmysluplnosti. Sebatranscendencia človeka má svoj bytostný pravzor v živote, smrti a vzkriesení Ježiša Krista. Tento moment obdivuhodne vystihol J. Ratzinger: „Byť kresťanom znamená prejsť od bytia pre seba k bytiu pre druhých...Podľa toho základné kresťanské rozhodnutie znamená odpútanie sa od sústredenosti na seba a pripojenie sa k existencii Ježiša Krista otvorenej voči celku...Človek tým, že zanechá svoju uzavretosť a uspokojenie so sebou samým, vyjde zo seba, aby v takomto prekřížení svojho ja nasledoval Ukrižovaného a žil pre druhých...Každý je povolaný neprestajne uskutočňovať exodus sebaaprekročovania.“ (Ratzinger-Benedikt XVI., 2007, s.200-201)

„Osoba ako každé iné reálne súcno je živou syntézou substanciality a vzťahovosti, kde vzťahová časť je rovnako dôležitá ako substancialná časť, pretože ja ako substancia môže aktualizovať svoju potencialitu a naplniť tak svoje určenie iba skrze vzťahovosť.“ (Clarke, 2007, s.71) Pre porozumenie integratívnej sily fenoménu zmyslu života je nevyhnutné vnímať človeka nielen ako substancialnu jednotu tela a duchovnej duše (v perspektíve ktorej sa zvyrazňuje sebaovlastníctvo osoby ako vedomie seba, naše sebaurčenie – teda ovládanie poriadku činnosti prostredníctvom rozumu a slobodnej vôle), ale rovnako je významný i rozmer vzťahovosti o otvorenosti osoby voči svetu, čo má nepochybne veľký význam pre nadväzovanie dialogických medziľudských vzťahov a vzťahu k Bohu. Substancialita spolu s relationalitou konštituuju identitu osoby. Osoba človeka je preto charakterizovaná nielen svojou individualitou, interioritou a subjektivitou, ale komplementárne k tomu

i relationalitou, otvorenosťou k exteriorite sveta, socialitou a bytostnou transcendenciou smerom k osobnému Bohu.

Globálne chápaný zmysel života (identifikovaný s osobným Bohom) vzhľadom k osobe spĺňa integrujúcu úlohu. Fenomén zmyslu života osobu integruje komplexne v štyroch rovinách: a.) zjednocuje ju v samotnom základe jej telesno – psychicko – sociálne – spirituálnej štrukturovanosti, b.) je schopný integrovať duchovné poznávanie spoločne s vôľovým chcením a konaním človeka, c.) vytvára koherenciu medzi súkromnou sférou (svetom našich interpretácií a presvedčení) a verejnou sférou života, d.) integrujúca sila zmyslu života sa zásadne prejavuje i v aspekte finálne chápaného času, v perspektíve ktorého všetky relevantné okamihy, situácie, činy a udalosti života sa bytostne vzťahujú k svojmu konečnému cieľu.<sup>11</sup> Zmysel života nielen celostne zjednocuje personálnu existenciu, ale táto integrujúca sila je zvýraznená i tým, že komplexne reguluje etické konanie vo svete. Prostredníctvom svedomia zmysel života pomáha vyhýbať sa zlu a pobáda ku konaniu dobra. Zmysel života ako duchovné centrum personálnej existencie zjednocuje jednotlivé skúsenosti nášho života. V tomto význame a zároveň v perspektíve jeho objavovania a realizovania je zdrojom bytostnej radosti a zdravého optimizmu a posilňuje aj našu osobnú identitu. Výstižne to vyjadruje i W. Norris Clarke: „Na najhlbšej úrovni bytia a identity musí byť koniec koncov osoba definovaná v termínoch svojho trvalého vzťahu k Bohu, zdroju všetkého bytia, lebo je ako posledné dielo stvorenia jeho obrazom. Porozumieť na tejto najhlbšej úrovni tomu, kto som, je možné iba pomocou vzťahových termínov: som obraz Boží, privedený do bytia láskou a povolaný k premene a konečnému zjednoteniu so svojim Pôvodcom...osvietiť a prejasniť ma môže na najhlbšej rovine môjho bytia a zmyslu iba najžiarivejšie Svetlo.“(Clarke, 2007, s. 74)

### **Záver**

Reduktívne antropologické koncepcie deformujú obraz osobnej identity a zmyslu života v postmodernej dobe, preto ich detailnú analýzu pokladáme za nevyhnutnú. V príspevku sme ich v hlavných tézach len načrtli. Detailnejšie sme priblížili zmysel života vo vzťahu k osobnej identite a chápanie Boha ako prameňa zmyslupnosti života. Zmysel života sme reflektovali cez pojmy cieľ, hodnota, najvyššie dobro, dôvod, horizont, v ktorých sa môže ukázať jeho celostnosť, pretože smerujú z rôznych uhlov pohľadu k jednote, ktorú zmysel života predstavuje. Jednotlivé zmyslupnosti každodenného života bez vzťahu

