

# ZNAK A FENOMÉN

Zborník z konferencie konanej dňa 8. februára 2007

(pri príležitosti životných jubileí  
*Miroslava Marcelliho a Jozefa Piačeka*)

na Katedre filozofie a dejín filozofie  
Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave

## ZNAK A FENOMÉN

Zborník z konferencie konanej dňa 8. februára 2007  
na Katedre filozofie a dejín filozofie  
Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave  
(pri príležitosti životných jubileí  
*Miroslava Marcelliho a Jozefa Piačeka*)

Bratislava 2007

Vydavateľ ALL ACTA s.r.o.  
Vydanie prvé  
Vytlačil: GRAFOTLAČ Bardejov

Editor: Róbert Maco

Recenzenti: PhDr. D. Smreková, CSc.  
Prof. PhDr. E. Višňovský, CSc.  
Prof. PhDr. M. Zigo, CSc.

**Publikácia vyšla s podporou Nadácie Igora Hrušovského**  
© Nadácia Igora Hrušovského, Bratislava 2007

ISBN 978 – 80 – 969913 – 3 - 4

OBSA

Úvod

Otvor

Doc. P

Slávno

dekan

Plenár

Piaček,

Marcel

Semioti

Zuska,

Fulka, J

Farkašo

Woolfo

Kovalčík

o význa

Michalo

Buraj, I.

Debnár,

a ruským

## OBSAH

Úvod (editor).....	5
<b>Otvorenie konferencie:</b>	
Doc. PhDr. E. Farkašová, CSc., mim. prof. ....	6
<b>Slávnostný príhovor:</b>	
dekan FiF UK Doc. PhDr. A. Eliáš, CSc. ....	9
<b>Plenárne prednášky.....</b>	<b>13</b>
<i>Piaček, J.</i> : Filozofia synkriticizmu .....	14
<i>Marcelli, M.</i> : Znaký sú znaky, ale veci sú veci .....	28
<b>Semiotika (Jazyk, znak, interpretácia) .....</b>	<b>37</b>
<i>Zuska, V.</i> : Imaginace v literární recepci .....	38
<i>Fulka, J.</i> : Znak a fenomén: Charcotova sémiologie .....	42
<i>Farkašová, E.</i> : O „semiotike mlčania“ (Prípad textov Virginie Woolfovej) .....	50
<i>Kovalčík, J.</i> : Populárna kultúra alebo boj vzdorujúcich o význam .....	60
<i>Michalovič, P.</i> : Významové paradoxy jednej prvej vety .....	73
<i>Buraj, I.</i> : Pravda a „režim pravdy“ .....	81
<i>Debnár, M.</i> : Problém autora a subjektu (medzi fenomenológiou a ruským formalizmom) .....	94

<b>Synkriticizmus a fenomenológia</b> (Synkríza, fenomén, intencionalita)	105
<i>Sivák, J.</i> : Niekoľko poznámok k synkriticizmu	106
<i>Štáhel, R.</i> : O Jozefovi Piačekovi a jeho diele	117
<i>Gálik, S.</i> : Synkriticizmus ako forma transcendovania (K životnému jubileu J. Piačeka)	127
<i>Slavkovský, A.</i> : Podnety synkriticizmu pre chápanie náboženstva a medzináboženského dialógu	134
<i>Gáliková Tolnaiová, S.</i> : Synkriticizmus v kultúrno-výchovnom kontexte	144
<i>Leško, V.</i> : Fenomenológia a dejiny filozofie	153
<i>Vydrová, J.</i> : Fenomenologická redukcia a „praktické“	172
<i>Blaščík, F.</i> : „Aký som úbohý.“ (K spôsobom konceptualizácie problému času u Herakleita, Platóna, Augustína a Husserla)	180
<i>Maco, R.</i> : Husserl a matematika	190
<i>Chabada, M.</i> : Základné znaky intencionality podľa Jána Dunsca Scota	202
<i>Kalaš, A.</i> : Pyrrhón z Elidy a jeho „fenomenologická“ interpretácia u neopyrrhonikov	215

## ÚVOD

Obsahom zborníka sú príspevky z filozofickej konferencie s názvom „Synkriticizmus a fenomenológia“ ktorá sa konala dňa 8. februára 2011 v rámci jubilejného programu Marcelliho a o. Keďže srbský predmetom dialógu zachytiť atmosféru dvoch slávnostných Katedry filozofie mim. prof. a CSc.

Za týmito odzneli z úst dvoch sekcií, v jednotlivých katedriach a iných tov, a od členov znak, interpret filozofického a fenomenológiu dielom doc. Pi. Ako si možno sú rôznorodé, vlastný obom j o týchto zaujímavých filozofujúcu ob



## ÚVOD

Obsahom zborníka, ktorý týmto ponúkame širšej filozofickej a filozofujúcej verejnosti, sú príhovory a prednášky, ktoré odzneli na konferencii s názvom *Znak a fenomén*, organizovanej Katedrou filozofie a dejín filozofie na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave dňa 8. februára 2007. Konferencia sa uskutočnila na počesť životných jubileí dvoch dlhoročných členov našej katedry – profesora Miroslava Marcelliho a docenta Jozefa Piačeka.

Keďže sme chceli nielen zreprodukovať príspevky, ktoré boli predmetom diskusií v oboch sekciách, ale aj pokiaľ možno čo najviac zachytiť atmosféru celej konferencie, zaradili sme na úvod zborníka dva slávnostné prejavy, ktoré konferenciu otvorili – príhovor vedúcej Katedry filozofie a dejín filozofie doc. PhDr. Etely Farkašovej, CSc., mim. prof. a dekana Filozofickej fakulty doc. PhDr. Antona Eliáša, CSc.

Za týmito príhovormi nasledujú dve plenárne prednášky, ktoré odzneli z úst oboch jubilantov. Ďalšie texty sú usporiadané podľa dvoch sekcií, v ktorých prebiehalo rokovanie na konferencii. Príspevky v jednotlivých sekciách pochádzajú od hostí z českých a slovenských katedier a iných filozofických pracovísk, ktorí prijali pozvanie jubilantov, a od členov domácej katedry. Prvá sekcia – Semiotika (Jazyk, znak, interpretácia) – bola venovaná témam, ktoré stáli a stoja v popredí filozofického záujmu prof. Marcelliho, druhá sekcia – Synkriticizmus a fenomenológia (Synkríza, fenomén, intencionalita) – sa zaoberala dielom doc. Piačeka a filozofémami, ktoré úzko súvisia s jeho prácou.

Ako si možno všimnúť už pri letmom prelistovaní, témy prednášok sú rôznorodé, čo však iba odzrkadľuje široký filozofický záber, ktorý je vlastný obom jubilantom. Dúfame, že zborník prispeje k ďalšej diskusií o týchto zaujímavých témach a bude príjemným čítaním pre širšiu filozofujúcu obec.

editor

## Vážení hostia, milé kolegyně, milí kolegovia,

som veľmi rada, že ste prijali pozvanie na našu konferenciu a hneď na jej začiatku by som sa vám chcela vo svojom mene, ale aj v mene celej Katedry filozofie a dejín filozofie poďakovať za záujem stretnúť sa na pôde našej Filozofickej fakulty pri príležitosti jubilea dvoch členov našej katedry, a to prof. Miroslava Marcelliho a doc. Jozefa Piačeka. Toto stretnutie vnímame ako vhodný podnet na to, aby sme sa spoločne zamýšľali nad témami, ktorým sa oni dvaja už dlhodobo (ba celoživotne) venujú, resp. nad príbuznými témami.

Srdečne vítam medzi nami dekana FiF UK doc. PhDr. Antona Eliáša, CSc., prodekana doc. PhDr. Ladislava Kiczka, CSc., zahraničných hostí z Čiech. Žiaľ, nemôžem medzi nami privítať pána prof. Mathausera, ktorého prísľub zúčastniť sa na tomto podujatí nás nesmierne potešil, no ktorému tento zámer prekazilo náhle ochorenie. Vítam aj ďalších kolegov a kolegyně z českých a takisto zo slovenských filozofických a spriatelených pracovísk, všetkých, ktorí ste dnes zavítali na naše semioticko-fenomenologické „symposion“.

Pri podobnej príležitosti, akou je táto dnešná, zvyčajne hneď v úvodných slovách vyzdvihujeme už viacročnú tradíciu v organizovaní katedrových „zimných“ konferencií; dnes, aj keď naďalej chceme rozvíjať túto tradíciu, zároveň sa chcem zmieniť o jej istej inovácii. Netradične sme sa totiž na našej katedre rozhodli pripraviť konferenčné rokovanie v komornejšej podobe a príspevkami pozvaných prednášateľov, popredných odborníkov, vytvoriť priestor na reflektovanie najmä dvoch filozofických problematík – problematiky znaku a problematiky fenoménu, najmä – no na pranie jubilantov prof. Marcelliho a doc. Piačeka – nielen v kontexte ich tvorby. Do istej miery zvolenému tematickému spektru zodpovedajú zamerania grantových úloh, na riešenie ktorých participujú títo, no aj ďalší kolegovia a kolegyně z Katedry filozofie a dejín filozofie, resp. z iných pracovísk.

Prv než odznejú plenárne prednášky a následne sa rozídeme na rokovania v dvoch sekciách, by som sa chcela poďakovať obom kolegom za výrazný podiel, akým prispeli počas svojho dlhoročného pôsobenia na našej katedre k rozvoju filozofického myslenia na Slovensku, ale aj za to, že sa podieľali a ešte stále podieľajú (verím, že tomu tak bude aj v budúcnosti) na budovaní našej katedry a na utváraní jej odborného aj ľudského profilu. Zároveň by som im chcela aj pri

tejto prí  
podmien

Ako  
sa sústre  
menolog  
dochádz  
z jubilan  
tém, záb

Ak s  
poctená  
prijali p  
s príspe  
nastupuj  
kračovat  
konštatov  
utvárat',  
profilova  
vyššie oc  
kového b  
Netreba a  
„výberov  
mi žiakm

Váže  
analytick  
na ne aj  
českej fil  
cim podn  
tém, či u  
driť želan  
priniesla  
obohatila

Na za  
nulosti, a  
zborník, a  
otvorená  
poďakova  
stránky p

tejto príležitosti popriať k jubileu veľa síl, tvorivej energie a dobrých podmienok pre ďalšiu filozofickú prácu.

Ako som už naznačila, príspevky v jednej sekcii našej konferencie sa sústreďia na problematiku semiotiky, v druhej na problematiku fenomenologickej filozofie, hoci, zdá sa, v niektorých prípadoch bude dochádzať k parciálnemu prelínaniu problematík, napokon, ani jeden z jubilatov sa v tvorbe neobmedzuje len na jednu zo spomenutých tém, zábery oboch sú oveľa širšie.

Ak som na jednej strane veľmi rada a cítim sa – aj za našu katedru – poctená prítomnosťou renomovaných filozofických osobností, ktoré prijali pozvanie na konferenciu, na druhej strane mám veľkú radosť, že s príspevkami vystúpia aj viacerí predstavitelia a predstaviteľky mladej nastupujúcej filozofickej generácie, žiaci/žiačky a pokračovatelia/pokračovateľky doc. Piačeka a prof. Marcelliho. Nie je zveličeným konštatovanie, že obom sa podarilo formovať svojich nasledovateľov, utvárať, čo aj počtom nevelkú, no osobnosťami ich oboch celkom iste profilovanú filozofickú školu. Myslím si, že pre učiteľa nemôže byť vyššie ocenenie a krajší pocit ako vidieť rozvíjanie vlastného myšlienkového bohatstva tými, ktorým oni sami odovzdávali svoje poznatky. Netreba azda zdôrazňovať, že nie každému učiteľovi sa podarí vytvárať „výberové príbuzenstvá“, zmnožiť hrivnu filozofického talentu vlastnými žiakmi tak, ako sa to darí našim jubilujúcim kolegom.

Vážení a milí prítomní, verím, že naša konferencia prispeje nielen k analytickému pohľadu na témy rozvíjané našimi kolegami, ale poskytne na ne aj komplexnejšie pohľady, a to v širšom kontexte slovenskej či českej filozofie. Aj vďaka tomu sa naše stretnutie môže stať inšpirujúcim podnetom pre budúce rozkrývanie ďalších aspektov nastolených tém, či už v oblasti fenomenológie, či semiotiky. Chcela by som vyjadriť želanie, aby konferencia venovaná problematike znaku a fenoménu priniesla nám všetkým silné intelektuálne zážitky, a zároveň aby nás obohatila aj o príjemné ľudské stretnutia.

Na záver už len tradičná poznámka a poďakovanie. Ako v minulosti, aj tentokrát je naším zámerom vydať z dnešnej konferencie zborník, a to v spolupráci s Nadáciou Igora Hrušovského, ktorá je stále otvorená vašej priazni. Za koncepčnú prípravu konferencie sa chcem poďakovať najmä kolegovi Róbertovi Macovi, PhD., za jej organizačné stránky pani Viere Mikulovej, ako aj ďalším kolegom a kolegyniam.



doktorandkám a doktorandom z Katedry filozofie a dejín filozofie. No  
a samozrejme, aj všetkým vám, ktorí ste dnes zavítali k nám.

Bratislava, 8. február 2007

Etela Farkašová

## Vážené

Je pr  
de Filoz  
tosti otv  
riadanej  
životného  
Piačeka.

Vďak  
táme opä  
inom ob  
predstavi  
národnej  
scientom  
našej kat  
dielo obo

Nedá  
po konfe  
jubileí m  
s potešen  
lým, pria  
stali tradi  
osud, pre  
Katedra f  
adekvátne  
ťaž schop  
z nedávne  
ných akti  
filozofie  
udržať aj  
ospravedl

Vrát'n  
že mám  
fakulty p  
Piačekovi  
takmer šty

Nemí  
však nep

## Vážené kolegyne a kolegovia, milí hostia!

Je pre mňa ct'ou a zároveň potešením, že vás môžem privítať na pôde Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave pri príležitosti otvorenia medzinárodnej konferencie „Znak a fenomén“ usporiadanej Katedrou filozofie a dejín filozofie našej fakulty pri príležitosti životného jubilea profesora Miroslava Marcelliho a docenta Jozefa Piačeka.

Vďaka iniciatíve organizačného výboru sa po roku vo februári stretáme opäť – pravda, pri inej príležitosti, inej téme, a preto aj v trochu inom obsadení. Tak ako vlani je však aj toto stretnutie stretnutím predstaviteľov nielen slovenskej filozofickej obce, čo svedčí tak o nadnárodnej rezonancii a – ako sa dnes najmä v kruhoch vyznávačov scientometrie zvykne hovoriť – o relevantnom impakte vedeckej práce našej katedry filozofie, ako aj o ohlase, ktorý vzbudilo a vzbudzuje dielo oboch jubilantov.

Nedá mi nepripomenúť – a neberte to, prosím, ako autocitáciu – že po konferenciách, ktoré katedra organizovala pri príležitosti životných jubileí mimoriadnej profesorky Farkašovej a profesora Ziga som síce s potešením konštatoval, že tieto zimné filozofické konferencie s teplým, priateľským, kolegiálne žičlivým inšpiratívnym ovzduším sa už stali tradíciou, zároveň som si však dovolil vysloviť obavu o ich ďalší osud, pretože – ako som sa domnieval – ani naša pomerne početná Katedra filozofie a dejín filozofie nemusí mať každý rok k dispozícii adekvátneho jubilanta. Ospravedlňujem sa za malovernosť – ona je totiž schopná ponúknuť naraz dvoch. Pevne dúfam, že moju poznámku z nedávneho kolégia dekana o úspešných grantových vedeckovýskumných aktivitách a publikačných výstupoch Katedry filozofie a dejín filozofie v roku 2006 sprevádzanú obavami, či sa tento trend podarí udržať aj v roku 2007, postihne rovnaký osud. Rád sa za to o rok ospravedlím.

Vráťme sa však od budúceho úfania k prítomnému daniu. Som rád, že mám možnosť poďakovať sa v mene svojom i v mene vedenia fakulty profesorovi Miroslavovi Marcellimu a docentovi Jozefovi Piačekovi za ich vedeckú, pedagogickú a organizátorskú prácu, ktorú takmer štyri desaťročia obaja venovali svojej katedre a našej fakulte.

Nemienim sa ako nefilozof púšťať do hodnotenia ich diela, nedá mi však nepoznamenat', že vari každého čitateľa ich vedeckých štúdií,



odborných prác či učebníc popri hĺbke filozofickej reflexie upúta aj šírka ich tematického záberu.

Bez ašpirácie na úplnosť by som v súvislosti s dielom profesora Marcelliho rád pripomenul aspoň jeho analýzu a interpretáciu prác a filozofických koncepcií Foucalta, Barthesa, Lévi-Straussa, Leibniza, Piageta, Hegela i Kanta, ale aj jeho osobný prínos k rozpracovaniu kľúčových otázok štrukturalizmu, konštruktivismu, francúzskej epistemológie a teórie argumentácie či pozornosť, ktorú venoval problematike znaku a symbolu, ale aj priestorovým predpokladom narácie v rôznych druhoch umenia, problémom kreativity, historizmu a koncepciám dejín, mestu a jeho verejnému priestoru, ako aj dejinám filozofie. O výsledkoch jeho práce svedčí nielen takmer tucet monografií a knižných prekladov, ale aj bezmála dvestopäťdesiat vedeckých štúdií a odborných príspevkov publikovaných v 8 jazykoch a hostovanie na univerzitách v Oxforde, Clermont-Ferrande, prednášky na univerzitách v Paríži, Viedni, Seville i v susednej Českej republike.

Tak isto bez nároku na komplexnosť, ale s nemenším uznaním by som si dovoľil pripomenúť rovnako úspešné vedecké i pedagogické pôsobenie docenta Piačeka. Jeho práce venované problematike fenomenológie, existencializmu, filozofii konkordancie či synkretizmu, počítačovému modelovaniu filozofém, filozofickým problémom vedy, automatizovaným informačným systémom v spoločenských vedách, otázkam hypertextov a hypertextových systémov, ale aj dejinám filozofie a východným filozofickým učeniam sa stretli so širokým domácim i medzinárodným ohlasom. Svedčia o tom aj jeho prednáškové pobyty v Halle, Tbilisi, vo Viedni, v Brne a na ďalších európskych univerzitách.

Obom jubilantom patrí vďaka a uznanie aj za obetavú organizátorskú prácu vo funkcii vedúceho katedry; profesorovi Marcellimu tiež za rozširovanie medzinárodných kontaktov a prehlbovanie medzinárodnej spolupráce na poste prodekana fakulty a prorektora univerzity.

Som rád, že organizačný výbor konferencie sa rozhodol využiť príležitosť životného jubilea týchto výrazných osobností slovenskej filozofie druhej polovice 20. storočia na zvolanie konferencie venovanej dvom dominantným oblastiam ich vedeckého záujmu. Nepochybujem o tom, že tak práca fenomenologickej sekcie, ako aj príspevky a diskusia v sekcii semiotickej prinesú nielen podnetný dialóg s výsled-

kami práce  
ďalšie vede

Dovoľt  
beh, aby s  
i osobnom  
nému výbo  
mesiacov -  
dzajúcim to  
bude mať a  
mi práce ko

Bratislava,

kami práce jubilantov, ale aj nové impulzy pre ich – a nielen ich –  
ďalšie vedeckovýskumné aktivity.

Dovoľte mi preto, aby som vášmu rokovaniu zaželel zdarný priebeh, aby som poprial veľa zdravia, šťastia a úspechov v pracovnom i osobnom živote obom jubilantom, aby som sa poďakoval organizačnému výboru za prípravu tohto podujatia a vyslovil nádej, že o pár mesiacov – ako to ostatne býva dobrým zvykom, každoročne sprevádzajúcim toto už tradičné bratislavské februárové stretnutie filozofov – bude mať aj široká odborná verejnosť možnosť zoznámiť sa s výsledkami práce konferencie prostredníctvom zborníka.

Bratislava, 8. február 2007

doc. PhDr. Anton Eliáš. CSc.

# PLENÁRNE PREDNÁŠKY

## FILOZOFIA SYNKRITICIZMU

JOZEF PIAČEK

### PIAČEK, J.: Philosophy of Syncriticism

This contribution offers a retrospective survey of syncriticism philosophy following the tenth thesis of syncriticism which says: Maximum of concordance is syncriticism. Human individual in achieving this maximum becomes *homo syncriticisticus*, i. e. *homo syncriticus* being fully conscious of and especially practising agapic tenet of syncriticism. The society of such beings in their mutual agapic referring to each other and in their relation to the extrahuman beings and layers of nature is designated as *societas syncritica*.

Tento príspevok je metareflexívne poohliadnutie sa za synkriticizmom, a to na základe rozvinutia ostatnej, t. j. desiatej tézy synkriticizmu.<sup>1</sup> Pri tejto príležitosti sa pokúsime dotknúť aspoň letmo, pripomienkou alebo pod čiarou najhlavnejších tém synkriticizmu.

Historickofilozoficky sa synkriticizmus rodí z dvoch hlavných zdrojov: 1. z toho, čo by sme mohli označiť ako bratislavskú filozoficko-metodologickú školu a 2. z fenomenológie.

K prvému zdroju. Synkriticizmus je isté pokračovanie toho, čo pracovne označujeme termínom *bratislavská filozofická škola*, alebo explicitnejšie *bratislavská filozoficko-metodologická škola*. Jej zakladateľskou osobnosťou je Igor Hrušovský a tvoria ju také osobnosti a ich dielo, ako V. Filkorn, J. Martinka, M. Zigo, A. Riška, J. Dubnička, V. Černík, P. Cmorej, J. Viceník, E. Farkašová, M. Marcelli, F. Novosád, E. Višňovský a ďalší. Význam spojenia „isté pokračovanie“ možno špecifikovať ako synkritické nadväzovanie, čiže nereduktívne usúvzťažňovanie niektorých na jednej strane najmä ontologických a metodologických ideí Hrušovského školy, spomedzi ktorých možno na prvom mieste uviesť Hrušovského ideu čistého bytia a Hrušovského

<sup>1</sup> Desať téz synkriticizmu je rozvinutých v práci: PIAČEK, J. (2003).

koncept systémov  
ticistickej idey tra  
Ontologicky kardí  
už z pozície Hruš  
nozofickú, problé

Druhým, fenomen  
ne a zjednodušen  
asubjektívnofenon  
onej miere k slovu  
zatvrzelosť<sup>2</sup>, s ktor  
ho antropologické  
Merleau-Pontyho t  
rasovo uchopenie  
spomenuli len týc  
staviteľov fenome  
lógie pre synkriti  
sme použiť citát z  
*filozofický problém*  
nikdy nemůže být  
sebenalezení ve sv  
je kontemplace to  
který je obsažen v

Uvedeným citát  
celého synkriticiz  
synkriticizmu, že  
(*homo transcende*  
**perichrónia**, čo  
mimočasové. Filoz  
mimočasovom ale  
náuku nazývame p

Jednou z hlavný  
mie, ktoré čas ko  
otázku komentuje  
myšlienkového výv  
čas, je samo v čase.

<sup>2</sup> Pozri: PATOČKA, J.

