



SYNKRITICIZMUS – FILOZOFIA KONKORDANCIE

JOZEF PIAČEK

Podľa pôvodného textu vydaného v Bratislave 2002

O B S A H

PREDSLOV.....	3
ÚVOD	5
Synkriticizmus ako filozofia a spôsob života.....	6
Predmet synkriticizmu	7
Metóda synkriticizmu.....	8
Ontologické východiská synkriticizmu	9
Desať téz synkriticizmu.....	11
1. PODSTATOU ĽUDSKÉHO BYTIA JE TRANSCENDENCIA (1TS).....	13
1.1 Každodenné formy transcendovania.	15
1.2 Umelecké formy transcendovania.	16
1.3 Vedecké formy transcendovania.	18
1.4 Filozofické formy transcendovania.	19
1.5 Náboženské formy transcendovania.	19
1.6 Synkritické formy transcendovania.	23
2. MAXIMOM ĽUDSKÉHO BYTIA JE KULTÚRA (2TS).....	25
3. PODSTATOU KULTÚRY JE INSCENDENCIA (3TS)	28
4. MAXIMOM KULTÚRY JE ZMYSLUPLNOSŤ (4TS)	31

5. PODSTATOU ZMYSLUPLNOSTI JE SYNKRITIKA (5TS).....	34
6. MAXIMOM ZMYSLUPLNOSTI JE LÁSKA (6TS)	37
7. PODSTATOU LÁSKY JE POTEŠENIE Z INAKOSTI (7TS).....	40
8. MAXIMOM LÁSKY JE KONKORDANCIA (8TS).....	44
9. PODSTATOU KONKORDANCIE JE POZITÍVNA VIRTUALIZÁCIA (9TS) .	47
10. MAXIMOM KONKORDANCIE JE SYNKRITICIZMUS (10TS).....	54
11. PERICHRONOZOFIA AKO NÁUKA O BEZČASÍ A PRAKTIKOVANIE BEZODKLADNOSTI	61
ZÁVER	63
APENDIX: NA HRANICE VERBÁLNEHO	66
LITERATÚRA PODĽA PRÍRASTKOVÉHO ČÍSLA V ENCYKLOPÉDII <i>FILIT</i> RESP. V <i>ENCYKLOPÉDII FILOZOFIE, VIED, UMENÍ A NÁBOŽENSTIEV</i> ...	67
LITERATÚRA (ABECEDNÝ ZOZNAM)	70
REGISTER	73
POZNÁMKY	78
POZNÁMKY	78

PREDSLOV

Kniha *O láske, odlišnosti a konkordancii* vznikla na základe textov určených pre pedagogické a heuristické účely. Jej hlavným cieľom je poskytnúť možnosť podrobného samostného kritického skúmania autorovej filozoficko-metodologickej koncepcie a zároveň spôsobu života, ktoré vedno nesú názov *synkriticizmus*¹. Autor vedie kurz synkriticizmu na Katedre filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave od deväťdesiatych rokov dvadsiateho storočia. S čiastkovými problémami synkriticizmu oboznamuje alebo oboznamoval aj poslucháčov doktorandského štúdia, poslucháčov Katedry filozofie Fakulty humanistiky Trnavskej univerzity, Hudobnej a tanečnej fakulty Vysoké školy múzických umení v Bratislave a Katedry filozofie Masarykovej univerzity v Brne.

Myšlienky *synkritickej filozofie* a spôsoby *synkritického správania* sa začali rodiť počas Stáleho seminára Integrácia (SSI) na Univerzite Komenského v Bratislave od polovice osemdesiatych rokov minulého storočia. Na seminári sme pracovali technikou *meditácie nahlas*. Tento postup spočíval v takom formulovaní myšlienok a vyjadrovaní zážitkov, aby to pohodlne a s pôžitkom mohol sledovať každý z účastníkov seminára bez ohľadu na svoj odbor alebo zameranie. Účastníkmi seminára boli viacerí poslucháči, z ktorých sú už dnes poprední filozofickí, vedeckí, pedagogickí a organizační pracovníci a umeleckí tvorcovia doma či v zahraničí. Oných meditácií nahlas sa zúčastňovali aj významní pozvaní hostia, z ktorých na prvom mieste s mimoriadnou vďačnosťou a zaviazanosťou spomínam dnes už nebohého profesora Jána Albrechta. Ján Albrecht mi bol navyše poslucháčom a milosrdným oponentom prvých „skúšobných“, na prvý pohľad riskantných alebo povážlivých formulácií typu: „Nie je zaujímavé utrpenie človeka, ale to, čo z neho človek urobí“. Popri Jánovi Albrechtovi sa ako hostia či aktívni účastníci zúčastnili práce SSI o. i. muzikológ a hudobný skladateľ profesor Ladislav Burlas, hudobný skladateľ Ilja Zeljenka, psychoterapeut dr. Ľudovít Juráš a psychológ profesor Samuel A. Mudd z Gettysburg College v USA, prekladateľka Viera Marušiaková, odborník v oblasti umelej inteligencie profesor Jozef Kelemen, filozof, kreatológ a komunikológ doc. Emil Višňovský, filozofka dr. Zlatica Plašienková a ďalšie osobnosti z najrozmanitejších oblastí tvorivej činnosti.