---

<sup>11</sup> K integrácii osoby zmyslom života autor dospel v diskusii s M. Ferjancom, za čo touto formou ďakuje. Uvedená integratívna funkcia zmyslu života je i v súlade s psychologickou koncepciou E. Weisskopf – Joelsonovej. (Weisskopf – Joelsonová, 1968, s. 361)



k zmyslu života ako totality by mohli ostať izolované a slepé. Naopak, zmysel života ako celostnosť bez realizácie v jednotlivých zmyslupnostiach by zostal prázdny, abstraktný a sterilný. Zmysel života ako fundamentálna jednota všetky parciality presahuje a zároveň sa do nich tajomným spôsobom vteľuje. Analýza pojmu zmyslu života smeruje k tomu, že tento fenomén má vzhľadom k osobe človeka primárne integratívnu úlohu. Zároveň je evidentná jednota medzi objavovaním zmyslu života v kontexte sveta, jeho prijatím ako daru a hlbokého tajomstva od Boha a jeho realizáciu konkrétnym človekom v každodenných povinnostiach, úlohách, vzťahoch, udalostiach a situáciách.

Originalita prístupu W. Norrisa Clarka tkvie v jeho substanciálno-relacionálnom chápaní Boha, bytia a identity osoby. Podarilo sa mu do jednej koncepcie komplementárne sklbiť zdanlivo nespojiteľné filozofické tradície, filozoficko-teologickú koncepciu sv. Tomáša Akvinského s modernými fenomenologickými analýzami Boha a osoby, ako ju nachádzame u predstaviteľov filozofie existencie, filozofie dialógu, v personalizme a hermeneutike. Možno povedať, že sv. Tomáš Akvinský pregnantne analyzoval substancialitu Boha, bytia a osoby, no menej rozvinul ich vzťahový rozmer. Ako však dokazuje Clarke, ani tento v jeho diele (aspoň v náčrte) nechýba. Fenomenológom sa podarilo prenikavým spôsobom priblížiť vzťahový rozmer Boha a osoby, ale nedostatočne rozpracovali metafyzický rozmer týchto skutočností, ba niekedy ho i odmietali.

Clarkovi sa podarilo vo vlastnej koncepcii originálne sklbiť a zapracovať substanciálno-relacionálne chápanie Boha, bytia a identity osoby, v ktorej vedľa seba stojí sv. Tomáš Akvinský v jednote s fenomenologickými analýzami M. Heideggera, G. Marcela, M. Bubera, E. Levinasa. V tom podľa nášho názoru spočíva veľká originalita jeho filozofického projektu a odkazu pre nás.

## **Použitá literatúra**

AKVINSKÝ, T.: O bytí a bytnosti. In *Antologia Patristika Scholastica*, 2009. Trnava: Dobrá kniha.

AKVINSKÝ, T.: *Otázky o duši*. Praha: Krystal OP, 2009.

AKVINSKÝ, T. 2017. *Summa Theologiae*. S. Thomae de Aquino, Opera Omnia. [cit. 2017/17/8 ], dostupné na internete: <http://www.corpusthomicum.org/sth1002.html>.

AURELIUS, A. 2017. *De Trinitate*. S. Aurelii Augustini, Opera Omnia. [cit. 2017/5/3], dostupné na internete: <http://www.augustinus.it/latin/trinita/index2.htm>.

CLARKE, N.W.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, 2007.