<sup>3</sup> Pozri: PATOČKA, J.



koncept systémovej analýzy, a na druhej strane korešpondujúcej synkriticistickej idey transhorizontovej reality a vlastnej synkritickej metódy. Ontologicky kardinálny parameter bezčasovosti je vykázateľný na bytí už z pozície Hrušovského. V príspevku budeme mať túto, tzv. perichronozofickú, problematiku stále na zreteli.

Druhým, fenomenologickým zdrojom synkritickej filozofie je stručne a zjednodušene povedané Husserlova filozofia v jej patočkovskej asubjektívnofenomenologickej recepcii, v ktorej sa dostáva v tej alebo onej miere k slovu o. i. Finkova – ako Patočka hovoril – „spekulatívni zatvrzelosť“<sup>2</sup>, s ktorou si Fink kládol otázku: „není zde ještě příliš mnoho antropologického prvku?“; Heideggerovo pokehrevské myslenie, Merleau-Pontyho filozofia ambiguity, Marc Richirovo a Renaud Barbarasovo uchopenie bezčasovostných prierezov štruktúrami času, aby sme spomenuli len tých najdôležitejších synkriticizmus inšpirujúcich predstaviteľov fenomenológie. Ak by sme mali inšpiratívnosť fenomenológie pre synkriticizmus charakterizovať čo najstručnejšie, mohli by sme použiť citát z Patočkovho dodatku k jeho spisu *Přirozený svět jako filosofický problém*, kde Patočka píše „že ‚spasení‘, vlastní sebenalezení nikdy nemůže být dosaženo ve světě, nýbrž jen jeho překročením. Že sebenalezení ve světě je vždy jen zdánlivé, předběžné, pravá ‚existence‘ je kontemplace toho **mimočasového** (zvýraznil J. P.) pramene času, který je obsažen v ‚živé přítomnosti‘“<sup>3</sup>.

Uvedeným citátom z Patočku možno veľmi dobre zarámovať obsah celého synkriticizmu, pretože tento citát obsahuje vlastne prvú tézu synkriticizmu, že totiž človek je v podstate bytosť transcendujúca (*homo transcendens*), a ostatné slovo synkriticizmu, ktoré znie **perichrónia**, čo možno preložiť ako ono u Patočku podčiarknuté mimočasové. Filozofia synkriticizmu sa zakladá na náuke o tomto mimočasovom alebo bezčasovom, čiže na náuke o perichrónii. Túto náuku nazývame **perichronozofia**.

Jednou z hlavných otázok Husserlovej filozofie je otázka, „či vedomie, ktoré čas konštituuje, je samo v čase.“ Eduard Marbach túto otázku komentuje nasledovnými slovami: „Husserl v priebehu svojho myšlienkového vývoja prešiel od názoru, že vedomie, ktoré konštituuje čas, je samo v čase, k protikladnému názoru, že totiž toto vedomie musí

<sup>2</sup> Pozri: PATOČKA, J. (1970), 207.

<sup>3</sup> Pozri: PATOČKA, J. (1970), 163.



byť samo chápané ako **nečasové** (zvýraznil J. P.)...<sup>4</sup> Perichronozofia ako základná vrstva synkritickej filozofie je rozpracúvaním tohto Husserlovho názoru o bezčasovostnej povahe vedomia, ktoré konštituuje čas. Perichronozofia menovite nadväzuje na Husserlov výskum synkrízy, spoluprepletenosti (*Miteinanderverflochtenheit*) bezčasových procesov konštituovania sa čiže ustanovovania sa synchronie a diachronie<sup>5</sup>.

**Perichrónia je synkríza konštitúcie diachronie a synchronie.** Perichrónia je bezčasový proces utvárania sa synchronného a diachrónneho prierezu časom v ich nerozlučnej jednote a ireducibilite. Husserl v súvislosti so spoluprepletenosťou procesov konštitúcie času ako jednoty synchronných a diachrónnych štruktúr a diania *expressis verbis* píše: „O nejakom čase tohto najhlbšieho konštituujúceho vedomia už nemôže byť reči (*Von einer Zeit des letzten konstituierenden Bewußtseins kann nicht mehr gesprochen werden*)“<sup>6</sup>. A práve na označenie tohto posledného, najhlbšieho, bezčasového prazdroja bytia alebo bytnenia času sme zaviedli termín „perichrónia“.

Obsahovú náplň filozofie synkriticizmu by sme takto mohli schematicky znázorniť ako desaťramenný svietnik, ktorého stojanom je práve náuka o perichrónii, čiže perichronozofia ako ontologická báza synkriticizmu.

Prvých päť ramien tvorí **synkriticistická antropológia**, ktorú tézovite možno charakterizovať prvou až piatou tézou synkriticizmu. Týchto päť téz znie:

1. Podstatou bytia človeka je transcendovanie. Prierez bytím človeka na svete, ktorý skúmame v okruhu tejto prvej tézy, označujeme spomenutým termínom *homo transcendens*.
2. Maximom bytia človeka na svete je byť kultúrnou bytosťou; kultúra je maximom bytia človeka. *Homo culturalis*.
3. Podstatou kultúrneho bytia človeka je inscendovanie čiže transcendovanie smerom do jeho vnútra. *Homo inscendens*.

<sup>4</sup> Pozri s. 12 v E. Marbachovom úvode ku knihe: BERNET, R. – KERN, E. – MARBACH, E. (2004).

<sup>5</sup> HUSSERL, E. (1928), 436 a n. K otázke použitia termínov *synchronný* a *diachrónny* pri interpretácii Husserlovej filozofie času a bezčasia pozri: SOKOL, J. (1996), 148 (pozn. 105).

<sup>6</sup> HUSSERL, E. (1928), 432.

4. Ma  
člo  
5. Po  
syn  
Druhých  
tvorí **synkri**  
možno char  
tézy znejú:  
6. Ma  
am  
7. Po  
žič  
8. Ma  
var  
9. Po  
po  
co  
10. M  
syn  
uv  
mu  
ko  
by  
syn  
Pozrime  
Rozmer byt  
stáva členo  
v deegoizov  
ktúre dobro  
poralizáciu  
zážitkov, v  
bezčasovos  
časovostný  
našej bytos  
sa táto byto  
vať ako „m  
cizme sa  
**metanoia**

4. Maximom kultúrneho bytia človeka je zmysluplnosť života človeka. *Homo significantia vivens*.
5. Podstatou zmysluplného života človeka je synkríza. *Homo syncriticus*.

Druhých päť ramien nášho pomyselného desaťramenného svietnika tvorí **synkriticistická agapológia** čiže synkritická náuka o láske, ktorú možno charakterizovať šiestou až desiatou tézou synkriticizmu. Tieto tézy znejú:

6. Maximom zmysluplného života človeka je láska. *Homo amans*.
7. Podstatou lásky je potešenie z inakosti druhého alebo jej žičenie druhému. *Homo benevolus*.
8. Maximom lásky je konkordancia (súsrdečnenie) čiže opätovaná láska. *Homo concordans*.
9. Podstatou konkordancie je pozitívna virtualizácia čiže podporovanie rozvoja bytostných síl druhého. *Homo virtus constituens*.
10. Maximom konkordancie je synkriticizmus. *Homo syncriticisticus* čiže *homo syncriticus*, lenže tentoraz si plne uvedomujúci a hlavne praktikujúci agapickú náplň synkriticizmu. Spoločenstvo takýchto bytostí v ich vzájomnom agapickom vzťahovaní sa k sebe navzájom, ale aj k mimoľudským bytostiam a vrstvám prírody označujeme termínom *societas synritica*.

Pozrime sa na túto ostatnú, desiatu tézu synkriticizmu podrobnejšie. Rozmer bytnosti človeka, ktorého nadobudnutím sa ľudské indivídium stáva členom synkritického spoločenstva (*societas syncritica*), spočíva v deegoizovanej a detemporalizovanej a napriek tomu korporálnej štruktúre dobrotvorne účinkujúceho spôsobu života. Deegoizáciu a detemporalizáciu pri zachovávaní si svojej telesnosti prežívame ako sériu zážitkov, v ktorej sa nám priamo v tomto zážitkovom prúde podávajú bezčasovostné formy vyjavovania sa bytia. Vyjavovanie sa bytia v bezčasovostných (perichrónnych) zážitkových útvaroch je indikáciou našej bytostnej premeny na člena synkritického spoločenstva. V spisbe sa táto bytostná premena na dobrotvorne účinnú entitu zvykne označovať ako „mystická smrť“, „splynutie s absolútnom“ a pod. V synkriticizme sa táto bytostná premena označuje ako **perichronozofická metanoia**. Tým z nás, ktorí sme mimo tejto premeny, ktorí sa na ňu



pozeráme zvonka, z vnútrosvetského prostredia, z časnosti, z pozície nášho v čase sa replikujúceho ega, sa perichronozofická metanoiia javí ako paradox rozpúšťania sa, ustávania ja (deegoizácia) bez straty identifikovateľnosti ľudského individua. Naopak, ten, *kto* prežíva, sa po takomto rozpustení referenta *kto* mení na (deegoizované) *prežívajúcno*, a síce na prežívajúcno v prvom rade toho, čo sa odohráva okolo neho, či sa okolo neho ako deegoizovaného rezidua odohráva bolesť, alebo radosť, utrpenie alebo šťastie atď. On sám si však svoju radosť, svoje šťastie, svoje utrpenie uvedomuje až dodatočne, až keď už vlastne nie sú.

„Subjekt“ prežívajúcna, „subjekt“ tejto otvorenosti voči stavom blížnych a ostatných bytostí, sa v perichronozofickej metanoi premieňa len na jednu z možností štruktúracie bytia človeka na svete, čiže subjekt v perichronozofickej metanoi stráca svoje dominantné postavenie. Ľudské individuum po perichronozofickometanoiickej deegoizácii zostáva ako cítiaca medzera, precitujúce, vnímajúce, chápujúce atď. prázdno.<sup>7</sup> To pochopiteľne dramaticky mení celú situáciu človeka, štruktúru jeho miesta vo svete, čo sa externým pozorovateľom bez skúsenosti perichronozofickej metanoiie môže javiť ako strata normality, šialenstvo. Do zásobníka synkritických problémov tak pribúda problém identifikovateľnosti deegoizovaného človeka. Ľudovo povedané, stáva sa takýto jednotlivec bláznom alebo svätcom? O koho ide v identifikačnej karte blázna alebo svätca? Tento problém má v zásobníku problémov synkriticizmu názov **paradox identifikovateľného deegoizovaného**.

Synkriticizmus pristupuje k paradoxu identifikovateľného deegoizovaného z pozície kardinálnej dôležitosti kontinuity jasného uvedomovania si celého procesu perichronozofickej metanoiie, jej fungovania. Po strate našej originárnej archetypálnej nonegoidy a nontemporality, s ktorou prichádzame na svet a ktorú strácame s detstvom, nemáme pravdepodobne inú možnosť pristupovania k paradoxu identifikovateľného deegoizovaného ako pozorne sa prizerať fungovaniu ega. Ešte lepšie by však bolo sledovať krôčik po krôčiku sám nástup ega. Lenže táto autopsia nastupujúceho ega by sa musela uskutočňovať v dobe končiaceho sa detstva a nastupujúcej a prebiehajúcej puberty, čo je pri rozháranosti mysle nad vlnobitím hormónov medzi ostrými útesmi

<sup>7</sup> Vzťah medzi radosťou, šťastím atď. na jednej strane, a ich uvedomovaním si na strane druhej si v ďalšom ešte podrobnejšie všimneme.

spoločenských  
sov, príkazov  
ných len ťažk  
fungovania e  
bitia pomoc  
vlnobitia nas  
nepriehľadné  
vidieť len sta  
vých útvarov  
úniku do sexu  
dúha extatick  
nie nášho e  
predpisov a p

Synkriticiz  
deegoizované  
**miest úľavy**  
podľa štruktú  
jeme identifik  
strane ostatny  
alebo tí, okol  
alebo tí, oko  
registrácie ob  
ťažkostí, sme  
*hand* ľudmi.  
schopnosti re  
hých sa z hľ  
odohráva v iz

Čo znamená  
spoločenstva,  
znamená žit  
vanie ťažkos  
niu o ťažkos  
otázku a k  
problému a n  
hu) – k odstra  
stva znamená  
nástup jej zá  
skej krízy,

spoločenských (etických, právnych, kláštorňých atď.) noriem, predpisov, príkazov a pravidiel a navyše koniec koncov fyzicky sankcionovaných len ťažko predstaviteľné. Je evidentné, že nahliadnutie skutočného fungovania ega sa nemôže dostaviť ani zmrazením spomenutého vlnobitia pomocou morálnych alebo policajných zákazov, ani tým, že do vlnobitia nasyieme drogy. V prvom prípade nad vlnobitím navšíime nepriehľadné betónové platne našich predpisov, ktoré nám umožňujú vidieť len staré dobre známe štruktúry našich tradovaných významových útvarov, v druhom prípade (v prípade narkómánie, workoholizmu, úniku do sexuálnych aktivít a pod.) sa nad vlnobitím vyklenie efemérna dúha extatických stavov, orgazmu a pod. Čiže vidieť skutočné fungovanie nášho ega nám nepomôže ani nepominuteľná pravda našich predpisov a písíem, ani pominuteľnosť extatických zážitkov.

Synkriticizmus hľadá riešenie paradoxu identifikovateľného deegoizovaného v tom, čo by sa dalo nazvať **nácvik registrovania miest úľavy u druhých**. V tomto nácviku ide o to, že identifikáciu podľa štruktúr nášho ega (v podstate podľa našich potrieb) nahradzujeme identifikáciou podľa štruktúr úľavy na strane našich bližňých a na strane ostatných cítiacich tvorov. Sme buď tí, okolo ktorých je dobre, alebo tí, okolo ktorých je zle, alebo tí, okolo ktorých začína byť lepšie, alebo tí, okolo ktorých začína byť horšie. Pokiaľ nemáme schopnosť registrácie obklopujúcich nás procesov ustávania úľav alebo nastávania ťažkostí, sme iba bytosti vykazujúce znaky života, stávame sa *second hand* ľuďmi. Ako bytosti z druhej ruky sme vlastne mŕtvi. Stratou schopnosti registrovania miest nastupujúcich a ustávajúcich úľav u druhých sa z hľadiska synkriticizmu stávame simulákrom: cítime to, čo sa odohráva v izbe, asi ako obrazovka televízora, na ktorú sa dívame.

Čo znamená byť synkriticisticky živý, byť členom synkritickeho spoločenstva, čiže byť *homo syncriticisticus*? Byť takouto bytosťou znamená žiť nastupovanie ťažkosti ako jej ustupovanie. Žiť nastupovanie ťažkosti ako jej ustupovanie znamená neodkláňať sa k uvažovaniu o ťažkosti, k jej premene na problém, k premene problému na otázku a k hľadaniu odpovede na otázku, k objavovaniu riešenia problému a napokon – po určítom čase (hovoríme: po časovom priedahu) – k odstráneniu ťažkosti. Byť teda členom synkritickeho spoločenstva znamená žiť nástup ťažkosti (povedzme nástup choroby) ako nástup jej zániku, nástup partnerskej krízy ako nástup zániku partnerskej krízy, nástup bolesti ako nástup zanikania bolesti. *Homo*



*syncriticisticus* je už na začiatku bolesti na jej konci. V synkritickom jedincovi ani v synkritickom spoločenstve niet nijakej trhliny vyplnenej časom: nástup ťažkosti je zánik ťažkosti, vznikanie choroby je zanikanie choroby, vznikanie bolesti je zanikanie bolesti, umieranie je žitie a žitie je umieranie. Naše bytie na svete po absolvovaní perichronozofickej metanoie už nie je rozfázované na život a umieranie, na bolesť a jej ustanie atď. Synkritickú realitu netvorí povedzme najprv žitie a potom umieranie, ale žitie je priamo, zároveň (husserlovsky povedané: *vor-zugleich*, čiže pred-časovo, bez-časovo zároveň) umieranie a umieranie je priamo, predčasovo-zároveň žitie.

Priestorom identifikácie človeka deegoizovaného v synkritickej metanoii nie sú jeho potreby a ich následné (čiže nastupujúce po časovom prietahu) uspokojovanie. Potrebovanie u bytosti zvanej *homo syncriticisticus* je hneď (*in no time, vor-zugleich*) uspokojovanie tejto potreby. *Homo syncriticisticus* a *societas syncritica* neumožňujú času vo vnútri svojho činenia nastať, a pokiaľ sa v nich ešte „bubliny“ času nachádzajú, tak umožňujú tomuto času ustať. Na záver sa to pokúsím ilustrovať na príklade.

Procesom vytlačania času zo štruktúry synkriticistického ľudského individua a spoločenstva takýchto individuí je čin, samozrejme, že čin odohrávajúci sa v čase<sup>8</sup>, vznikajúci v čase a v čase zanikajúci, ibaže čin čas pohlcujúci, čin, ktorým umierame minulosti a budúcnosti, čin živej pri-tomnosti pri blížnom a pri sebe samom. V terminológii neskorého Husserla pri tomto čine činov ide o *Vergemeinschaftung* čiže o zbezčasujúce sa spoločenstvo ľudských individuí a o *Selbstvergemeinschaftung-in-Einzigkeit* čiže o zbezčasujúce sa spoločenstvo so sebou samým vo svojej samojednosti<sup>9</sup>. Stmelujúcim takého činu i jeho produktu je bezčasie. A čin takto bezčasím stmelený je transcendentálnou podmienkou dobrotvornej účinnosti. Tento čin totiž vytláča túžbu po dobrom čine, túžbu po tom, aby na svete bolo dobre, aby sme netrpeli, aby sme boli šťastní atd. Tento zbezčasujúci, časopohlcujúci čin a jeho bezčasí produkt vyplňa ruptúru medzi tým, čo je, a tým, čo má byť. Týmto však časopohlcujúco vyplňa aj ruptúru medzi nami a v nás samých. Preto synkriticizmus nechce byť akýmsi novým náboženstvom. Myslíme si, že náboženstiev je už na svete dost'. Čin časopohl-

<sup>8</sup> Ak by to tak nebolo, nešlo by o synkritické spoločenstvo, ale o Boha.

<sup>9</sup> Pozri: HELD, K. (1963), 190–191.



cujúca je účinný, je realita, je rukolapno, zatiaľ čo viera je skôr – povedané kierkegaardovsky – tušenie bezčasia; bezčasie viere preteká takrečeno prstami. Synkriticizmus chce byť obnovením a rozšírením starých dobrých *artium liberalium*. Súborne túto otvorenú množinu umení označujeme ako *ars colendi* čiže umenie kultivovať, ktoré spočíva v pretváraní zla na dobro a škaredého na krásno, respektíve menšieho dobra alebo krásna na väčšie. Ilustrujme si túto *artem colendi* na príklade.

Jedným z umení kultivovať je *ars amandi* čiže umenie milovať v najširšom, frommovskom<sup>10</sup> alebo lysebethovskom<sup>11</sup> (tantrickom) zmysle slova. Pri slove „tantrickom“ v zátvorke sa na okamih pozastavme. Synkriticizmu ani na um nezíde vyradovať z *ars amandi* sexualitu. Lenže v akom zmysle synkriticizmus spolutematizuje a samozrejme aj navrhuje pestovať<sup>12</sup> sexualitu si azda najlepšie uvedomíme, keď si prečítame poznámku, ktorú si v Paríži v máji roku 1952 poznamenáva Mircea Eliade: „Počestne zmýšľajúcich čitateľov brutálny jazyk Freuda a jeho najortodoxnejších žiakov často iritoval. Oná brutalita jazyka vlastne vyplýva z neporozumenia – neprovokovala sexualita ako taká, ale ideológia vybudovaná Freudom na jeho ‚rýdzej sexualite‘. Freud, fascinovaný svojím poslaním (považoval sa za Veľkého buditeľa, zatiaľ čo bol iba Posledným pozitivistom), si nedokázal uvedomiť to, že sexualita nikdy nebola ‚rýdza‘, že bola, vždy a všade, viacúčelovou funkciou, pričom jej prvým, a snáď najvyšším, účelom bola **funkcia kozmologická** (zvýraznil J. P.), a že preložiť psychický stav do sexuálnych termínov neznamená v nijakom prípade ho znížiť, pretože, až na moderný svet, bola sexualita vždy a všade hierofaniou a sexuálny akt aktom integrálnym (a teda *aj* prostriedkom poznania)“<sup>13</sup>. Praktické otázky sexuálneho aktu v kontexte synkriticisticky chápanej *artis amandi* konkrétne rozoberá André Van Lysebeth vo svojej knihe *Tantra, kult ženského princípu alebo iný pohľad na život a sex*<sup>14</sup>

<sup>10</sup> FROMM, E. (1967).

<sup>11</sup> LYSEBETH, A. Van (1995)

<sup>12</sup> Pozri najmä oddiel šesť *Sexuálne majstrovstvo* v knihe: LYSEBETH, A. Van (1995), 401 – 448.

<sup>13</sup> ELIADE, M. (2004), 12.

<sup>14</sup> Pozri poznámka číslo 12.

a Günther Nitschke v knihe *Silent Orgasm. Láska ako odrazová doska k sebazoznaniu* [NITSCHKE, G. (1995)].

Štúdium a praktické pestovanie umenia milovať tvorí vlastne celú druhú polovicu synkriticizmu rozvíjanú okolo v úvode uvedenej druhej päťice základných téz synkriticizmu (téma šesť až desať). Preto o umení milovať možno hovoriť ako o aspekte, jednom z aspektov umenia žiť (*ars vivendi*). Iným „aspektom“ umenia žiť je umenie umierať (*ars moriendi*). Konkrétne praktické postupy umierania sa rozoberajú napríklad v pozoruhodnej knihe 14. dalajlamu *Rady ako umierať a žiť lepší život* [JEHO SVATOST DALAJLAMA (2006)]. Keďže mi rozsah príspevku v žiadnom prípade nedovoľuje pustiť sa do výkladu tejto dopodrobna rozpracovanej *artis moriendi*, obmedzím sa tu len na krátku ukážku praktikovania umenia umierať, ako ju podáva americký tibetanistik Jeffrey Hopkins v predslove k dalajlamovým *Radám ako umierať a žiť lepší život*: „Dalajlama pripomína, že pred samým koncom by nám niekto mal pripomenúť našu duchovnú prax, nech už je akákoľvek. Nemôžeme vnucovať ostatným vlastné názory alebo snažiť sa ich priviesť do roviny myslenia, ktorá im nie je vlastná. Keď už môj priateľ Raymond vedel, že umiera na AIDS, pýtal sa ma on i jeho partner, ako sa pripraviť. Spomenul som si na smrť rodičov a na dobu, keď som ťažko ochorel na lymskú boreliózu a hrozilo mi ochrnutie. Vedel som, že aj dlho potom, čo stratíme schopnosť komunikovať s ostatnými, pretrváva v nás jasné vedomie. V priebehu svojej ťažkej choroby som si pre seba opakoval mantru, ktorú som odriekaval predtým skoro tridsať rokov. I keď som nemohol komunikovať s ostatnými, mantru som dokázal v duchu opakovať s nezvyčajnou jasnosťou. Skúšal som aj nahlas prehovoriť, ale nedarilo sa mi to. Nijako som však nezúfal, to by bola bývala chyba. Len som si v duchu opakoval mantru, a to ma upokojovalo.

Keď som si teda spomenul na vlastnú skúsenosť, navrhol som Raymondovi, aby si skúsil vybaviť text, ktorý by potom neustále opakoval. Vybral si verše Josepha Goldsteina:

Kiež som plný láskavej vľúdnosti,  
kiež mi je dobre,  
kiež je mi pokojne a ľahko,  
kiež som šťastný.

Vravel som si, že je to možno príliš dlhé, ale cítil som, že si vybral dobre – pretože to tak sám chcel.

Ray  
papier,  
koľvek  
neskôr  
Najprv  
a nakon  
som si  
vľúdnos  
Fungov

V sk  
rozčleň  
točnosti  
umierať  
priemer  
946 080  
normáln  
trebuje  
spomali  
nad pro  
resp. un  
a síce u  
com ne  
(alpinis  
stupňov  
stupňam

Indik  
strata st  
tálneho  
sekundá  
akýchko  
hovať v

Všim  
nech je  
cluster s  
tívnú zn

<sup>15</sup> Pozri  
DALAJL

Raymond teda praktikoval túto mantru. Jeho priateľ ju napísal na papier, zarámoval a zavesil na stenu pri Raymondovom lôžku. Kedykoľvek otočil hlavu, videl verše a mohol si ich opakovať. Keď sa neskôr vrátil z nemocnice domov zomrieť, postupne sa stiahol do seba. Najprv prestal hovoriť, potom už nemohol ani ukazovať rukami a nakoniec sa prestal hýbať úplne. Keď som však prišiel do izby, sadol som si k jeho lôžku a zašepkal som: „Kiež som plný láskavej vľúdnosti“, tvár sa mu rozjasnila a oči pod zavretými viečkami sa pohli. Fungovalo to.“<sup>15</sup>

V skutočnosti umenie umierať nie je nič iné ako umenie žiť; rozčleňujeme ich vlastne iba z dôvodov výkladu alebo analýzy, v skutočnosti prvý nádych je prvý krôčik na ceste k smrti. Čcieť prestať umierať by znamenalo chcieť prestať dýchať. Vyrátalo sa, že pri priemernej hodnote pätnástich vdychov za minútu trvá ľudský život 946 080 000 vdychov, čo by bolo plných 120 rokov. Kto si chce udržať normálnu rýchlosť dýchania, t. j. pätnásť výdychov za minútu, nepotrebuje sa osobitne namáhať alebo cvičiť. Tempo dýchania však možno spomaliť (na osem, štyri, dva dychy za minútu), čo si vyžaduje kontrolu nad procesom dýchania a jej cieľavedomé praktikovanie. Umenie žiť resp. umierať tak možno začať pestovať úplne prirodzene a prakticky, a síce umením dýchať (*ars spirandi*). Pestovanie *artis spirandi* vonkoncom nemusí byť vyhradené len pre potápačov alebo športovcov (alpinistov, bežcov a pod.), ale je to vlastne praktický základ vyšších stupňov spiritualizácie a koniec koncov deegoizácie. Týmto vyššími stupňami spiritualizácie sú: koncentrácia, meditácia a kontemplácia.

Indikátorom počiatku završovacieho procesu umenia žiť/umierať je strata strachu z umierania a smrti, pretože anihiláciou tohto fundamentálneho strachu sa automaticky spúšťa rozpúšťanie všetkých ostatných, sekundárnych strachov, obáv, trém, rozpakov, nerozhodností, slovom akýchkoľvek neschopností dotiahnuť veci dokonca. Toto umenie dotiahovať veci dokonca o chvíľu ešte osobitne podčiarkneme.

Všimnime si najprv dnešné ľudské individuum. Toto individuum, nech je to útočník alebo obeť, je somatizovaný strach; vyššie naznačený cluster slobodných umení milovania, umierania, dýchania tvorí kvalitatívnu zmenu života ľudského individua nezávisle od komplikovaných

<sup>15</sup> Pozri *Předmluva Jeffreyho Hopkinse Ph.D.* in: JEHO SVATOST DALAJLAMA (2006), 16 – 17.



civilizačných podmienok, no zároveň bez toho, aby sa toto indivídium od nich odvracalo. Uvoľnenie sa zo zvieracej kazajky oblasti strachov, ktorej hlavnou nitkou je strach zo smrti, nám otvára vhl'ad do štruktúr reality nás samých a nášho okolia. Anihilácia strachu ako výsledok pestovania načrtnutej *artis vivendi* je základom videnie *toho, čo je (the actual)*, čiže základom vymanenia sa z osobných, zdravotných, partnerských, rodinných, pracovných, politických, ideologických, svetonázorových atď. ilúzií a očakávaní.

Naznačený postup analýzy by sme mohli pravdaže aplikovať aj na ďalšie umenia: umenie hovoriť (*ars loquendi*), umenie mlčať (*ars tacendi*), umenie učiť (*ars docendi*), umenie liečiť (*ars medendi*), *ars creandi* (umenie tvoriť, sc. umelecké diela), *ars performandi* (umenie performácie alebo autotelickej činnosti, ktorého zmysel je vo vlastnom výkone; sem patrí nielen povedzme tanec, ale aj umenie smiať sa, umenie tešiť sa z maličkostí, umenie vychutnávať), *ars ratiocinandi* (umenie logicky uvažovať), *ars operandi* (umenie operovať, napr. s číslami) atď. Z rozsahových dôvodov príspevku však ponechávame tieto ďalšie *artes* tvoriace život synkriticistického človeka nevyložené.

Všeobecná synkriticistická disciplína, v ktorej sa skúma a praktikuje doťahovanie nejakej činnosti do konca, v ktorej sa skúma a praktikuje napríklad vyššie naznačené umenie zavŕšiť proces kultivácie na osobnej, skupinovej alebo celospoločenskej úrovni, sa nazýva **ponematika kultúrnosti**.

Z filozofického hľadiska je náplňou praktického synkriticického procesu vyúsťujúceho do ponematiky kultúrnosti systematické odstraňovanie časových pŕet'ahov, čiže proces odčasúvania (*Entzeitlichung*) nášho života. Synkriticizmus v tomto zmysle ide takrečeno proti prúdu Husserlovej generálnej úvahy, ktorá sa uberá smerom sledovania súčasúvania (*Verzeitlichung*). Ako príklad časového pŕet'ahu možno uviesť túžbu po mieri alebo – explicitnejšie – boj za mier: pokiaľ bojujeme za mier, trvá vojna. Vojny nemôžu skončiť nijakým bojom, nijakými protestami, manifestáciami atď. Ešte nijaká čo ako masová manifestácia proti nejakej vojne vojnu neukončila. Vojnu ukončí až stiahnutie sa vojakov domov, ich vzájomné vyzabíjanie sa, prestanie nastupovania do vojenskej služby, ukončenie zásobovania vojakov, prestanie financovania výrobcov bojového materiálu a pod. Boj koniec vojny donekonečna odďal'uje. Najrýchlejšou cestou ako skončiť vojnu je do nej nenastúpiť, nefinancovať ju, nepropagovať ju atď. Túžba

nebojovať alebo neviest vojnu je forma pokračovania boja, pokračovania vojny.

V tomto kontexte vystupuje evidentnosť kľúčového miesta alebo kardinálnej dôležitosti strachu: pokiaľ je tu strach nenastúpiť do vojny, pokiaľ je tu strach nefinancovať vojnu, potiaľ je tu vojna. Analogicky možno pokračovať: Strach je látka nepravdy – pokiaľ je tu strach, potiaľ je tu nepravda: pravda je totiž nebezpečná pre všetkých zúčastnených, pre toho, kto ju odhaľuje a zverejňuje, aj pre toho, kto sa o nej od niekoho iného dozvedá. Preto je s participáciou na pravde kontinuálne spojené ohrozovanie a napokon, koniec koncov zabíjanie. Táto hrôza z pravdy (*horror veritatis*) je v genetickom kóde našej civilizácie; hrôza z pravdy, hrôza z jej vyzradenia je v pozadí zabitia Krista i v pozadí pretrvávania korupcie. Na hrôze z pravdy stojí polemizmus (bojovníctvo, zápasníctvo). Na druhej strane máme v kóde našej civilizácie lásku k pravde (*amor veritatis*). Na láske k pravde stojí agapizmus (milovníctvo, rozumej prajníctvo inakosti, *caritas*). Podobne sa veci majú, aj pokiaľ ide o krásno<sup>16</sup> a dobro<sup>17</sup>. Synkriticizmu ide o to, tieto dve základné tendencie našej civilizácie – polemizmus a agapizmus – udržiavať v odstupe. Kontinuálne odlišovanie polemizmu a agapizmu a ich udržiavanie v odstupe je vlastná, konkrétna, keď chcete – praktická náplň synkriticizmu. Ich zamieňanie si pod titulmi takej štruktúry ako napríklad *boj za mier, ozbrojená láska, boj proti hluku, boj proti znečisteniu životného prostredia, liga proti rakovine, boj proti civilizačným chorobám, úrad na potláčanie korupcie, boj proti AIDS, boj proti hladu, boj proti chudobe, vojna proti terorizmu, boj proti negramotnosti, boj proti fajčeniu* atď. a pod., tvorí podstatu paralo-

<sup>16</sup> „... krása je len začiatkom údesu (*das Schöne ist nichts als des Schrecklichen Anfang*)...“, hovorí hneď na začiatku *Duinských elégií* Rilke (pozri: RILKE, R. M. (1968), 27; RILKE, R. M. (1957), 233).

<sup>17</sup> Dobrých najprv s hnusom obetujeme alebo zatracujeme a až posmrtnie ich adorujeme; živý dobrý je totiž neznesiteľne zaväzujúci. Aspoň trošku skorumpovaný, aspoň trošku neverný, zradný a podobne nám prichodí ľudskejší, ľudovejší, prístupnejší, bližší. Bez toho, aby som sa teraz púšťal podrobnejšie do tejto problematiky, tu iba pripomínam, že synkriticizmus túto problematiku rozoberá pod titulom väčšieho stupňa automatizmu na strane zla než na strane dobra (zákon samospádu zla).



gizmu, o ktorého preskúmanie a odstránenie ide v načrtnutej filozofii synkriticizmu.

Účelom vytvorenia synkriticizmu je slúžiť ako prostriedok na spustenie sebaidentifikačného procesu u jeho recipienta, u čitateľa synkritickeho textu, u kritika synkriticizmu a prípadne aj u prívrženca synkriticizmu. Avšak toto ostatné spojenie – „prívrženec synkriticizmu“ – môže pôsobiť takmer ako *contradictio in adiecto*, pretože synkriticizmu leží na srdci v prvom rade prianie inakosti tomu, kto sa so synkriticizmom dostane do kontaktu: synkriticizmu nejde o synkriticizmus. Synkriticizmu ide na jednej strane (negatívne) o vlastné ukončenie a na druhej strane (pozitívne) o pokračovanie toho, o čo mu pozitívne ide (alebo presnejšie: išlo): o ničím, ani reflexiou, ani uvedomením nerušenú lásku. Láska je skutočnosť, realita, dobrotvorná účinnosť, nie uvažovanie o nej. Pokiaľ je tu uvažovanie o láske, vedomie lásky, lásky tu ešte niet. Lásku si neuvedomujeme podobne ako povedzme sýtosť, bezbolestnosť, spokojnosť; uvedomujeme si hlad, bolesť, nespokojnosť. Toto uvedomovanie si – pokiaľ ide o dobro – je naša základná slepota<sup>18</sup>. Toto uvedomovanie si pripomína snahu prestať fajčiť: pokiaľ sa snažím prestať fajčiť, potiaľ ešte stále fajčím. Pokiaľ sa snažím byť slobodným, potiaľ som ešte neslobodný. Pokiaľ by som sa iba snažil napiť sa, umrel by som od smädu; smäd sa nedá uhasiť snahou napiť sa, predstavou vody, uvedomovaním si vody; korupcia nekončí prijatím protikorupčných opatrení a pod.; smäd sa hasí napitím sa, fajčenie končí nezapálením si cigarety, korupcia končí neprijatím úplatku. Snaženie sa napiť a napiť sa sú procesy odlišné ontologicky; sú to procesy, ktoré majú odlišný ontologický status. Ich splývanie alebo nedostatočné rozlíšenie je základnou príčinou ťažkostí našej civilizácie.

Nie uvedomovanie si utrpenia okolo nás je láska. Láskou nie je snaha alebo túžba, aby náš blížny netrpel. To je sentimentalita. Láska je faktické ustávanie utrpenia okolo toho, kto miluje.

<sup>18</sup> V súvislosti so zlom je situácia, samozrejme, inakšia: príprava opatrení na vykonanie nejakého zlého skutku, po ktorých by zlý skutok nenasledoval, sa nám v praxi javí takmer ako dobro. Príprava zla nás v podstate necháva ľahostajnými, až vykonanie zla, havária, vražda a pod. nás aktivizuje k činu.

LITERAT

- [1] BERN  
myšle
- [2] ELIAD  
nábože
- [3] FROM
- [4] HELD  
Seinsw  
entwic  
Köln.
- [5] HUSS  
innerer  
Jahrbu  
IX. Ha
- [6] JEHO  
lepší ži
- [7] LYSEE  
jiny pol
- [8] NITSC  
zur Sel
- [9] PATO  
Praha,
- [10] PIA  
predná
- [11] RILK  
Sloven
- [12] RILK  
Band. 6
- [13] SOKO

Doc. PhDr.  
Katedra filozofie  
Gondova 2  
818 01 Bra



## LITERATÚRA

- [1] BERNET, R. – KERN, E. – MARBACH, E. (2004): *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*. Praha, OIKOYMENH.
- [2] ELIADE, M. (2004): *Obrazy a symboly. Esej o magicko-náboženských symbolech*. Brno, Computer Press.
- [3] FROMM, E. (1967): *Umění milovat*. Praha, Orbis.
- [4] HELD, K. (1963): „*Lebendige Gegenwart*“. *Die Frage nach der Seinsweise des transzendenten Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Köln, Universität zu Köln.
- [5] HUSSERL, E. (1928): „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins“. Hrsg. von Martin Heidegger. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Bd. IX. Halle a. d. S.
- [6] JEHO SVATOST DALAJLAMA (2006): *Rady jak umírat a žít lepší život*. Praha, Argo.
- [7] LYSEBETH, A. Van (1995): *Tantra, kult ženského principu aneb jiný pohled na život a sex*. Praha, Argo.
- [8] NITSCHKE, G. (1995): *The Silent Orgasm. Liebe als Sprungbrett zur Selbsterkenntnis*. Köln etc., Taschen.
- [9] PATOČKA, J. (1970): *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha, Československý spisovatel.
- [10] PIAČEK, J. (2003): „Úvod do synkriticizmu“. In: *Brnianske prednášky*. Brno, Masarykova univerzita v Brně, 230 – 248.
- [11] RILKE, R. M. (1968): *Piesne o láske a smrti*. Bratislava, Slovenský spisovateľ.
- [12] RILKE, R. M. (1957): *Werke. Auswahl in zwei Bänden. Erster Band. Gedichte*. Insel Verlag.
- [13] SOKOL, J. (1996): *Čas a rytmus*. Praha, OIKOYMENH.

Doc. PhDr. Jozef Piaček, PhD.  
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK  
Gondova 2  
818 01 Bratislava

**SYNKRITICIZMUS  
A FENOMENOLÓGIA**

**(SYNKRÍZA, FENOMÉN, INTENCIONALITA)**

## NIEKOĽKO POZNÁMOK K SYNKRITICIZMU

JOZEF SIVÁK

### SIVÁK, J.: Some Remarks on Syncriticism

The paper reacts to 'syncriticism', heritor of Comenian syncretism, German idealism, Husserlian and Patočkian phenomenologies, 'Bratislava school' and Krishnamurti's philosophy of atemporality. Some critical remarks concern its terminology, method and theory. Since it is not possible to escape from the time, is not behind author's achrony principle hiding a 'chronophobia'?

### 1. Úvod

Pri príležitosti jubilea J. Piačeka treba uvítať jeho pokus o samostatnú filozofickú koncepciu. Avšak na druhej strane je filozofia dialóg, ktorý je vždy kritický. Pritom sa netají tým, že jeho synkriticizmus môže obsahovať prvky utopizmu, ale zároveň chce byť filozofiou života pre život a prichádza práve ako „predmet kritiky“.

Budeme vychádzať z toho, čo už bolo povedané, ale najmä z Úvodu do synkriticizmu<sup>1</sup>, „didaktickej skratky“ synkriticistického systému, konkrétnejšie z niektorých téz, do ktorých je štruktúrovaný.<sup>2</sup> Nezačína na zelenej lúke, ale nadväzuje na viaceré filozofické iniciatívy minulosti i súčasnosti: Komenského synkriticizmus<sup>3</sup>, praktická filozofia nemeck-

<sup>1</sup> J. PIAČEK, „Úvod do synkriticizmu“. In: *Brnianske prednášky*. Prednášky členov Katedry filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského. Brno, Masarykova univerzita 2003, s. 230 – 248.

<sup>2</sup> Je ich 10 ako v Desatore: 1. podstatou človeka je transcendovanie; 2. maximom bytia človeka je byť kultúrnou bytosťou; 3. podstatou kultúrneho bytia človeka je inscendovanie čiže transcendovanie smerom do jeho vnútra; 4. maximom kultúrneho bytia človeka je zmysluplnosť života človeka; 5. podstatou zmysluplného života človeka je synkríza; 6. maximom zmysluplného života človeka je láska; podstatou lásky je potešenie u inakosti druhého alebo žičenie druhému; 8. maximom lásky je konkordancia (súsrdečnenie) čiže opätovaná láska; 9. podstatou konkordancie je pozitívna virtualizácia čiže podporovanie rozvoja bytostných síl druhého; 10. maximom konkordancie je synkriticizmus.

<sup>3</sup> Komeniológovia hovoria jednoducho synkritizmus. Pri tejto príležitosti spomeňme prvú syntézu Komenského vo Francúzsku z pera školského brata slo-



kého idealizmu od Kanta po Marxa<sup>4</sup>, Husserlova fenomenológia, Patočkova recepcia a Krišnamurtiho filozofia bezčasia. Naozaj široká historickofilozofická základňa.

## 2. K terminológii

Začnime s autorom etymologickým a pojmovým vymedzením termínu „synkriticizmus“, jeho odvodenín i možných aplikácií. „Synkrisis<sup>5</sup>, píše, je utváranie pradiava, ktorým vznikajú útvary (v mysli, v prírode, alebo v spoločnosti).“ (s. 232). Základom je sloveso „synkríno, synkrínein čiže zjednocovať tak, že zjednocované sa nestráca z dohľadu ... Bežne sa synkríno prekladá ako spriadať, zjednocovať, porovnávať, posudzovať, vykladať atď. Synkriticizmus je fascinovaný tak teoretickými, ako aj praktickými virtualitami synkrízy ako sú sú-videnia a sú-sledovania čiže súbežného pozorovania. Na označovanie fenoménov rozpájania sa používajú termíny diakrisis<sup>6</sup>, diakritický atď“ (tamtiež).

Čitateľ si bude musieť zvyknúť aj na jeho ďalšie, nominálne odvodeniny, z ktorých niektoré môžu pripadať nezvyčajne: „synkriticistický“, „synkritizujúco“, synkritizačný“. Zároveň očakáva, že sa dozvie, čo tieto výrazy označujú, najmä ďalšie substantivizované prechodníky s koncovkou „-no“ („usúvstážňujúco“, „milujúco“ a pod.), ktoré sú špecialitou nášho jubilanta.

Pri tomto vymedzovaní by bol zaujímavý vzťah s príbuznými pojmami ako dialektika či hermeneutika, avšak autor sa uspokojí len so

---

venského pôvodu, žijúceho v Libanone a rodáka zo Spiša J. Krotkého: *Former l'homme. L'éducation selon Comenius* (1592 – 1670). (Formovanie človeka. Výchova podľa Komenského). Paris, Publications de la Sorbonne 1996. Synkritizmu, či presnejšie synkríze, je v ňom venovaná celá jedna (3.) kapitola. Synkríza je v nej vymedzená ako prirodzená metóda, ako symbolizácia a ako porovnávací metóda.

<sup>4</sup> Ak je pravda, že marxizmus je derivát nemeckého idealizmu, bez ktorého by nebol zrozumiteľný, nie je menej pravda, že Marx z tejto línie radikálne vybočuje, a to ako filozof „podozrievania“ (P. Ricoeur) a nie prekonávania, podozrievania z podvodov, ktorými boli, podľa neho idealizmus, kapitalizmus i kresťanstvo.

<sup>5</sup> Gr. slová s koncovkou „-sis“ sa poslovenčujú s koncovkou -zis: mimezis, katarzis, synkrisis a pod.

<sup>6</sup> Správne : diakrisis.

synonymným termínom „konferancia“, v zmysle radikálnej synkrízy, synkrízy na druhú<sup>7</sup>, teda bez kontaminácie s diakrízou.

### 3. K metóde

Metóda synkriticizmu nebude ani dialektická, ani reduktívna, ale ani analytická či syntetická<sup>8</sup>. „Hlavnou metódou synkriticizmu je synkritika. Synkritika je vedome uskutočňovaná synkríza čiže nereduktívne usúvst'ážňovanie, spriadanie toho, čo pripravila analýza celku predsynchronicky daného. Synkritika zostáva navyše vedome na pol ceste medzi analýzou a syntézou, ponechávajúc usúvst'ážnené v jeho/ich prirodzenej nezredukovateľnosti na funkcie alebo deriváty čohosi iného („vyššieho“).“ (s. 234). Ambíciou je tak uviesť do vzťahu, ponechajúc termíny v ich odlišnosti a neredukovateľnosti. Neredukovateľný je aj vzťah medzi synkrízou a synkritikou, teda medzi metódou a synkritickým procesom. Lenže, ak nejde o akési generalizované rozlišovanie, čo sa takto usúvst'ážňuje, aké termíny? A avizovaný vzťah k fenomenológii?

„V nadväznosti na fenomenologické postupy pôvodné i recipované Heideggerom, hermeneutikmi a postmodernými filozofmi synkriticizmus uskutočňuje synkritizáciu existujúcich metód tým, že 1. samy metódy nereduktívne usúvst'ážňuje, odmietajúc klásť na vrchol alebo do stredu ich množiny niektorú z nich, a 2. vedie ich k ustanovovaniu ... synkritickej dištinkcie.“ (Tamtiež). V tomto usúvst'ážňovaní nesmie synkritika vynechať ani seba samu: „Táto synkritickofilozofická (seba)reflexia ... vyklenúva priestor spiritualizačných virtualít, virtualít nahliadnuteľnosti (...) a vizualizovateľnosti bez toho, aby stratila zo zreteľa celok predsynchronickofilozoficky daného.“ (s. 235). Ambiciózny program!