- CLARKE, N. W.: *The One and the Many. A Contemporary Thomistic Metaphysics*. Milwaukee: Marquette University Press, 2001.
- CORETH, E.: *Boh vo filozofickom myslení*. Bratislava: Serafín, 2008.
- CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha: Zvon, 1993.
- CORETH, E.: *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000.
- COTTINGHAM, J.: *On The Meaning of Life*. London: Routledge, 2003.
- DVOŘÁK, P (eds): *Analogie ve filosofii a teologii*, Brno: CDK, 2007.
- DVOŘÁK, P.: *Tomáš a Kajetán o analogii jmen*, Praha: Krystal OP, 2007.
- FFORDE, M.: *Desocializácia. Kríza postmodernity*. Bratislava: Lúč, 2010.
- FRANKL, V. E.: *Trpiaci človek*. Bratislava: Lúč. 2007.
- FRANTIŠEK. : *Lumen fidei*. Trnava: SSV, 2013.
- GILSON, E.: *Bůh a filosofie*, Praha: Oikoymenh, 1994.
- GILSON, E.: *Bytí a někteří filosofové*, Praha: Oikoymenh, 1997.
- GILSON, E.: *The Christian Philosophy of ST. Thomas Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.
- GRONDIN, J.: *Vom Sinn des Lebens*. Göttingen: Van den Hoeck and Ruprecht GmbH. 2006.
- HALÍK, T.: *Dotkni se ran*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008.
- JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava: Don Bosco, 1998.
- JOURNET, CH.: *Zlo*, Praha: Krystal OP, 1998.
- KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI. Trnava: SSV, 1998.
- KEKELÁK, J.: *Cesta k poznávaniu existencie Boha po stopách Tomáša Akvinského*. Svit: KBD, 2000.
- KOUBA, P.: *Smysl konečnosti*. Praha: Oikoymenh, 2001.
- LABUDA, P.: *Onto – Teológia : Plotinos verus Heidegger*, Ružomberok: Katolícka univerzita v Ružomberku Filozofická Fakulta, 2007.
- LIPOVETSKY, G.: *Éra prázdnoty. Úvahy o súčasnej individualizmu*. Praha: Prostor.1998.
- MACHULA, T.: Člověk jako živočich rozumový a vtělený duch. Tomáš Akvinský a současná tomistická perspektiva, In *Filozofia*, roč. 66, č.1, 2011, s. 49-58.
- MACINTYRE, A.: *Ztráta ctnosti*. Praha: Oikoymenh, 2004.
- METZ, T.: *Meaning in Life*. New York: Oxford University Press, 2013.
- METZ, T. 2013. *The Meaning of Life*. [cit.2017/27/7] The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), (online) dostupné na internete <http://plato.stanford.edu/archives/fa2008/entries/life-meaning/>.

- PALENČÁR, M – DUŠKO, M.: *Problém ľudskej samoty a osamelosti*, Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici Filozofická fakulta, 2015.
- PEROUTKA, D.: *Tomistická filozofická antropologie*, Praha: Krystal OP, 2012.
- POSPÍŠIL, C, V.: *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitárni teologie*, Praha: Krystal OP, 2007.
- PRZYWARA, E.: *Analogia entis*. Olomouc: Refungium, 2007.
- RABAN, M.: *Duchovní smysl člověka dnes*. Praha: Vyšehrad, 2008.
- RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI.: *Úvod do kresťanstva*. Trnava: Dobrá kniha, 2007.
- ROJKA, Ľ.: *Kto je Boh a či vôbec jestvuje. Úvod do filozofickej teológie. Prvý diel*, Trnava: Dobrá kniha, 2010.
- ROJKA, Ľ – SPIŠIAKOVÁ, M.: *Posmrtný život, zázraky a filozofický ateizmus. Úvod do filozofickej teológie. Druhý diel*. Trnava: Dobrá kniha, 2015.
- ROJKA, Ľ.: *Stvorenie vesmíru z ničoho. Quentin Smith proti Williamovi Craighovi*. Trnava: Dobrá kniha, 2012.
- SCHMIDT, J.: *Filozofická teológia*. Bratislava: Serafín, 2008.
- SIVÁK, J.: K Ricoeurovej hermeneutickej fenomenológii osoby. In: *Filozofia*, roč. 57, č.8, 2002, s. 571 – 581.
- SPIŠIAKOVÁ, M.: *Zlo v Božom stvorení. Riešenie problému zla v analytickej filozofii náboženstva*, Warszawa: Rhetos, 2012.
- SOJÁK, T.: Cirkev – úlohy a výzvy súčasnosti. In: *Rozhľady po kultúre a umení*. s. 24 – 27. 2015.
- Sväté Písmo Starého i Nového Zákona*. Rím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1995.
- TAYLOR, CH.: *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- TAYLOR, CH.: *Etika authenticity*. Praha: Filosofia. 2001.
- TAYLOR, CH.: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge Harvard University Press, 1989.
- VATTIMO, G.: *The End of Modernity*. Baltimore, MD: The John Hopkins University Press, 1991.
- VOLEK, P.: Princíp diachrónej identity ľudskej osoby. In Volek a kol. *Problém identity osoby v stredovekej a súčasnej analytickej filozofii*. Ružomberok: Verbum, s. 89 – 112, 2010.
- WEISSKOPF – JOELSONOVÁ, E.: Meaning as a integrating factor. In Bühler, C, Massarik, F (eds) *The course of human life. The study of goals in humanistic perspective*. New York: Springer Publishing, 359 – 383, 1968.

**Adresa autora:**

Ivan Ondrášik

Liptovská Lúžna 632, 034 72

Email: [ivan.ondrasik@gmail.com](mailto:ivan.ondrasik@gmail.com)