<sup>7</sup> „Konferancia“ je totiž opak „diferencie“, ktorou chcel Derrida radikalizovať tradičný pojem diferencie. Čo sa týka transliterácie týchto pojmov, nemohlo sa pokračovať v pôvodných riešeniach tak na českej ako aj slovenskej strane písaním ako „diferance“ (Petříček) a „diferancia“, ktoré sa viac približujú k Derridovej dvojici „différence-différance“? V tomto zmysle by sa mohlo písať: konferancia (konferencia).

<sup>8</sup> Nepripomína to merleau-pontyovské „ni-ni“ s cieľom odmietnuť reflexívnu, dialektickú i vedeckú metódou vo filozofii?

#### 4. K teórii

##### a) Človek ako transcendentujúci a čas

Ak je človek vo svojej podstate transcendentujúci (1. téza), imanentný ako vnútrosvetský a transcendentný ako mimosvetský, použité sú síce tradičné pojmy, avšak s iným významom: kým transcendentné nie je len mimo mňa, ale aj mimo sveta a imanentné nie je vo mne, ale vo svete. V tomto zmysle ani „bytie v“ by nebolo bytím interiorizovaným vedomím, teda nejstávajúcim v skutočnosti („in-existencia“)<sup>9</sup>, ale bytím na či vo svete.

Ambíciou synkriticizmu je teda zjednotiť, usúvzťazniť imanentno a transcendentno, ktoré odkazuje na bytie vo svete, ktorým je človek. Po transcencii a imanencii zaujme sám vzťah, vzťah vzťahov, nazvaný „prausúvzťazňujúco“, čo gramaticky označuje predmet, vec. Aká realita je označená týmto slovom? Nie je vzťah odlišný od veci?

Vzťah človeka a sveta má časový rozmer: temporalitosť a atemporalitosť.<sup>10</sup> Podľa autora by tento vzťah nebol časový, „V tomto zmysle synkriticizmus rozvíja filozofiu bezčasia, alebo filozofickú achronológiu ...“ (s. 236). Ak sú svet a človek v čase, bytie na svete by nebolo v čase? Je to to isté ako vzťah času a sveta, aktov, akcií atď? Na základe akých filozofických predpokladov?<sup>11</sup>

Sú len dve možnosti: hľadať nečasové v čase alebo časové v nečasovom, odvodenie času z nečasového. Ktorá cesta je schodnejšia, univerzálnejšia? Ak nemôžeme čas oddeliť od hmoty, znamená to, že ich

<sup>9</sup> Vo všeobecnosti „bytie-v“, „in-esse“ neznamena nič iného než vzťah medzi obsahujúcim a obsahovaným. Vo filozofii a najmä keď ide o ideálne a duchovné entity sa však tento vzťah úplne v protiklade s jednostrannou logikou inklúzie skoro začal chápať ako vzájomná reciprocita a v 20. storočí je to už hotová vec: husserlovské *Ineinander*, Losského výrok „všetko je imanentné všetkému“ atď. Náš jubilant dáva pred termínom imanencia prednosť termínu „inscendencia“.

<sup>10</sup> Keďže temporalita už vyjadruje podstatnú vlastnosť, nie je slovenská koncovka zbytočná? Inak temporalita ako fakt času potvrdzuje jeho nezrušiteľnosť.

<sup>11</sup> Aj Heidegger hľadal podobne spočiatku zmysel popri bytí, kým nezisťoval, že zmysel veci je byť, v jej bytí, a to vyčerpávajúco.



„spojenie“ je bezčasové či nečasové? Ale prečo by to spojenie malo byť časové?<sup>12</sup>

Človek je vnútri a mimo času zároveň, a to vďaka svojmu nadvedomiu, transcendovaniu, uchopeniu (nečasového) času v celku. Vedomie stávania sa takto nestáva. Plynutie času prerušujú diskontinuitné okamihy, niekedy významné, rozhodujúce, *kairoi*.<sup>13</sup> Nie sú takéto okamihy nečasové? Čas ako celok je vo všetkých svojich častiach. Natoľko, že cítime, že slovenské slovo čas je možno odvodené od slova „časť“, lebo časovať znamená deliť. Pre Newtona bol čas osebe. Veci sú v čase, ale sám čas je nečasový. Aj „bezčasie“, bezčasovosť majú zmysel, sú možné len vo vzťahu k času. Ako sa vymaniť z času? Je to vôbec možné?

Čas nie je v čase, ale my nevieme, čo je čas. Čas je premena sama a v tom zmysle je ambiguitný. Aj časovosť sama je nepoznatel'ná. Čas nie je pred nami ako predmet. Nie je to ani danosť, keďže okamih, ktorý je jeho súčasťou, už unikol.

Časovosť je predchodná a všeobsahujúca zároveň. Aj na premýšľanie o čase treba čas. Čas je tu vždy. Čas si predchádza. Na druhej strane čas obklopuje všetky bytosti, ale zároveň je prítomný v ich štruktúrach, ruší protiklad medzi subjektom a objektom, obsiahnutým a obsahovaným. V tomto zmysle by sme mohli povedať gramaticky i zmysluplne, že čas je hľadané obklopujúce.

Človek sa teda totalizuje stávaním. Totalita je neviditeľná, ale možno ju ukázať zas len v čase. Aj Večnosť je odraz času (Bergson), zovšeobecnením časového sledu. Človek je časový podstatne a nie náhodne. Totálny človek, ktorý sa stáva, nie je dejinách náhodou. Vo večnosti by bol síce čistý a jednoduchý, ale zároveň by bol nepopísateľný a nevyrozprávatel'ny: realizujeme sa v čase. V stávaní sa bytosť potvrdzuje a aktualizuje, jedným slovom, objektivizuje svoje možnosti. Aj minulosť a budúcnosť sú modalities prítomnosti. Stávanie je v tomto zmysle aktuálne, ktoré pokračuje. Vďaka stávaniu, teda času, môžu koexistovať aj kontradikcie.

<sup>12</sup> Pôvodne čas súvisel s teplotou. Jedným z významov lat. slova „tempus“ je teplota. Nečasom je potom zlé počasie, „bezčasie“ (?).

<sup>13</sup> Tak napr. chvíľa, v ktorej Sokrates vypil čašu s bolehlavom. V tomto zmysle nemožno čas oddeliť od rozhodnutia, ktoré splyva s časovým okamihom, ak ho nenahrádza.

Plynutie času možno ovplyvniť v morálke ako aj v fyzike. Vo fyzike je to napr. otázka tzv. „čiernych dier“, kde čas závisí od hmotnosti. V okolí veľkých hmotností, píše J. Krempaský, čas akoby neplynul.

b) *Človek ako kultúrna bytosť. Dobro a zlo*

Vrcholom či maximom ľudského bytia je kultúra. „Byť kultúrnym značí pretvárať čokoľvek zlé alebo ošklivé na dobré alebo krásne, prípadne menej dobré alebo menej krásne na lepšie a krajšie.“ (s. 238) Táto 2. téza situuje teda morálny problém a cnosti do kultúry, kým iní by hovorili o civilizácii.

Ak je zlo to, čo škodí, kto je vlastne jeho aktérom? Iste je to človek rozdelený, človek v diakríze.<sup>14</sup> Aj s tým, že to, čo je zbytočné, nemierne, je zlé, možno súhlasiť. Ale ak je zlé robiť Dobro v takom prípade, že ho nerobíme pre dobro, ako dochádza k zlu? Moc Dobra je taká, že nikto nechce zlo, ani vtedy, keď ho páše a maskuje dobrom. To, čo je zlé, nie je zlo ako také – zlo jestvuje, žiaľ všeobecne – ale zlý spôsob. Inak povedané, nechceme zlo, pričom nezáleží na tom, či to myslíme úprimne alebo nie, ale chceme zle, chceme na zlý spôsob. Či nie je cesta do pekla vydláždená dobrými úmyslami, ale zlými skutkami?

Ak je na strane zla „viac automatizmu než na strane dobra“, viac pozornosti si zaslúži aj automatizmus, zvyk, na strane dobra, napr. zvyk zbožného človeka, ktorý síce dá almužnu, ale bez toho, aby sa človek pozrel na žobráka.<sup>15</sup> Morálny sklon nie je ontického, ale energetického rádu, t. j. aktualizuje sa vždy pri nejakej príležitosti a za výnimočných okolností: bieda, nespravodlivosť, vojny a pod.

Jedným zo zdrojov zla sú samotné cnosti, už tým, že sú viaceré a treba voliť medzi nimi. Aj keď poviem, že niečo je „lepšie“ či „krajšie“, je to tak preto a pre niekoho, z môjho hľadiska, alebo z hľadiska úradov či z hľadiska práva? Aj keď neudať dôvod je ťažké, hodnotové sudy sú iného rádu: mobilizujú subjekt takrečeno do boja, aby, súc zoči-voči inému správaniu, inému spôsobu života atď. konal podľa istých normatívnych požiadaviek, ktoré sú v ňom. „Kultúru

<sup>14</sup> Aj o prvom takom rozdelení nás učí kniha Genezis: „I otvorili sa im oči a spoznali, že sú nahí.“ Dovtedy, ako nevinní, boli vnútorne jednotní.

<sup>15</sup> Tvrdiť však, že „človek, ktorý oba mimovoľne koná ‚dobré‘ skutky, je nebezpečný“ (s. 239) je trocha prehnané a možno by sa našiel vhodnejší prívlastok.

udrži je pri živote námaha vynakladaná na synkrisis ľudského života ...“ (s. 239).

Spadajú hodnotové súde do kultúry alebo do morálky? Podľa autorovho vymedzenia kultúry treba odpovedať, že do morálky, ale kultúra by pre ne vytvárala podmienky. Keby sme však hovorili o civilizácii, jej úspech závisí aj od iných faktorov, ako sú technika a racionalita. Totiž technický pokrok neznamena aj morálny pokrok – celé 20. storočie je toho dôkazom. Konkrétne a pre každý štát či vládu to znamená riešiť a vyriešiť problém zmierenia spravodlivého, ktoré predstavuje morálka, s účinným, ktoré predstavuje technika.

Apriórno času sa nemôže nevzťahovať aj na morálny a kultúrny život. Jeho plynutie od „predtým“ po „neskôr“, len prerušujú (hotové a nečasové) cnosti, ktoré sa vynárajú naraz a naraz sa aj strácajú: v tomto zmysle sú časové aj ony. Ale ani premena zla na dobro neprebíha postupne, nie je záležitosťou intervalu, ale naraz, akoby mimo čas. Na toľko, že nevieme vopred, ako sa zachová človek s povestou filantropa alebo mizantropa: prekvapiť môže tak jeden ako aj druhý.

Ak kultúra vytvára podmienky pre morálku, jej ďalším prehĺbením je „inscendovanie“ (s. 239).<sup>16</sup> „... kultúrny človek je v prvom rade bytosť vstupujúca do seba, pričom sa zduchovňuje, vystupuje po stupienkoch spiritualizácie, a to tak teoreticky, ako aj prakticky.“ Vzdľučujeme sa tak od času? Lebo čas nie je len lineárna postupnosť okamihov. A neprináša len novoty, ale aj spomienky a plány pre budúcnosť. Či nie je jednou z úloh fenomenológie tematizovať a popísať práve tento mnohvrstevný, polyfónny vnútorný svet, ktorý je takým aj vďaka času, avšak už nie objektívnemu, ale subjektívnemu, prežívanému času, ktorý túto zmes nielen zjednocuje, ale aj totalizuje? Neodráža leibnizovská monáda<sup>17</sup>, tento mikrosvet, celý makrosvet? Ale podľa francúzskeho metafyzika a moralistu V. Jankélévitcha už dávno predtým stoici, Plotinos nám zanechali traktáty o nekonečnej či totálnej „zmesi“, čo je pojem, ktorý tak Platón ako aj Aristoteles odmietali ako absurditu. Paradoxne aj v tomto prípade si súčasná fyzika podáva ruku so starovekou múdrosťou, keď hovorí o malých podnetoch zvaných „fluktuácie“ s ďalekosiahlym, ba vesmírnym účinkom.

<sup>16</sup> Doslova: „Podstatou kultúrneho bytia človeka je inscendovanie“ (cf. 3. téza).

<sup>17</sup> Leibniz je dodnes, a najmä u nás, nedocenený predchodca fenomenológie.



Všetko toto naznačuje, že popri synkríze by sme mali zaviesť ešte iný pojem, synkrázu<sup>18</sup>, zmes, ktorá neznamená nejakú juxtapozíciu, ale prelínanie dvoch organizmov, ktoré sa navzájom podporujú a v tejto podpore vyvíjajú.<sup>19</sup> Tento staroveký pojem zmesi sa neudrží, lebo jeho prevažne materialistickí protagonisti nepoznali syntetizovanie, syntézu, či už v podobe vzťahu alebo času.<sup>20</sup> Zavedenie času však ponúka viac výhod než vzťah: má nielen kvalitu syntézy, ale je to syntéza, ktorá sa ustavične mení, spájajúc prvky, ktoré sa prelínajú navzájom.

Brána vstupu do tohto vnútorného sveta by bola otvorená všetkým možným duchovným praktikám pod podmienkou, že nebude výlučne dominovať ani jedna z nich.<sup>21</sup>

Čas nás ale približuje k smrti, ktorá sa nášmu jubilantovi „javí ako diakrízis, ... ako rozpojenie alebo stotožnenie škodenia a pomáhania“ (tamtiež)? Tak ako Dobro je nad synkrízou a diakrízou ešte viac to platí o smrti. Čo bolo pred smrťou spojené a smrťou sa rozpája? A čo je to, čo zostáva po smrti rozpojené? Dočasná mŕtvola na jednej strane a blúdiaca duša na druhej strane?

<sup>18</sup> Z gr. „synkrazis“; syn.: „mixis“, mixtúra.

<sup>19</sup> Totálna, nekonečná „mixis“ alebo „symmixis“ (Jankélévitch) mala umožniť všetkým zmiešaným entitám zachovať všetky ich špecifčnosti a individuálne vlastnosti.

<sup>20</sup> Piačekova synkríza sa takto dostáva do nezávadnej situácie, keďže nechce byť syntézou a nepripúšťa ani zmenu „usúvzťažných“ termínov. Neznamená však už samotné uvedenie do vzťahu akýsi tretí faktor, ktorý nemôže nechať vzťahované termíny úplne nedotknutými, a to tým viac, že tento faktor má aj meno, a to „usúvzťažujúco“?

<sup>21</sup> Autor z nich vymenúva: aštangajogu, Buddhovu osemdielnu cestu, tai či, kresťanskú mystiku ... Lenže možno takto vo filozofii oddeliť metódu od systému, postupovať podľa nejakého katalógu postupov prineseného zvonku? A tiež táto požiadavka ekumenizmu je jedna vec a voľba konkrétnej cesty je druhá vec. Abstrahujúc od faktu, že do nejakého náboženstva sa spravidla rodíme a veriac v duchovnú moc náboženstiev, podľa akého kritéria ich kombinovať – navzájom sa ovplyvňovali po stáročia už doteraz – či si voliť, keďže tiež vieme, že táto moc nie je ani rovnaká a možnože ani vždy pozitívna? Lebo polarizácia v rovine axiologickej pokračuje aj v rovine duchovnej. Ak sa teda narodíme do náboženstva, ktorého duchovná moc je potvrdená a pozitívna, prečo by sme mali siahať po inom náboženstve, pričom nič nebráni sa s ním oboznámiť?

Tak či onak, či už veríme v nesmrteľnosť duše alebo nie, nie je smrť prechod od empirična do metaempirična? V tomto zmysle nezba-  
vuje smrť bytosť stávania teda zmesi bytia a nebytia, tela i duše, ba  
života i smrti, a to celkom v duchu synkriticizmu? A tak ako je bytosť  
pri zrode čistá, tak aj smrť očisťuje, zanechávajúc za sebou nečistú  
zmes.

c) *O láske* (ordo amoris)

„Najintenzívnejšiu formu javenia alebo navodenia prirodzených  
väzieb vo svojej životnej situácii človek dosahuje v láske“ (s. 242) –  
začína 6. téza. Izolovaná bytosť by bola z hľadiska synkrízy doslova  
*contradictio in adjecto*.

Aj keď odo mňa k druhému niet vzdialenosti, ide o blízkosť, ku  
ktorej sa nemôžem priblížiť. Podľa Husserla bezprostrednú a teda  
istotnú skúsenosť máme len seba samých, do druhých sa môžeme na-  
najvýš vcítiť. Láska ako *co-esse*, to znamená byť a nebyť sebou samým  
zároveň, dokáže viac a možno aj stať sa druhým. A tiež aj prekonať  
pluralizmus cností a hodnôt.

Láska ako účel osebe, bez milovaného, je špecialitou tých, čo majú  
sklon ku kontemplácii, ak sa pre nich láska nestala len slovom. Aj Boha  
milujeme v blížnom. Na druhej strane v láske k Bohu nemožno ani  
ignorovať bolesť druhého.

Láska začína bezdôvodne a spontánne. Nevzniká na rozkaz či na  
objednávku. Dôvody prídu potom, dodatočne. Lebo nikto zas nechce  
milovať bez dôvodu. Láska je ako poetika, vyrába mýty. Milovaný  
lásky je cieľ osebe. Skutočne zamilovaný – ďalšia možnosť ako zasta-  
viť čas – nevníma čas, nepozera sa na hodinky, nepovie, že na  
milovaného bude čakať len pol hodiny. Láska ide do extrémov, ako to  
potvrďuje príslovie: „Láska hory prenáša“.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Lenže čo v takom prípade, keď je v hre osud celého impéria? Aj k 2. sveto-  
vej vojne došlo okrem iného preto, lebo Anglicko sa príliš staralo o seba,  
o svoje impérium a menej o kontinent. Nečudo, keď bol na jeho čele, hoci  
nevládol, taký Eduard VIII., ktorý svojím morganatickým, avšak láskyplným  
manželstvom, zamestnával celé kráľovstvo po celé roky, kým nebude (v r.  
1936) abdikovať.

Niet lásky osebe, akoby vo vzduchu. Milovať intranzitívne by v konečnom dôsledku znamenalo milovať seba. Milovať každého znamená nemilovať nikoho. Láska vylučuje substančné bytie.

Láska obsahuje momenty reciprocity i nereciprocitu. Pritom reciprocita v láske je podozrivá, lebo znamená zainteresovanosť. Ak milovaný odpovedá, milujúci ešte svoju lásku znásobuje. To je crescendo lásky, na rozdiel od priateľstva<sup>23</sup>. Tak či onak, láska je vždy milujúca. Znamená slovo „milujúco“ niečo iné?

#### 4. Fóbia času (chronofóbia)?

Netrpí náš jubilant fóbiou času? Ego vstupuje do vzťahu s druhými v čase, interakcia, komunikácia sa dejú v čase a aj vyhnanie z raja je pád do času. Zákon času nasleduje po nečasovom a rodí sa strach z budúcnosti, ktorá už nekoinciduje s prítomnosťou. Tento strach z budúcnosti môže prerásť do skutočnej fóbie času. Lebo čas si treba doslova odpykať (ako väzenie).

Chronofóbia je ďalej fóbiou cyklu a inovácie. Kto odmieta stávanie ako spôsob bytia bytosti, privoláva smrť, ničotu. Má zmysel stať sa nečasovým, keď aj askéza je práca, keď aj všetko toto vyžaduje čas?

Čas, ako už bolo povedané, rozdeľuje a zjednocuje zároveň: na čas sa čaká, spája tak, ako oceán spája kontinenty. Ak bol Adam vyhnaný z raja, nezakázalo sa mu tým obrábať polia, užívať zem. Čas je dar Boha človeku, ktorý sa stáva pánom a správcom času<sup>24</sup>. Stvoriteľ teda nevyhnal z raja bez výbavy na cestu, aj keď táto výbava kladie sekundárnemu tvorcovi viac otázok než odpovedí. Čo robiť s časom, keď ho nemožno eliminovať ako faktor? Napriek tomu sa z toho možno len tešiť. V tomto zmysle život bez času, v bezčasovosti či v „bezčasí“ prebieha už teraz.

#### 5. Záver

Aj synkriticizmus tak kladie viac otázok než dáva odpovedí. Neostáva len na pol ceste, ale aj na križovatke, ktorou je (nečasová) prítomnosť, či už ju nazveme „živá“ alebo „nunc stans“, stojace teraz. Musí sa rozhodnúť, ktorou cestou sa vydat': buď smerom k tomu, kto

<sup>23</sup> Opätovaním dosahuje láska svoje maximum, konkordanciu (8. téza).

<sup>24</sup> Nie je tak zároveň umožnená evolúcia, takže večnosť a stvoriteľnosť sa nevylučujú?



položil čas vôbec alebo nastúpiť do idúceho vlaku času a časov. Lebo v striktnom zmysle v „teraz“ nie je zadržaná žiadna minulosť ani predznamenaná žiadna budúcnosť. Je potom úlohou „intencionálnej analýzy“ vedomia a s pomocou jeho zdrojov (predstavivosť, spomienky, myšlienky atď.) popísať a rozvinúť všetko to latentné bohatstvo, ktoré sa skrýva pod prítomnom.

Mgr. Jozef Sivák, CSc.  
Filozofický ústav SAV  
Klemensova 19  
813 64 Bratislava

## O JOZEFOVI PIAČEKOVI A JEHO DIELE

RICHARD ŠTAHEL

### ŠTAHEL, R.: About Jozef Piaček and his Work

The philosopher Jozef Piaček is famous not only as a historian of philosophy and phenomenologist. He is also known as the author of the first Slovak digital philosophical encyclopaedia (FILIT) as well as the author of the *syncriticism*, genuine philosophical and methodological conception. Syncriticism tries to transform conflicts into their spiritual or playful forms what are the reasons why J. Piaček understands philosophy as the competence to lead a dialogue. The dialogue with other people, dialogue between various specializations and scientific disciplines, between religions or with other cultures. His digital philosophical encyclopaedia is built on these principles. According to Piaček, the translations of philosophical publications allow dialogue with other national philosophies and simultaneously allow the national philosophies to vitalize scientific language and cultivate their own conceptual apparatus. Therefore is J. Piaček engaged in translations of well-known authors, for example of the Cassirer's, Husserl's, Heidegger's publications. At present, J. Piaček is working on articulation of *perichonosophy* (the theory of timelessness), as the basis of ontological thinking about the world and the place of humans in it.

Hovoriť o osobnosti a diele môjho dlhoročného učiteľa a priateľa Jozefa Piačeka je neľahká úloha, a to nielen kvôli takmer tri desaťročia veľkému vekovému rozdielu, ale predovšetkým v dôsledku mnohostrannosti jeho osobnosti. Je nielen filozofom a historikom filozofie, ale aj pedagógom, prekladateľom, encyklopedistom i autorom prvej pôvodnej slovenskej filozofickej koncepcie – synkriticizmu. Z jej zorného uhla reflektuje aj fenomény masovej komunikácie ([1], [2]), kultúry ([3]), lingvistiky ([4]), výchovy a vzdelávania ([5], [6]), komputerizácie ([7], [8], [9]), vedy ([10]), muzikológie ([11]), atď. Venuje sa aj filozofickým otázkam viery a náboženstva, aj keď ho nemožno označiť za náboženského filozofa.

Doc. PhDr. Jozef Piaček, CSc. sa narodil v Bratislave 21. mája 1946. Pre štúdium filozofie na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave sa rozhodol po absolvovaní strednej poľnohospodárskej školy. V tom čase však taká zmena študijného odboru nebola vôbec samorejmá, ale jeho vytrvalosť pri presadzovaní tohto úmyslu nakoniec prekonala vtedajšie predpisy i postoje úradníkov. S podobnou vytrvalosťou sa teraz venuje svojim študentom, rozvíjaniu svojej filozofie či dopĺňaniu elektronickej encyklopédie. Pôsobí na Katedre filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave a externe na Katedre filozofie Filozofickej fakulty Trnavskej univerzity v Trnave. Bol tiež členom Vedeckého kolégia Slovenskej akadémie vied pre filozofiu.

Venuje sa dejinám filozofie 20. storočia, pričom sa sústreďuje predovšetkým na problematiku fenomenológie. Ako jeden z posledných Patočkových žiakov významne prispel k etablovaniu fenomenológie a ňou inšpirovaného myslenia, a to nielen filozofického, na Slovensku. (Hodnotenie jeho vzťahu k fenomenológii podáva dielo [26], najmä 280 a nasl).

Husserlova i Patočkova filozofia ovplyvnili aj vznik, prácu a obsah seminára „Integrácia“ na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave, pri zrode ktorého v roku 1986 stál aj J. Piaček. Ústredným motívom tohto interdisciplinárneho seminára bol práve dialóg. Dialóg vo forme tzv. meditácie nahlas, keď sa účastník diskusie snažil sformulovať svoje myšlienky tak, aby boli zrozumiteľné všetkým zúčastneným, bez ohľadu na ich odbornú a svetonázorovú zameranosť ([12]).

Snahu o dialóg, interpersonálny, interdisciplinárny i interkulturálny možno považovať za jednu z hlavných charakteristík Piačekovho filozofického i pedagogického pôsobenia. Systematické pestovanie umenia dialógu, neraz v doslova sokratovskom, maieutickom zmysle, som mal možnosť oceniť nesčíslekrát nielen ako študent, ale aj ako publicista. Určite nie je náhoda, že J. Piaček patrí k tým slovenským filozofom, na ktorých sa so žiadosťou o rozhovor pomerne často obracajú aj masmédiá. Často bol hosťom aj Nočných dialógov Slovenského rozhlasu o rôznych aspektoch miesta človeka v súčasnom svete. Túto skúsenosť navyše J. Piaček premieta aj do vlastnej formulácie úlohy filozofie, ktorou má podľa neho byť predovšetkým kladenie alebo možno skôr formulovanie správnych otázok ([13]).



V rámci Stáleho seminára Integrácia nadväzujúceho najmä na európske idey encyklopedizmu (napr. na ideu *mathesis universalis*, Komenského pansofiu, Hegelov filozofický encyklopedizmus) a idey kriticismu (najmä na kantovský, marxovský a husserlovský kriticismus), ako aj na tradíciu bratislavskej filozoficko-metodologickej školy vykryštalizovala koncom osemdesiatych rokov 20. storočia Piačekova filozoficko-metodologická koncepcia synkriticizmu.

Podľa synkriticizmu je podstatou ľudského bytia transcendencia, teda „prekračovanie hraníc medzi imanenciou a transcenciou, v dôsledku čoho dochádza k autentickému pobývaniu človeka na svete, ktoré spočíva vo vyčnievaní či vykľenúvaní sa človeka z vnútrosvetského (immanentného) do mimosvetského (transcendentného)“ ([14], 236). Rozlišuje predovšetkým každodenné, umelecké, vedecké, filozofické, náboženské a synkritické formy transcendovania ([15], 484). Maximom ľudského bytia je podľa synkriticizmu kultúra, ktorú chápe ako pretváranie zla na dobro a škaredého na krásne ([15], 477). Za jeden z hlavných motívov synkriticizmu možno považovať potešenie z inakosti, napr. životného partnera, názorov účastníkov diskusie, metód, kultúr, náboženstiev, atď. Synkriticizmus hľadá a súčasne skúma podmienky premeny spoločnosti na kultúrne spoločenstvo, takže ho možno považovať aj za určitú filozofiu kultúry.

Byť filozofom potom podľa J. Piačeka znamená predovšetkým pestovať schopnosť viesť dialóg s inými kultúrami. V čase globalizácie si to navyše „vyžaduje aj schopnosť dávať do súvislosti nielen filozofické, ale aj kultúrne tradície. Z tohto hľadiska je filozof povoláný na skúmanie a vytváranie predpokladov dialógu medzi kultúrami, náboženstvami aj generáciami. A dialóg je kultúrotvorný a povznášajúci pre oboch partnerov, pre filozofa aj pre adresáta jeho pôsobenia“ ([16], 5).

V európskej kultúre J. Piaček identifikuje dve hlavné a zároveň protikladné formy transcendencie, agapizmus (z gr. *agapé* = láska) a polemizmus (z gr. *polemos* = boj). Agapizmus je transcendentálnou podmienkou vôle a potešenia chápať, polemizmus zase transcendentálnou podmienkou zopakovateľnosti a kontroly akéhokoľvek postupu, stojí teda v pozadí každej logiky, techniky či metódy ([17], 75 a 76). Obe línie sa stále prepletajú, ale podľa J. Piačeka po väčšinu európskych dejín má prevahu polemizmus. Ich vzájomné prepletanie, počas ktorého sa neredukujú jedna na druhú, teda ich nereduktívne usúvzťažňovanie, označuje pojmom synkríza (z gr. *synkrietai* = prepletanie).

A tým, čo tieto dve línie udržuje v odstupe, je kultúra. Práve z jej schopnosti udržiavať agapickú a polemickú líniu v odstupe pramení aj možnosť rozlišovať dobro a zlo, ošklivé a krásne. Prevala polemizmu v západnej kultúre sa však podľa J. Piačeka prejavuje väčším stupňom automatizmu na strane zla než na strane dobra, inak povedané, že je omnoho náročnejšie pomáhať než škodiť. V tejto súvislosti preto hovorí o smrtonosnosti západnej kultúry voči iným kultúram či životnému prostrediu i o smrti jej samotnej ([13], 28; [18], 8).

J. Piaček v ostatnom čase rozvíja predovšetkým perichronozofiu ([19], [20], [21], [22]), teda teóriu a praktikovanie bezčasu v situácii ľudského pobytu na svete. Perichronozofiu možno chápať aj ako procesualistickú ontológiu synkriticizmu, pri vypracovávaní ktorej sa J. Piaček opiera o práce neskorého Heideggera, a predovšetkým jeho terminológiu.

Iným, a treba priznať, že celkom sympatickým aspektom synkriticizmu je jeho dôraz na praktičnosť či každodennú aplikovateľnosť. Jeho autor často zdôrazňuje, že synkriticizmus nie je len filozofiou, ale aj životným postojom či spôsobom života ([15], 476 a 477), čím svojmu mysleniu dáva ďalší rozmer, nie nepodobný jednému z tých pôvodných starogréckych, v modernej dobe takmer úplne zabudnutých zmyslov filozofie. J. Piaček je presvedčený, že dobrou, teda zmysluplnou filozofiou je iba tá filozofia, ktorá končí, a zanecháva po sebe to, čoho filozofiou bola ([23]). Napríklad dobrou filozofiou práva, je taká filozofia, ktorá umožní vznik dobrej legislatívy. Podobne možno hovoriť o filozofii vzdelávania, vedy, umenia, lásky, náboženstva, morálky, atď.

J. Piaček však nie je iba akademickým zvestovateľom určitého, filozoficky zdôvodneného spôsobu života, ale aj človekom, ktorý sa podľa zásad svojej filozofie snaží naozaj žiť. Podľa jeho filozofie je zlo niečím zbytočným, čo sa stane aj bez nášho pričinenia, preto je nezmyselné úmyselne škodiť – sebe, druhým ľuďom, zvieratám, atď. Aj preto je vegetariánom. Podobne, nielen poukazuje na negatívne aspekty automobilizmu, ale automobil ani nevlastní, hoci je držiteľom vodičského preukazu od svojich stredoškolských čias. Ak hovorí o potrebe pracovať na harmonickom rozvoji osobnosti ako predpoklade autentického ľudského pobytu na svete, tak sa o to aj sám snaží, napríklad dlhoročným cvičením jogy.



\*

J. Piaček sa už od osemdesiatych rokov minulého storočia zaoberá možnosťami využitia výpočtovej techniky v spoločenských vedách ([7]). Je spoluautorom projektu komplexného počítačového zabezpečenia humanitnovedného výskumu a výchovy na Slovensku PANSOFIA [8], v rámci ktorého v poslednom desaťročí 20. storočia vytvoril prvú slovenskú elektronickú filozofickú encyklopédiu – FILIT ([9]).

Jeho práca na elektronickej encyklopédii je doslova priekopnícka. V čase keď pôvodné slovenské filozofické slovníky absentujú v edičných plánoch vydavateľstiev a prvá slovenská univerzálna encyklopédia sa ešte len rodí, má odborná i laická verejnosť už niekoľko rokov k dispozícii elektronickú filozofickú encyklopédiu, ktorá však svojim obsahom umožňuje vhlady aj do ďalších spoločenských vied. Je totiž vybudovaná ako sémantický hypertextový dokument umožňujúci zachytávať rozdielne významy jedného slova, a to nie len vo filozofickom, ale aj historickom, umenovednom, kulturologickom či religionistickom kontexte.

Verzia prístupná na internete, ktorá obsahuje viac ako tridsaťtisíc hesiel zoradených systémovo aj chronologicky, reprezentuje asi desať rokov práce. J. Piaček však pôvodne FILIT vytvoril ako papierovú kartotéku s desaťtisícami lístkov už v sedemdesiatych rokoch minulého storočia. Do elektronickej podoby ju konvertoval s príchodom internetu v rámci grantovej úlohy, riešenej na Katedre knihovedy a vedeckých informácií Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave. Prvá verzia bola prístupná len v sieti Matematicko-fyzikálnej a Filozofickej fakulty UK. Začiatkom 90. rokov upravil FILIT do súčasnej podoby, prístupnej na internete, kolektív okolo doc. Miloša Kravčíka na Matematicko-fyzikálnej fakulte UK ([24]).

Metodologicky FILIT vychádza zo synkriticizmu, z neho odvodených metód rozkladu významu na totožné a rozličné. Túto elektronickú encyklopédiu možno považovať za ojedinelý príklad encyklopedizmu nielen v slovenskej filozofii, ale slovenskej kultúre vôbec. Zároveň je jedným z praktických výstupov synkriticizmu, aplikáciou, ktorá má veľký význam nie len pre štúdium filozofie, ale uplatnenie môže nájsť aj v širšom priestore slovenskej kultúry a slovenského jazyka. FILIT je tak naplnením, realizovaním synkriticizmu či jeho na prax zameranej stránky vo forme uskutočneného tvorivého činu a zároveň otvoreného diela, ktoré neustále vzniká, rastie a dopĺňa sa. K jednej z výhod elek-



tronickej encyklopédie totiž patrí možnosť jej sústavného dopĺňania, rozširovania a precizovania a jej autor túto možnosť aj využíva, napríklad priebežným dopĺňaním nových významov slov, ktoré vznikajú vo vedeckom i mimovedeckom diskurze či počas rozvíjania jeho vlastnej filozofie. Aj tu sa ukazuje, že J. Piaček je hlboko presvedčený o potrebe a hlavne možnosti zmysluplnej komunikácie a tvorivosti dialógu, medzi ľuďmi, vedeckými disciplínami, náboženstvami i kultúrami.

\*

Iným, nie menej významným, aspektom tvorby J. Piačeka je jeho prekladateľská činnosť. Je autorom prvého prekladu anglickej filozofickej monografie do slovenčiny ([25]). Venuje sa aj prekladom diel E. Husserla a v ostatnom čase aj M. Heideggera. Zároveň však tvrdí, že „napätie medzi originálom a prekladom sa nedá odstrániť, preto sa tie isté diela prekladajú s časovým odstupom vždy znova a znova“ ([16], 5). Preklady filozofických prác sú podľa neho na jednej strane dialógom s inými národnými filozofiami, na strane druhej si nimi národné filozofie oživujú vedecký jazyk a pestujú vlastný pojmový aparát. „Preklady sú veľmi užitočným testovaním stavu vlastnej filozofickej terminológie. Niekedy si to vyžaduje vytvorenie hniezd slov, ktoré zatiaľ v slovenčine neexistujú a ukázať ich ako funkčné, schopné odhaliť dimenziu reality, ktorú postrehol veľký mysliteľ.“ ([16], 5)

Slovenčina, ako pomerne mladý jazyk, ešte stále len buduje svoju filozofickú terminológiu. Piaček si to nielen uvedomuje, ale priamo stanovuje, minimálne ako časť svojho programu ([22], 4 a 5). Tento program aj napĺňa, a to v oboch ním identifikovaných oblastiach, teda prekladom filozofických textov, napr. pasáží z diel neskorého Heideggera, ale aj tvorbou vlastnej filozofie a v neposlednom rade konštituovaním a precizovaním jej slovenskej terminológie.

Bolo by možné namietnuť, že takto postavený program vedie k znejasňovaniu jazyka, teda minimálne jazyka filozofie, a tým aj ku komplikovaniu či dokonca k znemožňovaniu dialógu, ktorý má byť jedným z jej cieľov. Ale ak je filozofia, okrem iného, aj konštrukciou pojmov, je nezrozumiteľnosť jej jazyka aspoň do určitej miery pochopiteľná. Pre súčasníkov filozofa musia nové pojmy, ktorými sa snaží pomenovať nový, rodiaci sa fenomén či trend, alebo iný pohľad na známe javy, situácie či udalosti, znieť čudne, cudzo, nezmyselne až nepochopiteľne, obzvlášť ak filozof zahliadol či pochopil a snaží sa pomenovať alebo

aspoň popísať len črtajúci sa jav, trend, fenomén atď., ktorý sa naplno prejaví či rozvinie až v budúcnosti.

Platí to však aj spätne. Antiku, stredovek, renesanciu či novovek pochopili, navzájom rozlíšili, a tým „objavili“ a aj pomenovali až neskoršie generácie. Ako osobitné doby s odlišnými hodnotami a videním sveta, iným hovorením o svete, v ktorom žili, ich bolo možné identifikovať a charakterizovať až s časovým odstupom.

Piačekovo prekladateľské i pojmovné snaženie tak možno považovať minimálne za vytváranie podmienok pre dialóg, ale určite aj za istý spôsob pokračovania v precizovaní možností porozumenia povedaného či napísaného v intenciách stanovených už spomenutou elektronickou encyklopédiou FILIT. Podľa J. Piačeka totiž „schopnosť porozumieť a porozumieť si navzájom spočíva aj na schopnosti viesť dialóg. A ten má kultúrotvorný účinok. Dialóg je povznášajúci, a to pre oboch partnerov, pre filozofa aj pre adresáta filozofovho pôsobenia“ ([16], 5).

\*

V dielach J. Piačeka sa zrkadlia témy, ktorými žije súčasná filozofia. Netradične, inovatívne a neraz i provokatívne pôsobí aj to, že Piaček premýšľa nielen nad podnetmi pochádzajúcimi zo západnej tradície, ale hlási sa aj k mysliteľom východu, napr. ku Krišnamurtimu či k sedemnástemu dalajlámovi. Aj to však možno vnímať ako súčasť projektu dialógu a budovania predpokladov a možností porozumenia medzi kultúrami. Tak ako vystihol nastupujúcu komputerizáciu a pochopil jej význam pre rozvoj filozofie i ostatných spoločenských vied, teraz zachytáva a anticipuje trend vzostupu vplyvu ďalekovýchodných kultúr. Nie je tak iba historikom filozofie, ale aj filozofom, ktorý prispieva k jej ďalšiemu rozvoju. Jemu i jeho filozofii už určite patrí miesto v najnovších dejinách filozofie, minimálne v kontexte dejín slovenského filozofického myslenia.

#### LITERATÚRA

- [1] PIAČEK, J.: „Fenomén komunikácie z hľadiska sykritizizmu“. In: VIŠŇOVSKÝ, E. (editor): *Rozumieme ľudskej komunikácii?* Bratislava 1995, s. 35 – 41.
- [2] PIAČEK, J.: „Filozofické východiská teórie masovej komunikácie (7 metateoretických otázok)“. In: *Otázky žurnalistiky* 1993, 3, s. 141 – 144.

- [3] PIAČEK, J.: „Podstata kultúry z hľadiska synkriticizmu“. In: *Človek, kultúra, hodnoty. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie konanej v rámci 4. stretnutia SFZ v dňoch 12. – 14. septembra 2001 v Píle pri Častej*. Slovenské filozofické združenie pri SAV & Katedra filozofie FH TU v Trnave, Trnava 2002, s. 146.
- [4] PIAČEK, J.: „(Seba)reflexívny sprievod výskumu jazyka“. In: *Jazykovedný časopis*, roč. 40, 1989, číslo 1, s. 51 – 56.
- [5] PIAČEK, J.: „Metódy filozofovania vo výchove“. In: ŠVEC, Š. a kolektív: *Metodológia vied o výchove. Kvantitatívno-scientistické a kvalitatívno-humanitné prístupy*. Bratislava 1998, s. 252 – 260.
- [6] PIAČEK, J.: „Predmet a metódy pedagogického filozofovania“. In: *Pedagogická revue*, roč. XLVII, č. 9 – 10, 1995, s. 4.
- [7] PIAČEK, J.: „Historický typ racionality (HTR) ako predpoklad budovania znalostných systémov v oblasti filozofie“. In: J. Stachová (ed.), *Filozofické, metodologické a spoločenské súvislosti umelé inteligencie*, III.díl, Praha 1989, s. 24 – 32.
- [8] PIAČEK, J.: „Miesto hypertextového systému SYSHEDIT v modernizácii knižničných služieb“. In: *INFOS 94. Zborník z 24. Informatického seminára v dňoch 25. – 28. apríla v Jasnej pod Chopkom*. Bratislava, Alfa 1994, s. 90 – 93.
- [9] PIAČEK, J.: „Hypertextová encyklopédia FILIT – nástroj transformácie filozofických poznatkov do školského vzdelávania a výchovy“. In: *Technológie vzdelávania tretieho tisícročia*. Nitra, SLOVDIDAC 1995, s. 303 – 306.
- [10] PIAČEK, J.: „Veda – jej forma transcendovania a autenticita“. In: *Filozofia v kultúrnom kontexte*. Bratislava, MIROX 2001, s. 151 – 153.
- [11] PIAČEK, J.: „Hudobná forma transcendencie z pohľadu sykriticizmu“. In: *Slovenská hudba*. Roč. 30, č. 1 – 2 (2004), s. 186 – 194.
- [12] PIAČEK, J.: „Recepcia husserlovej filozofie v seminári ‚Integrácia‘ na FF UK v Bratislave“. In: *O Edmundovi Husserlovi. Sborník referátů přednesených na seminári Muzea Prostějova 18. dubna 1991*. Prostějov, Muzeum Prostějovska 1991, s. 131 – 137.



- [13] BELLA, T.: „Je už civilizácia mŕtva? Filozof Jozef Piaček prosí svojich študentov, aby s ním nesúhlasili“. In: *Moment*, č. 39, 24. 9. 1999, s. 28 – 29.
- [14] PIAČEK, J.: „Úvod do sykriticismu“. In: *Brnianske prednášky*. Masarykova univerzita v Brne, Brno 2003, s. 230 – 248.
- [15] PIAČEK, J.: „Synkriticizmus ako filozofia a spôsob života“. In: *Filozofia* 7/2002, s. 476.
- [16] ŠTAHEL, R.: „Byť filozofom znamená viesť dialóg“. In: *Profesia* č. 6/2005, s. 4 – 5.
- [17] PIAČEK, J.: „Umelecká forma transcencie“. In: *Filozofia ako umenie*. FO ART, Bratislava 2004, s. 75 – 83.
- [18] ŠTAHEL, R.: „Filozofia sa ešte stále vyučuje. (Rozhovor s filozofom Jozefom Piačekom)“. In: *Literárny týždenník*, č. 21/2000, s. 8.
- [19] PIAČEK, J.: „Perichronozofia ako základ ontológie“. In: *Filozofia: minulé podoby – súčasné perspektívy*. Bratislava 2003, s. 189 – 193.
- [20] PIAČEK, J.: „Primum perichronozofie“. In: *Čas, bezčasie a večnosť ako horizont bytia osoby. Zborník príspevkov z vedeckého kolokvia Katedry filozofie Filozofickej fakulty Trnavskej univerzity. Trnava 12. 11. 2004. ACTA PHILOSOPHICA TYRNAVIENSIA 10*. Trnava, Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave 2004, s. 11 – 27.
- [21] PIAČEK, J.: „Hrušovského zahliadnutie perichronozofickej problematiky“. In: *Pohľady do slovenskej filozofie 20. storočia*. Zborník z konferencie s medzinárodnou účasťou konanej dňa 2. 2. 2005 na Katedre filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty UK Bratislava. Bratislava, All acta, 2005, s. 87 – 98.
- [22] PIAČEK, J.: „.....Die Zeit ist noch nicht.“ (Perichronia, tzv. Neskorý Heidegger a otázky terminológie). In: *Filozofia* 1/2006, s. 4 – 15.
- [23] BRADA, M.: „Prečo sa krásny kôň nedá zabiť? S Jozefom Piačekom o utrpení, ekonómii a deegoizácii“. In: *Slovo* č. 32, 2004, s. 19.
- [24] ŠTAHEL, R.: „Encyklopédia je pre tých, ktorí chcú stále objavovať. S doc. PhDr. Jozefom Piačekom, CSc., autorom prvej slovenskej elektronickej encyklopédie“. In: *Copernicus*, príloha Hospodárskych novín, 9. – 11.5.2003, s. 22.

- [25] CASSIRER, E.: *Esej o člověku*. Bratislava, Pravda 1977.
- [26] CMOREJ, P. – ČERNÍK, V. – VICENÍK, J. (editori): *Sondy do dějin logiky a metodologie věd na Slovensku a v Čechách*. Bratislava, Iris 2006.

Mgr. Richard Stáhel, PhD.  
Katedra filozofie FF UKF  
Hodžova 1  
949 74 Nitra

**SYNKRITICIZMUS AKO FORMA  
SEBATRASCENDOVARIA  
(K ŽIVOTNÉMU JUBILEU J. PIAČEKA)**

SLAVOMÍR GÁLIK

**GÁLIK, S.: Syncriticism as a Form of Self-Transcendence**

The author analyses a very important and original concept by J. Piaček – syncriticism. According to author the substance of syncriticism is inscendence or self-transcendence. By actualizing the self-transcendence we can reach a new quality of life, distinctively a level without time and division. On this level, according to Piaček, we are in the concordance. Piaček in the self-transcendence and the concordance considers new re-creation of our culture.

Na úvod, keďže táto konferencia sa koná pri príležitosti životného jubilea Jozefa Piačeka (paralelne aj M. Marcelliho), by som si dovoľil povedať aj niečo osobné, a to, že Piaček mi stelesňuje výnimočného, nekonformného filozofa, ktorému predovšetkým ide o žitú filozofiu, vzťah a dobro pre druhého. Nežitá filozofia je totiž, ako hovorí sám autor, škandalom filozofie a ako ho poznám, takúto filozofiu aj vždy odmietal.

Druhá jeho stránka je filozofia ako teória, ktorú považujem tak isto za veľmi zaujímavú. Jednou z takýchto autorových filozoficky originálnych a inšpiratívnych aktivít je aj tvorba synkriticizmu, ktorú nazýva filozofiou konkordancie, doslova súsrdečenia. Musím však podotknúť, že vôbec nie je ľahké preniknúť do podstaty synkriticizmu. Pri štúdiu synkriticizmu som sa totiž neraz prichytil pri potrebe opraviť svoje predstavy o synkriticizme. Moje porozumenie synkriticizmu je teda stále v štádiu vývoja, a preto ho budem skúmať len z tej jeho stránky, ktorá mi je najznámejšia, a to sú formy transcencie, osobitne seba-transcencie a náboženskej transcencie.

Piaček tvrdí, že k podstate synkriticizmu patrí transcencia alebo lepšie formy transcendovania. V rámci desiatich téz o synkriticizme



hneď prvá zo štyroch základných hovorí, že „*podstatou ľudského bytia je transcendencia*“.<sup>1</sup> Tretia téza však dopĺňa prvú, keď hovorí, že „*podstatou kultúry je inscendencia*“<sup>2</sup> a inscendencia nie je nič iné ako transcendencia do vnútra. Transcendencia je teda jedna z kľúčových kategórií synkriticizmu.

Pojem synkriticizmu ako nereduktívneho usúvzt'ažňovania rôzností *ex definitione* predpokladá transcenciu toho, čo je iné, čo sa spája so známym. K synkriticizmu teda podstatne patrí transcendencia. Piaček hovorí o rôznych formách transcencie ako sú každodenné, umelecké, vedecké, filozofické, náboženské a synkritické formy transcendovania. Tieto formy transcendovania sú rôzne životné oblasti, ale ako hovorí Piaček, synkriticizmus je hlavne „*životný postoj, spôsob života, spôsob pobývania na ceste*“.<sup>3</sup> Filozofiu synkriticizmu Piaček prirovnáva aj k letu orla, t. j. k pokojnej, vyrovnanej myšli, k jej nadhľadu a bezvýberovému videniu, pri ktorom nedochádza k odstupu, ale zachováva sa bezmedzerie medzi pozorovateľom a pozorovaným. Zmyslom takejto filozofie je podľa Piačeka pretvárať zlé, ošklivé a nepravdivé na dobré, krásne a pravdivé.<sup>4</sup> Synkriticizmus teda vo všetkých smeroch usúvzt'ažňuje inakosti a premieňa ich na pozitívne hodnoty. Za najdôležitejší smer transcencie považujem sebatranscenciu, ktorá sa v značnej miere stotožňuje aj s náboženskou transcenciou.

Piaček vo viacerých štúdiách píše o sebatranscendovaní, t. j. inscendovaní do vnútra, pri ktorom sa rušia egoidné štruktúry človeka. Takto pochopená forma sebatranscencie je aj náboženskou transcenciou, ktorá má explicitne ambície o seba prekročenie a vstúpenie do transhorizontovej reality. Piaček bližšie inscenciu opisuje ako transcenciu smerom do vnútra v zmysle jeho rozširovania, či rilkeovsky ako cestu priestorom vnútra. Pri inscendovaní ako hovorí ďalej, ide „*o doslovné vstupovanie človeka do seba samého cestou reflexie, koncentrácie, meditácie a kontemplácie, cestou aštangajogy, zenu, tai či a ďalšími spôsobmi a postupmi; vystupovanie po rebríčku bytia, transcendovanie smerom do svojho vlastného vnútra, zahĺbanie sa, ponáranie sa do seba samého, seba prehĺbovanie, spiritualizáciu,*

<sup>1</sup> PIAČEK, J.: *Synkriticizmus – filozofia konkordancie*, s. 11.

<sup>2</sup> Tamže, s. 11.

<sup>3</sup> Tamže, s. 6.

<sup>4</sup> Tamže, s. 6.

*preduchovňovanie sa, poľudšťujúce sprítomňovanie sa sveta v ľudskom vedomí a ľudskom bytí*".<sup>5</sup> Z povedaného vyplýva, že inscendencia ako sebatranscendencia sa realizuje pomocou osvedčených rôznych náboženských metód. Metóda inscendencie je tak *conditio sine qua non*. Bez tejto metódy a teda jej realizácie nemá zmysel hovoriť o sebatranscendovaní a v konečnom dôsledku ani o synkriticizme. Podstatou sebatranscendencie je ontologická zmena, ktorá je dôsledkom rozrušenia a prekročenia egoidných štruktúr a skúsenosti transcendentnej inakosti. Synkriticizmus hovorí o usúvzt'azňovaní inakostí a bez takéhoto radikálneho otvorenia a transcendentnej skúsenosti by to nebolo možné. Usúvzt'azňovanie by sa realizovalo len skrze seba a pre seba, a tak by bolo len ďalšou uzatvorenou totalitou. Na láskyplné a vedomé usúvzt'azňovanie však treba viac, a to rozšírené vedomie alebo vhl'ad. Na realizáciu vhl'adu však, ako ďalej hovorí D. Bohm v rozhovore s Dž. Krišnamúrtim, „mozog musí byť v stave vysokej energie“.<sup>6</sup> Tá sa dá získať opätovne len sústredenou meditáciou alebo podobnou vyššie spomenutou duchovnou praxou. Staré náboženské tradície hovoria, že cesta k transcencii ide cez peklo vlastného vnútra a kto sa na ňu vydá, musí s ním rátať. V istom zmysle peklom je aj naše vedomé, či nevedomé lipnutie na sebe samom. To je na tejto ceste prvá a najt'ažšia prekážka. Vlastné ohrozenie alebo pocit seba straty dokáže odradiť od cesty už aj na začiatku. Okrem toho pri vstupovaní do vnútorného priestoru seba samého sa skôr či neskôr narazí na mnohé vnútorné negatívne sedimenty, ktoré treba uvoľniť a uvedomiť si ich. To sú ďalšie, častokrát dramatické udalosti, ktoré odrádzajú na ceste. Piaček hovorí možno viac o výsledku týchto metód ako o metóde, či ceste samotnej. Ja si však myslím, že je nesmierne dôležitá a na začiatku inscendencie ju treba neustále zdôrazňovať. Ak sa uvoľnia vnútorné sedimenty, ktoré ležia na jemných a hlbokých úrovniach a ktoré častokrát transcendujú aj náš biografický život, tak sa začnú uvoľňovať energie, ktoré transponujú, rozšíria vedomia a umožnia vhl'ad do bytia. Je možné aj okamžité osvietenie ako hovorí zen, ale to podľa mňa nie je trvalé, lebo trvalo transponované vedomie môže byť len v trvalo rozvinutých energiách a tie sa nedajú rozvinúť okamžite.

<sup>5</sup> Tamže, s. 31. Prípadne pozri: PIAČEK, J.: *Podstata kultúry z hľadiska synkriticizmu*, s. 141 – 146.

<sup>6</sup> KRIŠNAMURTI, DŽ., BOHM, D.: *O budúcnosti lidstva. Rozhovory*, s. 93.

Výsledkom inscendencie je vŕľad do bytia, ktorý ontologicky reštrukturalizuje bytie človeka. Z hŕľadiska synkriticizmu sa vedomie spája s bytím bez toho, že by ho mohlo nejakým spôsobom vlastniť. Vedomie sa tak stáva bytím. Mnohé náboženské tradície ako napríklad védanta hovorí, že átman (imanentný princíp) je zároveň brahma (svetový princíp), z čoho vyplýva, že átman skrze brahma je všadeprítomný. Myslím si, že len takéto vedomie-bytie je schopné skutočného synkriticizmu, zjednocujúceho usúvzťažňovania rozdielností.

Predstave plynúcej jednoty v mnohostiach vyhovuje aj Piačekova požiadavka bezčasia a bezmedzeria. V zjednocujúcom vŕľade nedochádza k predstave odstupu, a tak ani k časovaniu. Len vystúpením z takéhto rozšíreného, vŕľadového a dynamicky plynúceho vedomia je možné časovanie. Časujeme a sme v odstupe len vtedy, keď sa identifikujeme s obmedzeným „ja“ a následne z pozície takéhoto „ja“ myslíme a konáme. „Ja“ je však v takomto zmysle ilúziou, môže existovať nanajvýš len ako nejaký „koncentrát“, ktorý sa vynára z apeironu (z niečoho neurčitého a bezmedzného) a len vzťahy medzi týmito „ja-koncentrátmi“ môžu predstavovať akúsi relatívnu oddelenosť a časovosť. V rámci apeironu však jestvuje úplná jednota, na ktorú upozorňuje Piaček a samozrejme aj bohatá mystická tradícia. Bohm v rozhovore s Krišnamúrtim napríklad hovorí, že „*ľudstvo si teraz neuvedomuje, že ono celé je jedno*“.<sup>7</sup> Usúvzťažňovanie z takejto pozície je potom mimo času a delenia. Realizovanie synkritického bezčasia a bezmedzeria si však opäť vyžaduje vysoký stupeň energie a odpojenia od štruktúr „ja“, ktoré navracajú do delenia a času. Ako hovorí Krišnamúrti, pozorní, to znamená v bezčasí a v bezmedzerí, môžeme byť len vtedy, keď zmizne naše ja.<sup>8</sup>

Piačekove zdôrazňovanie sebatranscendovania nemá však zmysel len pre jednotlivého človeka, ale je významné pre celú spoločnosť a jej kultúru. Jeho treťou tézou je „*podstata kultúry je inscendencia*“ (30), čo znamená transcenciu smerom do vnútra. Z toho sa dá usúdiť, že to, čo zostáva v imanencii je buď na okraji kultúry alebo dokonca proti nej. Až šokujúco znejú Piačekove slová, že naša civilizácia je už mŕtva: „*Naša západná civilizácia už nezvláda nijaký z problémov, na ktoré*

---

<sup>7</sup> Tamže, s. 28.

<sup>8</sup> Tamže, s. 79.



naráža. Umrela, pretože stratila schopnosť rozlišovať dobro a zlo. Ekonomické problémy, doprava, školstvo, náboženské otázky či problémy v medziľudských vzťahoch – všade len replikuje postupy, s ktorými pracovala dosiaľ. Len sa rozkladá – ako mŕtvola.“<sup>9</sup> (28). Piaček krízu západnej civilizácie a samozrejme hlavne jej kultúry identifikuje v subjekt-objektovom rozlišovaní a následne v mocenských nárokoch subjektu. Na vysvetlenie, s podobným rozlišovaním, sa môžeme stretnúť aj u P. Ricoeura. Ten rozlišuje civilizáciu, na ktorú sa vzťahuje idea pokroku vo vede, technike, politike a ekonomike. Ricoeur tvrdí, že v týchto oblastiach sa uplatňuje abstraktná racionalita, ktorá je vo všetkých kultúrach viac-menej bezkonfliktne prijímaná. Kultúru Ricoeur chápe ako úroveň, ktorá je hlbšie v podvedomí na úrovni kolektívnych symbolov a samotného zdroja tvorivosti. Na úrovni kultúry už neplatí idea pokroku, ale začínanie odznova, hľadanie originalnosti a princíp škandálu.<sup>10</sup> Ricoeurovo poňatie kultúry tak vyhovuje aj Piačekovmu s doplnením o civilizačný rozmer, ktorý je pokrovový, ale aj replikujúci sa. Záleží len na miere a vyváženosti medzi kultúrou a civilizáciou, aby civilizačné pohyby, ktoré sú nepôvodné a replikujúce, nezvíťazili nad kultúrnymi. V tomto bode si Piaček myslí, že západná kultúra už odumrela a replikujú sa len civilizačné pohyby. Tento pohyb, pri strate synkretického ozmysľujúceho prostredia, však môže po čase vyústiť do sebadeštrukcie, čo sa podľa Piačeka koniec-koncov aj deje. Markantne je to vidieť v regionálnych vojenských konfliktoch. Východisko Piaček vidí vo vytváraní synkretickej spoločnosti (societas synkretica), t. j. v spoločenstve živých v bezčasi,<sup>11</sup> a to hlavne na základe pozitívnej virtualizácie.

Pozitívna virtualizácia dopĺňa myšlienku inscendencie a sebatranscendencie o rozmer bytostných síl. Pozitívna virtualizácia podľa Piačeka je „aktualizácia (uskutočňovanie) kreatívnej potencie konkordancie, čo spočíva nielen v uvoľňovaní, ale aj rozširovaní bytostných síl jej participantov. Pozitívna virtualizácia je uschopňovanie k účinnosti či ponematickosti pri pretváraní zla na dobro...“<sup>12</sup> Piaček opäť spôsob

<sup>9</sup> PIAČEK, J.: *Je už civilizácia mŕtva?*, s. 28.

<sup>10</sup> RICOEUR, P.: *Život, pravda, symbol*, s. 148 – 155.

<sup>11</sup> PIAČEK, J.: *Synkretizmus – filozofia konkordancie*, s. 59.

<sup>12</sup> Tamže, s. 51. Prípadne pozri: PIAČEK, J.: *Pozitívna virtualizácia ako podstata opätovanej lásky čiže súsrdečenia (con-cor-dantiae)*, s. 29 – 33.

uvolňovania a rozširovania týchto síl analogizuje s východnými prístupmi, konkrétne s tantrou. Pri procese inscendovania alebo transcendovania dochádza k uvoľňovaniu bytostných síl, ktoré rozširujú a transponujú vedomie. Vedomie „vynesené“ týmito silami do transcendencie sa stáva aj synkritickým.

Jednotlivec a následne aj spoločnosť sa nedostanú z mŕtveho bodu, ak sa neoživí a nepremení inscendenciou a pozitívnou virtualizáciou. Podľa Piačeka by to mala byť hlavne terapeutická úloha filozofa a filozofie, ale ktorá, žiaľ, totálne zlyhala najmä na univerzitách. Kríza alebo škandál súčasnej filozofie spočíva podľa neho v tom, že „*filozof dnes nepraktikuje alebo nežije optiku, ktorú otvára jeho reflexia situácie, v ktorej sa ocitá on sám a ostatní. Filozof dnes žije ako každý iný človek: v podstate – možno povedať – odcudzene, roztrieštene, neautenticky. A jeho filozofia mu v tom vôbec nepomáha, nech by bola čo ako ‚dobrá‘, ‚pravdivá‘, ‚správna‘, ‚logicky korektne vybudovaná‘... Filozof dnes fajčí ako akýkoľvek iný fajčiar, ženie sa za peniazmi, trpí bolesťami krížov, ... nedostatkom času. ... A možno od takéhoto filozofa očakával terapeuticky úspešne fungujúcu aktivitu?*“<sup>13</sup> Napriek povedanému, inscendencia a pozitívna virtualizácia stále zostávajú v možnostiach človeka a sú zachytené aj v rôznych tradíciách. Napríklad naša európska tradícia pozná terapeutickú funkciu sebazoznania – „poznaj sám seba“ alebo starosť o dušu, čo by mala byť výsostná doména filozofie.

Na záver by som chcel dodať, že Piaček si je vedomý toho, že súčasná konzumná spoločnosť, a možno aj filozofia, bude idey synkriticizmu skôr odmietat' ako prijímať. To však pre Piačeka nie je až tak dôležité ako to, aby sa *homo syncriticus* realizoval aspoň v niektorých prípadoch, a tak stále zostávala nádej pre západnú, civilizačne podľa neho už mŕtvu spoločnosť.

#### LITERATÚRA

- [1] KRIŠNAMURTI, DŽ., BOHM, D.: *O budúcnosti ľudstva. Rozhovory*. Praha, Pragma 1992.
- [2] PIAČEK, J.: *Synkriticizmus – filozofia konkordancie*. Bratislava 2001.

---

<sup>13</sup> Tamže, s. 54.

- [3] PIAČEK, J.: „Podstata kultúry z hľadiska synkriticizmu“. In: *Človek, kultúra, hodnoty*. Bratislava, Iris 2002, s. 141 – 147.
- [4] PIAČEK, J.: „Je už civilizácia mŕtva?“ In: *Moment*, č. 39, 1999, s. 28 – 29.
- [5] PIAČEK, J.: „Pozitívna virtualizácia ako podstata opätovanej lásky čiže súsrdečnenia (con-cor-dantiae)“. In: *Hodnotové aspekty súčasného sveta*. Bratislava, Iris 2003, s. 29 – 33.
- [6] RICOEUR, P.: *Život, pravda, zmysel*. Praha, Oikúmené 1993.

Doc. Mgr. Slavomír Gálik, PhD.  
Katedra filozofie FF TU  
Hornopotočná 23  
918 43 Trnava



**PODNETY SYNKRITICIZMU PRE CHÁPANIE  
NÁBOŽENSTVA  
A MEDZINÁBOŽENSKÉHO DIALÓGU**

ADRIÁN SLAVKOVSKÝ

**SLAVKOVSKÝ, A.: Stimuli of Syncriticism for Understanding  
of Religion and Interreligious Dialogue**

Jozef Piaček in his project of syncriticism presents religious forms of transcendation as part of various forms of transcendation, which means ways of self-exceeding of man. His sketch outlines some important aspects concerning assets, but also rigours of religious transcendation. The main interest of his approach to religion is to try to answer the question under which conditions can religion be a way of self-transcendence of man. I enumerate some aspects of religion which, according to Jozef Piaček, co-determine authenticity or non-authenticity of religious form of transcendation: faith, trust, detachment, self-absolutization, possibility of conceptual grasp of mystery, troublesome... All of these relate not only to religion, but also to other phenomena like science, art, politics... For those for whom the authenticity of religion is very near to their hearts can the texts of Jozef Piaček about syncriticism be challenging and inspirative for their own formulation of answers and for their life-response.

**Úvod**

S Jozefom Piačekom som sa bližšie zoznámil v čase, keď som začal pôsobiť na Trnavskej univerzite a rozpracovával som tému svojej dizertačnej práce Filozofické aspekty medzináboženského dialógu. Atmosféra našich stretnutí a rozhovorov bola veľmi srdečná, z jeho strany som pociťoval záujem a dobroprajnosť. Takáto forma výmeny názorov, životného aj vedeckého hľadania mi bola blízka. Myslím, že to bolo preto, lebo náš metafyzický postoj bol podobný: napriek rozdielnym názorom na určité konkrétne otázky nás spájaj prístup k tomu, ako sa vyrovnávať so situáciou rozdielnosti filozofických názorov a škôl. Z dnešného pohľadu môžem povedať, že to bolo vzácné stretnutie

s človekom, ktorého texty mi neskôr potvrdzovali to, čo som s ním už predtým zakúsil v živej diskusii.

Jozef Piaček svoju koncepciu čiastočne predstavil v rôznych publikovaných textoch. Synkriticizmus, jeho vzťah k transcencii a špeciálne k náboženstvu podáva v článku *Synkriticizmus ako filozofia a spôsob života* [8]. Jeho prístup ma inšpiroval v mojom chápaní náboženstva a medzináboženského dialógu. Naše názory na tieto témy sa v mnohom líšia, ale naše vzájomné ovplyvňovanie sa nieslo v duchu ním formulovaného synkriticizmu: vychádzalo zo vzájomnej úcty a priania inakosti, keď druhá osoba je považovaná za vzácnu a jej odlišný názor tiež, lebo je výzvou pre ďalšie hľadanie. Jozef Piaček možno až trochu prehnane ústretovo hovorí: Synkriticizmus „...trvá na téze, že sa rozvíja len na to, aby bol kritizovaný a odmietaný, aby slúžil ako súčasť odrazišťa pre sebaidentifikáciu toho, kto ho kritizuje“ ([8], 480). Sám by som takúto formuláciu v duchu synkriticizmu zjemnil takto: Synkriticizmus je prístup, ktorý sa rozvíja najmä na to, aby bol synkritizovaný (nereduktívne usúvzťažňovaný), aby slúžil ako sprievodca na ceste v procese sebaidentifikácie toho, kto ho synkritizuje.

#### **Autentické náboženstvo**

Jozef Piaček uvádza náboženské formy transcendovania ako súčasť rôznych foriem transcendovania, teda spôsobov sebaapresahovania človeka. Jeho hovorenie o náboženských formách transcendovania má podobu skice, načrtáva niekoľko dôležitých aspektov, ktoré sa týkajú prínosov, ale aj úskalí náboženského transcendovania. Akoby odpovedal na otázku, za akých podmienok môže byť práve náboženstvo cestou sebaapresahovania človeka.

Z celkového kontextu sa dá usudzovať, že keď hovorí o náboženstve bez akéhokoľvek prívlastku, má na mysli skôr také prejavy náboženstva, ktoré transcendovaniu bránia. Používa však aj výraz *autentické náboženstvo*, a vtedy uvažuje o vlastnostiach, ktoré charakterizujú náboženské formy, ktoré človeka povznášajú a pomáhajú mu byť plnšie človekom. O súvislosti medzi transcendovaním a autenticitou hovorí: „Intervencia pojmov synkriticizmu ... naznačila doposiaľ najmä bytostnú previazanosť autenticity a transcendovania“ ([8], 492).

Autorovým cieľom nie je v prvom rade analýza pojmov, skôr sa snaží čitateľa nadchnúť a ponúknuť mu rôzne pohľady na synkritický postoj, aby ho prípadne čitateľ mohol sám zaujať. Kvôli prehľadnosti

však uvediem, že autor implicitne predpokladá štyri možnosti vzťahu náboženské – autentické v prejavoch ľudí:

- a) náboženské a autentické
- b) náboženské a neautentické
- c) nenáboženské a autentické
- d) nenáboženské a neautentické

Teda to, či sa niekto považuje za náboženského alebo nenáboženského človeka, ešte nemusí nič hovoriť o autenticite jeho života. Uvediem niekoľko aspektov náboženstva, ktoré podľa Jozefa Piačeka spoluurčujú autenticitosť alebo neautenticitosť náboženskej formy transcendovania. Prvým z nich je viera.

### Viera

Kontext naznačuje, že nasledujúce vyjadrenie Jozefa Piačeka sa týka náboženského a neautentického: „Náboženské formy transcendovania sa vyznačujú prevažovaním procesov *verenia v pravdivosť* toho či onoho *obrazu* transhorizontovej reality. Dramatickosť náboženských foriem transcendovania spočíva v tom, že *vierou* možnosť transcendovania oddiaľujú, komplikujú či priam podvzávajú“ ([8], 489). Na druhej strane neskôr hovorí o možnosti náboženskej a autentickkej viery: „*Viera autentického náboženstva* by sa javila ako uvoľnenie priestoru pre *zážitok potešenia z inakosti transhorizontovej reality*“ ([8], 490).

Tieto jeho vyjadrenia sú náznakom odpovede na otázku, či a kedy je viera či verenie formou transcendovania. V prvom prípade (neautenticitosť) ide o určitú strnulosť, pripútanosť, nekriticnosť vo vzťahu k tomu, čo ponúka nejaká náboženská tradícia. Vzťah k tradícii však môže byť aj živý, taký, ktorý nelipne na pevných formách, ale skôr ich vníma ako vzácnu skúsenosť minulých generácií, vďaka ktorej nemusíme svoje chodníky hľadania zmyslu, dobra, krásy prešľapávať úplne nanovo, ale opatrne po nich kráčať tak, aby sme zostali citliví pre aktuálne dianie. Možnosť transcendovania sa komplikuje vtedy, keď sme kvôli vernosti obrazom transcencie schopní ubližovať svojim spolupútnikom, a to navyše s povznášajúcim presvedčením, že v mene vyššej Pravdy to je pre nich dobré.

Podľa mňa sú náboženstvá viac alebo menej inštitucionalizovanými usadeninami rôznych spôsobov pomenovania, vyjadrovania a odovzdávania skúseností transcendovania. Samy vždy znova transcendovanie podnecujú, ale zďaleka nie všetko náboženské dianie je transcendo-



ním. Viera je osobný postoj konkrétneho človeka. S autenticitou nesúvisí v prvom rade obsah viery, teda príslušnosť k určitému náboženstvu, ale skôr postoj k tomuto obsahu, to, nakoľko obsah viery podnecuje proces transcendovania.

#### Nesprostredkovanosť alebo odstup?

Iným aspektom dôležitým pre otázku autenticity náboženstva, ktorý si všíma nielen Jozef Piaček, je problematika odstupu. Mystické smery náboženstiev, ale aj psychologické výskumy (napr. [3]) poukazujú na to, že vo chvíľach, keď sa človek cíti šťastný a naplnený, prestáva vnímať čas, najmä jeho postupnosť a pomínutelnosť, je naplno ponorený do diania, nie sú v ňom žiadne protichodné tendencie, chýba odstup. Autenticita náboženstva sa podľa neho stráca vtedy, „keď začíname myslieť, interpretovať, veriť atď., slovom, keď prestávame *priamo* vnímať, uvedomovať si, zúčastňovať sa. Posledné slová ... naznačujú zvláštnosť priestoru či povahy transcendovania, ktorá spočíva v *bezmedzerí, v neprítomnosti dištancie od toho, čo je, čo nastáva alebo čo končí*, v jeho pôvodnej a bazálnej *nesprostredkovanosti*“ ([8], 490 – 491).

Na druhej strane je otázne, či takýto stav môže človek prežívať trvalo, napr. ako vyšší stav vedomia, a ak aj áno, či k nemu môže prísť preskočením tej vývojovej fázy, v ktorej hrá dôležitú úlohu racionalita a s ňou spojený odstup. Veď človek vystúpil z mytológie až vtedy, keď od nej dokázal získať odstup, hoci aj nedokonalý. Úplný nemohol byť preto, lebo by to znamenalo akési rozdvojenie: keď človek poznáva svoje poznávanie, nemôže si ho položiť pred seba akoby k nemu vôbec nepatrilo. Keď sa jazykom vyslovuje o jazyku a najmä keď ho chce upresňovať, vylepšovať, je ako námorník, ktorý počas plavby opravuje loď. ([6], 265).

Nesprostredkovanosť, ktorá neprešla fázou racionality, by sa asi skôr podobala spôsobu, ktorým sa podľa nášho ľudského presvedčenia vzťahujú k svetu zvieratá: tie nemyslia, neinterpretujú, neveria, ale priamo vnímajú, uvedomujú si, zúčastňujú sa. A hoci niektoré aspekty správania sa zvierat inšpirovali mystiku, predsa im mystické prejavy nepripisujeme.

Iným spôsobom, ktorý je možno komplementárny s názorom Jozefa Piačeka, hovorí o odstupe Bernhard Casper. Vo svojej knihe, v ktorej aplikuje fenomenologický prístup na fenomén modlitby, dospieva

k tomu, že autentická modlitba je udalosťou prerušenia samozrejmeho plynutia každodennosti, teda odstupom od nej. V modlitbe je rozhodujúce to, „...že opúšťam mnohosť svojej každodennosti; že sa z nej vymaňujem. V mojom sebačaseaní sa deje sebazdržanie, epoché; totiž sebazdržanie od takmer najlepšieho, čoho sa inak držím v núdzi svojho starania sa o seba. Deje sa sebauvoľnenie pre to, čím nie je možné disponovať“ ([2], 122 – 123).

Podobne sa o zdanlivo protikladnej prítomnosti záujmu a nezájmu hovorí pri analýze estetickéj skúsenosti: „Zásadným faktorom umožňujúcim to, aby sme estetický zážitok mohli označiť ako nezainterosovaný, je ... vyňatie estetického objektu z praktických súvislostí, z ‚utilitárne-manipulačného‘ sveta. Tento záujem, záujem vitálny, záujem o prežitie, sa stráca na úkor nového vzťahu, nového záujmu, ktorý mieri inam“ ([11], 47 – 48). Kým pri estetickéj skúsenosti sa záujem o každodenné obstarávanie mení na záujem o estetické hodnoty, o krásu, ktorú reprezentuje nejaký estetický objekt, v náboženstve je to ináč. Nástup otvárania sa transcencencii býva spočiatku vždy spojený s nejakým náboženským objektom, ktorý sa javí ako posvätný, ale neskôr sa vytráca. Mystické smery náboženstiev hovoria o posvätnej ničote (svätý Ján od Kríža) alebo o prázdnote (šúnjaváda). Paul Tillich používa metaforu hĺbky a hovorí, že „náboženstvo je aspekt hĺbky v celku ľudského ducha“ ... a že „náboženský aspekt ukazuje k tomu, čo je v ľudskom duchovnom živote posledné, nekonečné a nepodmienené. Náboženstvo v najširšom a najzákladnejšom zmysle slova je posledné zaujatie (ultimate concern)“ ([10], 67). Otváranie sa takému postoju, ktorý je zaujatím, dokonca posledným zaujatím, a pritom je spojený s odstupom od zapletenosti do starostí spojených s bežným chodom života (bez ich dehonestovania) je asi celoživotná úloha.

#### Vlastné zabsolútnenie

Racionalita otvorila možnosť sebvzťahnosti. Človeka už nechránia pudy pred tým, aby seba samého niekedy pokladal za oveľa viac a inokedy za oveľa menej, než naozaj je. Keďže náboženstvá sa vzťahujú k tomu, čo považujú za najcennejšie a najväčšie, za absolútne, môžu byť aj výkyvy v sebahodnotení väčšie než v iných oblastiach života (a to podľa mňa výkyvy v oboch smeroch). Jozef Piaček o tom (vo vzťahu k neautentickému náboženstvu) hovorí takto: „Problém náboženstva spočíva v tom, že podobne (no spravidla ešte viac) ako iné

formy osvojovania si sveta človekom lipne na svojom *pokračovaní* a odmieta svoje *prekračovanie* (svoje *seba-prekročenie*), že ho desí predstava svojho konca a uvoľnenie miesta tomu, čo nastáva s jeho koncom alebo smrťou“ ([8], 489).

V tom istom duchu hovorí aj Paul Tillich. Podľa neho biedou (neautentického) náboženstva je, že „robí samo seba posledným a pohŕda sekulárnou oblasťou. Zo svojho učenia a mýtov, rituálov a zákonov robí absolútne záväzky a prenasleduje tých, ktorí sa im nepodriaďujú. Zabúda, že jeho vlastná existencia je výsledkom tragického odcudzenia človeka jeho pravému bytiu. Zabúda na svoj núdzový charakter.“ ([10], 68).

Zabsolútnenie hrozí najviac vtedy, keď sa postoj človeka stáva fanatickým. Kniha Güntera Holeho *Fanatizmus* [4] okrem iného ukazuje, že aspektom fanatického postoja je neschopnosť zdravej miery pochybovania. Je to hyperkompenzácia neistoty, nevedomé potlačenie pochybností, ktoré dáva konaniu úžasnú razanciu. To súvisí s potrebou vyváženosti dôvery a pochybnosti. Fanatikom asi môže byť iba bytosť racionálna, ktorej racionalita sa „utrhne z reťaze“ tým, že špirálovite sama seba podporuje, zdôvodňuje až po skalopevnú istotu o sebe.

Zabsolútneniu sa náboženský človek asi môže vyhnúť len tak, keď si udržia odstup od obrazov a pravidiel, ktoré v ňom sedimentovali ako dôsledky silných a pretvárajúcich osobných náboženských skúseností z minulosti. Poznamenávajú jeho prítomnosť, ale ju neurčujú, ponechávajú významný priestor tomu, čo je tu a teraz.

#### **Nevysloviteľnosť transcencie?**

Jozefovi Piačekovi je blízky nevypovedateľný charakter inakosti transhorizontovej reality. Uvádza názor Jiddu Krishnamurtiho: „...akékoľvek vyjadrenie“ o božskom či transcendentálnom „je popretie slobody, akýkoľvek výrok o ňom je iba bezvýznamná slovná komunikácia. *Je tu*, nemôže byť ale hľadaný alebo nazvaný a už najmenej zo všetkého ho možno uväzniť do nejakého systému alebo polapíť dajakým obratným trikom mysle. Niet ho v kostoloch, chrámoch ani v mešitách. Niet k nemu nijakej cesty“ ([8], 489).

Takéto vyjadrenie je paradoxné, a keby bolo myslené doslova, popieralo by samo seba. Celá Krishnamurtiho odpoveď totiž už je nejaké vyjadrenie o božskom či transcendentálnom a to také, že sa o ňom vyjadrovať nedá. Toto tvrdenie je rovnako paradoxné ako zásada



pozitivistov, že len tvrdenia overiteľné empiricky sú zmysluplné – totiž sama táto zásada nie je empiricky overiteľná, a tak popiera samu seba. Takéto postoje boli označené ako sebareferenčná nekoherentnosť ([1], 721).

Vážnejším dôvodom pre nehovorenie o transcencii je pre Jozefa Piačeka poučenie z konfliktov medzi náboženstvami: „Pre doterajšie náboženstvá platí, že už vždy a vopred vedia, čím či dokonca Kým ono transcendentno je, že uvádzajú, vymenúvajú jeho parametre (pohlavie, jedinosť, mnohosť, povahu, božskosť, svätosť, osobnosť, neosobnosť atď.), v dôsledku čoho sa stavajú jedno proti druhému a rodia alebo reprodujú konflikt“ ([8], 489).

Podľa mňa nejde ani tak o poznanie alebo tušenie opisateľných vlastností transcencie, ako skôr o problém lipnutia na poznaní. Každý pokus podeliť sa o skúsenosť transcendovania s inými (napríklad aj texty Jozefa Piačeka) už niečo hovorí o transcendentne, teda vymenúva jeho parametre. Zdieľať aj tento rozmer života je podľa mňa veľmi ľudské. Myslím si, že tragické je len to, ak si niekto neuvedomuje symbolický, obrazný charakter každého hovorenia o transcencii, ak si neuvedomuje, že sa pokúša vysloviť niečo, čo plne vysloviteľné nie je, ak si nárokuje na to, že jeho vyjadrenie je jediné možné. Takýto prístup k hovoreniu o transcencii je v súlade s modelom racionality, ktorý navodzujú výsledky Gödelových viet o neúplnosti: každý dostatočne obsiahly racionálny systém je otvorený, nedokáže síce sám seba zdôvodniť, ale môže byť zdôvodnený v systéme širšom, hovoriť o pravdivosti v ňom je zmysluplné, aj keď nie všetko, čo je v ňom pravdivé, je aj zdôvodniteľné.

Jozef Piaček ponúka východisko z možných sporov o charaktere božského či transcendentálneho: „...prichádza len vtedy, keď je tu láska“ ([8], 489). A tá nie je úplne závislá na hovoreniu alebo nehovoreniu. Vyslovenie protikladných názorov, či už vo vzťahu k transcencii alebo k čomukoľvek inému, ešte nemusí znamenať konflikt.

#### Rôzne úrovne inakosti

Autentické náboženstvo nedesí ani ďalšia inakosť, a síce inakosť iných náboženstiev ([8], 489). Kto chce, ten to pochopí, ale je tu určitá ťažkosť. Autentické náboženstvo iste praje aj iným náboženstvám autentickosť, a teda v tomto zmysle *rovnakosť* a nie *inakosť*. Sú rôzne

úrovne rovnakosti a inakosti. Manipulácia sa, podľa mňa, od úprimnej komunikácie či dialógu líši len v plytkosti úrovne, na ktorej jej ide o rovnakosť. Na tento problém úrovni inakosti poukázal aj Donald Davidson, keď proti mohutnejšej myšlienke plurality nesúmerateľných diskurzov namietal: „Pokiaľ niečo nie je preložiteľné (aspoň v hrubých rysoch) do nášho jazyka ... nemáme žiadny dôvod tomu hovoriť ‚jazyk‘“ ([6], 264).

### Náboženstvo a nepríjemné

Jozef Piaček, podobne ako v prípade niektorých predchádzajúcich aspektov, aj o súvislosti náboženstva a nepríjemného hovorí trochu provokujúco: „Autentickosť vzťahujúca (= autentická reližia) sa vylučuje so strachom, desom, čímkoľvek negatívnym alebo nepríjemným“ ([8], 490).

V súvislosti s Ottovým chápaním posvätna ako „mysterium tremendum et fascinans“ [5] si myslím, že na ľudskej ceste autentického náboženstva, alebo s Tillichom povedané hľadania hĺbky života, sa transcendencia vyjavuje nielen ako *fascinans*, ale aj ako *tremendum*. Osobne som presvedčený, že fascinans aj tremendum na tejto ceste konvergujú, takže pre mystika zostáva už len mysterium.

„Autentickosť sa ... viaže na jednoznačné *povznášajúcnosť*, bez akéhokoľvek negatívneho zvlnenia hladiny mysle. Kontinuita, nepretržovanosť pokoja mysle a srdca je indikátorom autenticity spojenia s transcendentnom“ ([8], 490).

Vzhľadom na to, čo som povedal o tremendum, si myslím, že toto je ideál, vzdialený cieľ, ale na zemi nikdy plne nedosiahnuteľný. Kto by si myslel, že to už dosiahol, sám by tým vytvoril prekážku, aby transcendencia znovu vstúpila do jeho života. Zdá sa mi totiž, že niektorí náboženský ľudia sú presvedčení, že už dosiahli cieľ, ba sú tým *fascinovaní*, nemajú žiaden *strach*, ale nevnímajú ani to, že ubližujú. Podľa mňa je to preto, že už prestali byť citliví na tremendum.

Čo by sa stalo s dieťaťom, ktorého detskosť by nebola nikdy ohrozená? Ak chceme dozrievať, môžeme si len pomáhať, aby naša otvorenosť pre ohrozujúcu stránku transcencie bola čo najmenej bolestná (a môžeme spoločne oslavovať prienik jej fascinujúcej stránky do našich životov).

Nejaká forma strachu sa podľa mňa vynára vtedy, keď sa transcendencia ohlasuje novým spôsobom. Je iné *pochopiť*, že transcendencia

nikdy neprestáva vstupovať novým spôsobom do našich životov, a niečo celkom iné je *zažiť* to. Aj keď si myslíme, že sme už pripravení na akékoľvek prekvapenie, v skutočnosti si transcendencia vždy nájde spôsob, ako nás zneistiť, ohroziť...

### Synkriticizmus a medzináboženský dialóg

Predstupňom v medzináboženskom dialógu je vzájomná tolerancia. V nej ide o to, aby mohli spolu žiť príslušníci rôznych náboženstiev, aby sa pritom nemuseli vzdáť svojich presvedčení a aby ich spolužitie nebolo iba nutným zlom.

Jolana Poláková charakterizuje medzináboženský dialóg vo svojej knihe *Perspektíva nádeje* ako „slobodný a ľudsky kultivovaný rast bytostného vzájomného sebasprístupnenia, ... objav druhého v jeho autenticknej, ním samým schvaľovanej podobe“ ([9], 56). V dialógu sa jednotlivé náboženstvá nestrácajú, ale sa navzájom životodarne prehlbujú a obohacujú. Upozorňuje na to, že takýto prístup vyžaduje osobnú zrelosť. Je jedinou možnou alternatívou k ostatným neplodným alebo škodlivým interakciám náboženstiev.

Podobný imperatív vyplýva aj zo synkriticizmu Jozefa Piačeka. Dalo by sa povedať, že to, čo je srdcom medzináboženského dialógu, chápe on všeobecnejšie: synkriticizmus znamená nereduktívny prístup, ktorý skúmané veci usúvzťažňuje a udržiava v súvislosti, no neusiluje sa o ich syntézu. Vo svojom článku *Fenomén komunikácie z hľadiska synkriticizmu* ([7], 39) upozorňuje na to, že významy sa v procese komunikácie neprenášajú, ale sa musia znovuvytvárať, re-kreovať. To znamená, že personálna komunikácia nie je len výmenou informácií, nedeje sa len na úrovni logickej, ale je to ontotvorný proces. Jeho najvyššou formou je láska, ktorú charakterizuje ako potešenie z inakosti blížneho. Redukovanie pestrosti kultúr, mentalít, náboženských tradícií na svojráz jednej z nich podľa neho vzbudzuje podozrenie, že nejde o lásku, ale iba o expanziu svojho vlastného záujmu.

### Záver

Postrehy Jozefa Piačeka sú vzácne nielen kvôli samotnému náboženstvu. Fenomény ako viera, či dôvera, autenticita, odstup, prehnané sebavedomie, možnosť pojmového uchopenia tajomstva, nepríjemné... sa netýkajú len náboženstva, ale sú všeludské. Pre všetkých tých, ktorým leží na srdci to, za akých podmienok sa náboženstvo, prípadne



veda, umenie, politika... stávajú autentickými, môžu byť texty Jozefa Piačeka o synkriticizme podnetné pre ich vlastné formulovanie odpovedí a pre ich odpoveď životom.

#### LITERATÚRA

- [1] AUDI, R. (ed.): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge – New York – Melbourne 1995.
- [2] CASPER, B.: *Událost modlitby*. Vyšehrad, Praha 2000.
- [3] CSIKSZENTMIHALYI, M.: *O štěstí a smyslu života. Můžeme ovládat své prožitky a ovlivňovat jejich kvalitu?* Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1996.
- [4] HOLE, G.: *Fanatismus. Sklon k extrému a jeho psychologické kořeny*. Portál, Praha 1998.
- [5] OTTO, R.: *Posvátno. Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Vyšehrad, Praha 1998.
- [6] PEREGRIN, J.: *Kapitoly z analytické filosofie*. Filosofia, Praha 2005.
- [7] PIAČEK, J.: „Fenomén komunikácie z hľadiska synkriticizmu“. In: Višňovský, E. (ed.): *Rozumieme ľudskej komunikácii?* Veda, Bratislava 1995.
- [8] PIAČEK, J.: „Synkriticizmus ako filozofia a spôsob života“. In: *Filozofia*, roč. 57, 2002, č. 7, s. 475 – 492.
- [9] POLÁKOVÁ, J.: *Perspektiva naděje*. Vyšehrad, Praha 1995.
- [10] TILLICH, P.: *Biblické náboženství a ontologie*. Kalich, Praha 1990.
- [11] ZUSKA, V.: *Estetika. Úvod do současnosti tradiční disciplíny*. Triton, Praha 2001.

RNDr. Mgr. Adrián Slavkovský, PhD.  
Katedra filozofie FF TU  
Hornopotočná 23  
918 43 Trnava

## SYNKRITICIZMUS V KULTÚRNO-VÝCHOVNOM KONTEXTE

SABÍNA GÁLIKOVÁ TOLNAIOVÁ

### GÁLIKOVÁ TOLNAIOVÁ, S.: *Syncretism in the Cultural-Educational Context*

The author deals with syncretism in the cultural-educational context. She thinks it is her own context, space. She interprets and analyses some relevant ideas from this aspect (transcendence, inscendence, meaning, positive virtualisation, concordance). She regards syncretism as a potential way to the realisation of axiological, ethical and spiritual existence of the contemporary man.

Ako už naznačuje názov môjho príspevku, chcem sa v ňom venovať synkriticizmu v kultúrno-výchovnom kontexte, pričom sa domnievam, že synkriticizmu je tento kontext vlastný, že je to jeho vlastný priestor.

Dovolím si najskôr (krátky) (meta)filozofický *úvod*: Pohľad na synkriticizmus (napr. v kultúrno-výchovnom kontexte) znamená sledovať samotnú optiku synkriticizmu (napr. v kultúrno-výchovnom kontexte) a túto optiku a ňou videné, odhalené vnímať s optikou s vlastným kritickým odstupom za (sprievodne) súčasnej (vlastnej) filozofickej seba-identifikácie. To je – aspoň podľa môjho pochopenia synkriticizmu – v súlade s jeho duchom, a to tak v jeho filozoficko-metodologickom momente, ako aj v jeho „životnom“ momente, keď je skôr „životným postojom (napr. J. Piačeka), než učením“, zastávanou filozoficko-metodologickou koncepciou (napr. J. Piačekom), resp. keď je skôr spôsobom pobývania na ceste.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Synkriticizmus je skôr životný postoj, spôsob života než učenie, aj keď svojím názvom pripomína učenie, teoretickú koncepciu. Expressis verbis podľa autora požaduje, aby sa v neho neverilo, aby tí, čo sa s ním stretnú, od začiatku hľadali svoje vlastné cesty. Je, resp. môže byť tu len nato, aby bol kritizovaný a odmietaný s cieľom intenzifikovať identifikáciu pozície alebo cesty, ktorú zaujíma či po ktorej postupuje „kritik synkriticizmu“. Jeho úlohou je teda podľa autora podnieť sebaidentifikáciu filozofickej pozície,

Hneď za týmto chcem poukázať na to, že synkriticizmus vo svojom (meta) filozoficko-metodologickom momente špecificky priamo odkazuje a nadväzuje na svoj „životný“ moment, resp. vyúsťuje do synkriticizmu ako životného postoja. Pritom platí, že filozoficko-metodologický moment synkriticizmu nachádza ukotvenie svojho zmyslu v „životnom“ momente. Filozoficko-metodologický moment tu sám osebe nemá zmysel, iba ak je „vtelený“, iba ak „je životne“, ak je (zároveň) „životným“ momentom, spôsobom pobývania na ceste.<sup>2</sup>

Synkriticizmus ako „dvoj-momentová“ jednota je ako taký pluralitne založený: je v skutočnosti viac-vrstvový alebo viac-dimenzionálny útvar, pričom ono „viac-“, súvisí s ontologickými predpokladmi synkriticizmu<sup>3</sup> a vyplýva z reflexie transcendentovania<sup>4</sup>, resp. vyplýva z reflektovania práve viacerých spôsobov, foriem transcendentovania<sup>5</sup>, ktoré J. Piačeka, resp. synkriticizmus zaujímajú.

1. *Transcendencia, resp. transcendentovanie, jeho cesty*, zaujímajú Piačeka, resp. synkriticizmus práve ako Piačekom nesubstančne, lepšie povedané procesuálne pochopená *podstata ľudského bytia*, bez ktorej by pobývanie človeka na svete nemalo „autenticitu“, nebolo by autentické<sup>6</sup>. Ľudské bytie je *autentické, pokiaľ je viazané na transcendentciu*,

---

podnecovať k neseniu plnej zodpovednosti za ňu. Pozri a porovnaj Piaček, J.: *Synkriticizmus – filozofia konkordancie*, s. 6, 7, 9, 64.

<sup>2</sup> Je rozdiel medzi „konceptiou“ pobývania na ceste a samotným pobývaním na ceste. Ak je tu koncepcia pobývania, nie je sama pre seba, ale je pre toto pobývanie na ceste, ktoré tu nie je pre koncepciu.

<sup>3</sup> Podľa J. Piačeka je základným prvkom reality udalosť, séria udalostí je dianie alebo proces a samotná realita je otvorený súbor týchto diania alebo procesov. Udalosťou je pritom aj ľudské individuum ako také. Pozri bližšie tamže, s. 9 – 10.

<sup>4</sup> V transcendentovaní je ukotvená totalita skúsenosti človeka. Pozri k tomu tamže, s. 10 – 11.

<sup>5</sup> Napr. filozofia je len jednou vrstvou, dimenziou synkriticizmu, resp. je jednou formou „transcendentovania“. Piaček okrem filozofických foriem transcendentovania spomína a analyzuje každodenné, umelecké, vedecké, náboženské a synkriticke formy transcendentovania. K tomu pozri bližšie tamže, s. 15 – 26.

<sup>6</sup> Podľa Piačeka v „transcendencii“ ide o proces umožňujúci akúkoľvek formu prežívania sveta človekom. Transcendencia konštitutívne vstupuje do diania našej skúsenosti, je bazálnym ontotvorným činiteľom a ako taká je



*resp. transcendovanie. A toto nachádza svoje maximum v kultúre. Kultúra je vlastne ontologicky najvýdamejší spôsob bytia človeka na svete, ako hovorí J. Piaček, a tak aj bytia spoločnosti. Byť kultúrne znamená podľa neho pretvárať čokoľvek zlé alebo ošklivé na dobré alebo krásne, prípadne menej dobré alebo krásne na lepšie alebo krajšie. Kultúrne bytie človeka je v naznačenom zmysle „dobrotvorný“ a takto onto-tvorný proces.<sup>7</sup>*

Treba poznamenať a tiež zdôrazniť, že takéto autentické bytie, ktoré je kultúrnym bytím, nie je, mohli by sme povedať, ako sa domnievam, „automatické“, nie je čosi „samozrejmé“. Totiž pôvodne ontologicky je podľa Piačeka automatizmus na strane procesu zla, „zla v procese“. A tak proces pretvárania zla na dobro a ošklivého na krásno – dobrotvorný proces, je ako taký práve významným ne-automatickým ontologickým proti-tahom voči tomuto (automatickému) procesu. V tomto kontexte konštatujem, že problém ako otvoriť možnosť prelomiť sféru platnosti empirického zákona väčšieho stupňa automatizmu na strane zla (ošklivého) než na strane dobra (krásna)<sup>8</sup> je problémom transcendentálnej podmienky možnosti akéhokoľvek dobrotvorného procesu a teda kultúry vo svojom maxime v zmysle autorovho pochopenia.

V spomenutom probléme ide vlastne o otázku transcendentálnej podmienky kultivácie životov (pôvodne ontologicky možných) participantov dobrotvorného procesu, podľa Piačeka totiž keď premieňame

---

transcendentálnou veličinou, nikdy ju nepoznávame izolovane, oddelene od imanencie. Je vždy a podstatne netematicky spoludaná v našej skúsenosti bez toho, aby sa stala bezprostredne tematicky predmetne poznateľnou. Pozri bližšie tamže, s. 13 a ďalej.

<sup>7</sup> Pozri tamže, s. 26.

<sup>8</sup> Dobrotvorná aktivita sa javí autorovi ako proti-tah proti spontánnej tendencii života ľudí prestať byť dobrotvornými. Dobrovoľnosť je základná transcendentálna podmienka synkritického činu, je základný prvok kompetencie konať dobré skutky. Dobrý skutok vyžaduje dobrovoľnosť, dobrú vôľu. Tiež zároveň podľa Piačeka dobrovoľnosť zakladá nevyhnutnosť dobrých skutkov a vôbec dobra na svete. Na strane zla je pritom väčší automatizmus ako na strane dobra, vlastnosťou zla je, že sa môže odohrávať aj bez dajakého osobitného úsilia človeka. Zlo je na rozdiel od dobra márne, zbytočné, čo je podľa Piačeka jeho charakteristikou. Pozri tamže, s. 26, 28, 29, 30.

zlo na dobro, ide o proces kultivácie nášho bytia.<sup>9</sup> Podľa Piačeka miesto, kde dochádza k ne-automatickému dobrotvornému procesu, sú životy participantov tohto diania<sup>10</sup>, čo vlastne znamená, že práve tam je možnosť prelomiť sféru platnosti empirického zákona väčšieho stupňa automatizmu na strane zla (ošklivého) než na strane dobra (krásna). A tak samozrejme aj proces kultivácie (každodenného) života „sa deje“ podľa Piačeka v ňom samom, a to ako proces *inscendovania*.

Čo je vlastne inscendencia, resp. inscendovanie ako procesuálny aspekt inscendencie? *Inscendencia* je podľa Piačeka spočívajúca v prehlbovaní vlastného vnútra jednotlivcom, ktorý sa tým vlastne premieňa v ontologickom zmysle slova. Je seba-prekračujúce prehlbovanie vnútra jednotlivca, je to transcendencia smerom do vnútra, zvnútorňovanie sa v celkom osobitnom zmysle slova – v zmysle jeho rozširovania a tvorby, resp. v zmysle umocňovania svojho vlastného bytia. Inscendencia je bytostné obohacovanie človeka jeho seba-prehlbovaním (v chápaní), a to práve ako pochopenie, uchopenie, tvorba zmyslu sprevádzaná našou premenou naň.<sup>11</sup>

2. J. Piaček konštatuje, že nič iné ako premena človeka na zmysel, čiže jeho preduchovenie, nemá zmysel, resp. jedine dobrotvorný proces má zmysel, je – zmyslu-plný. Najzaujímavejším problémom pre človeka na svete podľa neho potom, samozrejme, môže byť ako prejsť od nezmysluplnému k zmysluplnému<sup>12</sup> (napr. konaniu, ale aj cíteniu, mysleniu), k čineniu bezdôvodných dobrých skutkov, ktoré vytvára neprerušované kontinuum. Piačekovi je zrejme, že kultúrne bytie človeka vo svojom maxime ako „dobro-tvorný“ a *takto onto-tvorný proces* predpokladá inscendenciu, resp. inscendovanie. Inscendencia ako ontologická premena vnútra ľudského individua na zmysel je vlastnou

---

<sup>9</sup> Pozri tamže, s. 34.

<sup>10</sup> Pozri tamže, s. 28.

<sup>11</sup> Inscendovanie je vlastne podľa J. Piačeka stávanie sa zmysluplným, kedy „prežívajúci je zároveň zážitkom“ A tiež podľa Piačeka „keď chápeme zmysel, sme zmysel“. Pozri k tomu tamže, s. 30, 31, 32.

<sup>12</sup> Pozri tamže, s. 29, 31, 32. Maximom jeho zmysluplnosti je láska – neprerušované kontinuum bezdôvodných dobrých skutkov. Jej podstatou je podľa Piačeka potešenie z inakosti a maximom konkordancia, ktorej podstatou je pozitívna virtualizácia. Pozri tamže, s. 40, 42, 43, 47, 48, 51.

podstatou kultúry, kultúrneho bytia človeka.<sup>13</sup> Zároveň je jeho nevyhnutnou podmienkou, ak je ako taká pritom nazeraná autorom ako *zmyslo-tvorné dianie vo svete* predstavujúce pod-proces svetového diania. Práve vďaka inscendencii a len spolu s ňou môže totiž dochádzať a dochádza k spiritualizácii, k poľudšťujúcej prítomnosti sveta, resp. poľudšťujúcemu sprítomňovaniu sveta v ľudskom vedomí a živote v podobe významového, resp. zmyslového diania. Ľudské individuum je vlastne udalosť otvárania sa miesta, cez ktoré na svet prichádza význam, zmysel „ako poľudšťujúce prítomnenie sveta v mysli, resp. živote človeka.“<sup>14</sup>

3. Ako už bolo povedané, kultúrne bytie človeka vo svojom maxime je podľa J. Piačeka dobro-tvorný a takto onto-tvorný proces, ktorý predpokladá inscendenciu. Potom ak je poslaním synkriticizmu odhaľovanie, výskum a rozširovanie predpokladov premeny spoločnosti na kultúrne spoločenstvo a ľudského jedinca na člena tohto spoločenstva<sup>15</sup>, tak je jeho poslaním odhaľovanie, výskum a rozširovanie predpokladov premeny spoločnosti na dobro-tvorný a takto onto-tvorný proces, resp. predpokladov premeny ľudského individua na participanta tohto procesu.

V rámci spomínaného poslania synkriticizmu nájdeme o. i. *pozitívnu virtualizáciu*. Pozitívnu virtualizáciu chápe J. Piaček ako aktualizáciu kreatívnej potencie *konkordancie* – v autorovom pochopení – „*sú-srdečnenia*“ *odlišného* ako maxima lásky. Táto konkordancia je podľa Piačeka koincidencia prianí inakosti koincidujúcich a potešení z nej bez ohľadu na ich počet, čo zároveň znamená, mohli by sme povedať, „vyradenie“ konkurencie, možnosti konfliktu a pod. Ako taká sleduje ustanovenie *spoločenstva lásky*. V tomto kontexte môžeme skonštatovať, že Piačekovi kultúrne spoločenstvo, o ktoré mu ide, splýva so „spoločenstvom lásky“.<sup>16</sup> Konkordancia potom, ako sa domnievam, vytvára akoby „pole“, v ktorom sa môže jedine diať a deje onen dobtvorný proces ako maximum kultúry.

<sup>13</sup> Kultúrnymi začíname byť spiritualizačnou procesualizáciou seba samých, čo je začiatok inscendovania ako (husserlovsky) konštitúcia a inštitúcia seba samého. Pozri tamže, s. 30.

<sup>14</sup> Pozri tamže, s. 10.

<sup>15</sup> Pozri tamže, s. 9.

<sup>16</sup> Pozri tamže, s. 49.



Bez pozitívnej virtualizácie však podľa Piačeka niet konkordancie. Presadzuje sa ako ťažisko aktivity vo všetkých konkrétnych formách prejavu konkordancie. Pozitívna virtualizácia spočíva nielen v uvoľňovaní, ale aj rozširovaní bytostných síl jej participantov. Je uschopňovaním na účinnosť či podľa autora ponematickosť pri pretváraní zla na dobro a ošklivého na krásno. Pozitívnu virtualizáciou sa ustáľuje tendencia dobra, krásna, otvára sa možnosť prelomiť sféru platnosti empirického zákona väčšieho stupňa automatizmu na strane zla (ošklivého) než na strane dobra (krásna).<sup>17</sup>

4. V kontexte pozitívnej virtualizácie existuje napr. filozofická zložka. *Filozofia*, presnejšie *synkriticizmus* (v jeho momente filozoficko-metodologického učenia) je tu nato, aby uvoľnila miesto tomu, čoho filozofiou je, resp. aby uvoľnila miesto transformácii zla a ošklivého na dobro a krásno.<sup>18</sup> Je teda činnosťou nielen odhaľovania, skúmania, ale aj rozširovania predpokladov premeny ľudskej spoločnosti na kultúrnu spoločnosť a premeny ľudskej bytosti na kultúrnu bytosť. *Virtualistika* ako synkriticistické umenie rozširovať, rozmnožovať možnosti druhých (blížnych, milovaných) je jej prirodzenou súčasťou, ba môžeme povedať, že je synkriticizmus ňou samou.<sup>19</sup>

Synkriticizmu, resp. synkritickej filozofii ide (v súlade s vlastným zmyslom) o komplex, „pradivo“ funkcií filozofie (resp. vlastných funkcií), pre ktorú je podľa Piačeka dnes načase ignorovanie prelínania sa filozofického, teologického a soteriologického „nahradit' ich nere-

<sup>17</sup> Pozri tamže, s. 51.

<sup>18</sup> Pozri tamže s. 6, tiež s. 53 – 54. Ďalej autor hovorí, že „autentická filozofia je taká filozofia, ktorá prestáva lipnúť na sebe, na svojej pravdivosti a všetkom, čo s týmto lipnutím súvisí, ba dokonca ktorá sa nebojí prestať (čiže skončiť ako filozofia) a uvoľniť miesto tomu, čo ju transcenduje, čo doposiaľ chcela vysvetliť, zmeniť, nastoliť, presadiť atď., no práve preto, že chcela, nemohla. Filozofia, ktorá sa bojí o seba, o svoje prežitie, stráca bazálny predpoklad svojej existencie – schopnosť riskovať svoj zánik tvárou v tvár skutočnosti, o ktorú jej doposiaľ išlo. Filozofia, ktorá sa bojí, že nastane to, o čo jej ide, je zbytočná (škodlivá).“ Pozri tamže, s. 20.

<sup>19</sup> S uvedeným odhaľovaním a skúmaním súvisí podľa autora najmä heuristická funkcia filozofie, s rozširovaním najmä funkcia ponematická, soteriologická, terapeutická, kotidianistická a virtualistická. Tieto vytvárajú „pradivo spoločenského účinkovania filozofie“. K tomu pozri tamže, s. 9, 54, 56, 60.

duktívnym usúvzťažnením“. Podľa autora je dnes potrebné opäť zvýrazniť vo filozofii aspekt terapeutický a soteriologický. Aj tým by filozofia mohla posilniť svoj kontext s bežným životom dnešného človeka, význam preň.<sup>20</sup>

*Ars colendi* ako umenie dosahovania kultúrnosti ako maxima bytia človeka je záujmom *ponematiky kultúrnosti* a zahŕňa podľa autora viaceré „ars“ – ars amandi, ars moriendi, ars vivendi, ars docendi, creandi atď. Pokiaľ ide o problematiku ich zavedenia do výučby, štúdia, podľa autora sa ňou zaoberá *synkritická pedagogika*.<sup>21</sup> Vzhľadom na – samotným autorom požadovanú – „synkritizáciu“ vedných disciplín (samozrejme ale nielen vedných) sa môžeme stretnúť (aj) v jej rámci s *pedagogickým, resp. edukačným filozofovaním*. Podľa Píáčeka ide o proces, v ktorom sa odhaľujú, skúmajú a rozširujú predpoklady premeny *výchovnej reality* na účinný faktor tvorby kultúrneho spoločenstva a premeny ľudského individua na člena tohto spoločenstva. Ako také nie je len podprocesom teoretického uvažovania aktérov *výchovnej reality*, ale aj súčasťou ich praktického života. „Je udržiavaním diania pravdy (otvorenosti voči bezmedznosti *výchovnej reality*), ktoré uhasína s každým poľavením našej opatrnosti, bdelosti alebo pokory.“<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Pozri tamže.

<sup>21</sup> Pozri tamže, s. 60.

<sup>22</sup> Pozri s. 252, 253. Edukačné filozofovanie má čisto myšlienkový charakter, preto aj operácie, ktoré tvoria činnosť tohto filozofovania, predstavujú prechod od jednej jazykovo vyjadrenej myšlienky k druhej. *Výchovná realita* vo svojej nevyčerateľnosti alebo bezmedznosti neustále uniká svojimi aspektmi oku špeciálneho vedca, ale aj filozofa. Túto unikajúcu stránku *výchovnej reality* možno označiť ako „unikajúcnosť“. Najbežnejšou formou neuznávania alebo ignorancie unikajúca *výchovnej reality* je sebavedomie edukačného praktika alebo predstieranie poznania podstaty *výchovnej reality* špecializovaným edukačným vedcom alebo filozofom vtedy, keď vypustí prvok pochybnosti vznášajúcej sa nad jeho obrazom *výchovnej reality*. Najbežnejšou formou uznávania prítomnosti unikajúca *výchovnej reality* je napr. pedagogický takt, skromnosť, zdržanlivosť alebo pokora pred žiakom u praktika-učiteľa alebo filozofického obrazu *výchovnej reality* u edukačného teoretika. Tragikomickým príkladom straty vedomia unikajúca *výchovnej reality* je dobre známe, no neobyčajne ťažko prekonateľné degenerovanie učiteľa, ktorý reaguje už nie na realitu žiaka, ale iba na svoj vlastný obraz o ňom. Pozri tamže.

Za týmto a na *záver* si dovoľím poznamenať, že dnes sa aj v súvislosti s extenzívne zameraným a fragmentarizovaným spôsobom prežívania (života) (post)moderného človeka opäť hovorí, resp. nastoľuje sa otázka o možnostiach prispieť filozofickými prostriedkami k duchovnej obrode a k duchovnému ozdraveniu spoločnosti.<sup>23</sup> (Je možné sa pýtať, či volanie po väčšej intenzite, celostnosti, hĺbky v našom živote neohlasuje zároveň nárok niečoho, čo bolo kedysi prítomné vo filozofii?)

Je zrejme, že J. Piaček chápe projekt tradičnej modernej euroamerickej filozofie ako nepostačujúci, uskutočňuje kritické prehodnotenie chápania samotnej filozofie, jej miesta, poslania v živote človeka (a spoločnosti), pre ktorého už axiologicky, presnejšie axiologicko-eticky, resp. duchovne neutrálna orientácia vo svete nestačí.

Zastávajúc názor, že strata ľudskej orientácie hodnotami, najmä hodnotou dobra a zmyslom predstavuje jednu z hlavných príčin krízy moderného človeka a jeho kultúry, že dnes by nám malo ísť o konverziu vedúcu k realizovaniu axiologicko-eticky a duchovne naplnenej, resp. zmyslu-plnej existencie, pokúša sa formulovať, kreovať a aj žiť synkriticizmus (= filozofiu konkordancie). Ten, ako sa domnievam, vo svojom vlastnom, podstatnom kultúrno-výchovnom (v najširšom zmysle slova) kontexte, pre mňa znamená obrat ku „cultura animi“, resp. psychagógii<sup>24</sup>, vďaka ktorej môžu vstupovať do ľudského života duchovné hodnoty, predovšetkým hodnota dobra a zmysel.

Synkriticizmus je možné považovať za cestu kultivácie, resp. výchovy (v najširšom zmysle) súčasného človeka prostredníctvom (znovu)porozumenia zmyslu ľudských životných situácií, vecí, problémov, resp. ich naplnenia zmyslom – ich urobením „zmyslu-plnými“ prostredníctvom dobrotorného činenia človeka. V konečnom dôsledku

<sup>23</sup> Pozri a porovnaj Farkašová, E.: „Filozofia: radkyňa, vychovávateľka, sprevádzateľka životom?“, s. 233 – 235.

<sup>24</sup> Táto bola kedysi integrálnou a podstatnou súčasťou výchovy, na ktorú sa pozabudlo súčasne so zabudnutím na „vnútro“ – „dušu“ človeka“ v modernej dobe, v ktorej človek paradoxne čoraz viac spoznáva a zveruje sa do psychologickéj či psychiatrickej starostlivosti, a to popri tradičnej religiózno-duchovnej starostlivosti o „dušu“. Bližšie k psychagógii a tiež kultúre a výchove so psychagogickým rozmerom pozri Gáliková Tolnaiová S.: *Problém výchovy na prahu 21. storočia*. Bratislava, Iris 2007.



sleduje synkriticizmus synkritické spoločnosti ľudí „dobrej vôle“, resp. kultúrne spoločnosti ako „dobrotvorný proces“, ktoré by pretrhlo čas trvajúcej reprodukcie ľudských konfliktov vo všetkých rozmeroch života človeka a všetkých foriem.

#### LITERATÚRA

- [1] FARKAŠOVÁ, E.: „Filozofia: radkyňa, vychovávateľka, sprevádzateľka životom?“ In: *Filozofia a život – život filozofie*. Bratislava, Iris 2004, s. 233 – 238.
- [2] PIAČEK, J.: *Synkriticizmus – filozofia konkordancie*. Bratislava 2001 (nevydané).
- [3] PIAČEK, J.: „Metódy filozofovania o výchove“. In: Švec, Š. a kol: *Metodológia vied o výchove*. Bratislava, Iris 1998, s. 252 – 260.

Mgr. Sabína Gáliková Tolnaiová, PhD.  
Katedra právnych a humanitných vied FMK UCM  
J. Herdu 2  
917 01 Trnava

Róbert Maco (ed.)

**ZNAK A FENOMÉN**

Zborník z konferencie konanej dňa 8. februára 2007  
na Katedre filozofie a dejín filozofie  
Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave  
(pri príležitosti životných jubileí  
*Miroslava Marcelliho a Jozefa Piačeka*)

Bratislava 2007

Vydavateľ ALL ACTA s.r.o.  
Vydanie prvé

Vytlačil: GRAFOTLAČ Bardejov

ISBN 978 - 80 - 969913 - 3 - 4

## Ukážky z recenzných posudkov

Bolo šťastnou myšlienkou skoncentrovať obsah konferenčného rokovania na centrálnu tematiku mysliteľskej činnosti jubilatov: u profesora Marcelliho na výskum v oblasti semiotiky a u docenta Piačeka na pokus o vytvorenie „synkritickej filozofie“. Príspevky z konferencie sa naozaj točia predovšetkým okolo týchto dvoch ústredných tém. Vzácné je, že okrem oceňujúcich hodnotení prínosu jubilatov, nevyhýbajú sa ani kritickým postrehom a najmä pohľadom rozširujúcim pole uvažovania.

Prof. PhDr. Milan Zigo, CSc.

Nie je nadnesené konštatovať, že filozofické výkony Jozefa Piačeka a Miroslava Marcelliho patria k tomu najkvalitnejšiemu a najoriginálnejšiemu, čím sa dnes slovenská filozofia môže prezentovať. Príspevky obsiahnuté v tejto publikácii a oscilujúce okolo dominantných tém jubilatov – témy znaku a témy fenoménu – sú však niečím viac než len bilanciou ich filozofickej tvorby. Ponúkajú totiž ich nové interpretácie a vdyhujú nový život problematike, ktorá sa v aktuálnom diskurze na pôde našej filozofie javí ako relevantná.

PhDr. Dagmar Smreková, CSc.

Vari najvýsostnejším znakom existencie fenoménu „filozof“ je – jeho vlastné filozofické dielo. Nech už toto dielo spočíva v čomkoľvek – v akte, ktorým je text, či vo fenoméne, ktorým je jeho autor a jeho život. Pri čítaní textov hlavných protagonistov tohto *Festschrift* máme ukážku z tvorby ich filozofického diela *in statu nascendi* priamo pred sebou. Jej ďalším neprehliadnuteľným znakom je – radosť z myslenia, narácie, interpretácie, imaginácie, inakosti, syn-kritiky, intencionality... Je to dielo, ktoré má – ako vidno už aj tu – svojich nasledovníkov, žiakov či komentátorov. Lebo je to dielo, ktoré sa stále tvorí a dotvára.

Prof. PhDr. Emil Višňovský, CSc.

ISBN 978-80-969913-3-4



9 788096 991334