Hlavným znakom SSI bolo *prianie inakosti druhým účastníkom seminára a potešenie z nej*, čo viedlo k neprítomnosti polemiky a sporu, k odhaleniu možnosti rozvíjať filozofické, špeciálnovedné, náboženské a umelecké idey a nápady bez fenoménu *polemos*. Zneškodňovala² sa tak konfliktogénna rivalita. Dochádzalo k pochopeniu skutočnosti, že polemickosť a militantnosť doterajšej európskej interdisciplinárnej a vôbec interkultúrozonálnej diskusie je scestná a dovedla západnú civilizáciu k jej žalostnému koncu. Tento koniec spočíva v neschopnosti byť otvorený stále častejším nepredvídateľným udalostiam. Stereotypne zotrávame pri otvorene alebo skryto zastávanom a tvrdošijne pretrvávajúcom interkulturálnom, interskupinovom, interreligióznom, interdisciplinárnom, intersexuálnom a interpersonálnom militarizme. Takýto postoj nás vrhá do ďalších a ďalších konfliktov, ktoré sa rozhorievajú tak okolo nás, ako aj v nás samých, v našom vnútri. Priezor, ktorým sa pozeráme na svet, je vrúbený mocou a účelom. No ukázalo sa, že naša mocensky a utilitárne orientovaná aktivita nám znemožňuje zahliadnuť možnosti prekročenia tisícročia trvajúcej reprodukcie konfliktov všemožného druhu a všemožného stupňa otvorenosti a skrytosti. Nové kultúrotrvorné perspektívy sa otvárajú za hranicami hostility. Premieňať tieto možnosti na skutočnosť sa dá iba v kontinuite dobroprajnosti, s ktorou pristupujeme k akémukoľvek dielu.

Za prebudenie z akademického spánku a za zbavenie sa odtrhnutosti od života vďačím mojej žene Lýdii Bečárovej, ktorej hodiny jogy ma zbavili nielen prebytočného tuku ale aj prebytočných myšlienok a bez ktorej by bola nemysliteľná disciplína skultúrňovania každodenného života³. Za možnosť pestovať synkritickú ludistiku (umenie hrať a hrať sa) zasa vďačím synovi Markovi, ktorý je pre mňa – nielen hesseovsky povedané – *Magister ludi*. Bez ich trpezlivosti s mojimi presunmi na ceste k synkriticizmu a bez

¹ Pôvodný názov rukopisu znel *Synkriticizmus – filozofia konkordancie*.

² Zneškodnenie je zbavenie škodlivosti, ktoré nemusí viesť k likvidácii toho, čo sa zneškodňuje, čiže zbavuje škodlivosti.

³ Výklad tejto disciplíny má systematický názov *synkritická kotidianistika* (pozri poznámka 29).

ich pochopenia a lásky by k vytvoreniu tejto knihy nedošlo. Veľkú vďačnosť pociťujem v neposlednom rade voči bratovi Reginaldovi Adriánovi Slavkovskému, OP, ktorý mi nielen vo forme mnohých osobných živých priateľských rozhovorov, ale aj písomne láskyplnokríticky pomohol ujasniť si najmä pasáže týkajúce sa vzťahu náboženstva a transcencie, ale aj celkového postupu a povahy úvah. Za podnety a veľmi dlhé trpezlivé povzbudzovanie vyslovujem vďaku môjmu univerzitnému učiteľovi a neskôr kolegovi na katedre prof. PhDr. Milanovi Zigovi, CSc. Samozrejme, že vďačnosť voči vyššie uvedeným blízkym za ich pomoc ma ani v najmenšom nezbavuje plnej zodpovednosti za vyslovené v nasledujúcom texte.

ÚVOD

Život si môžeme predstaviť ako let orla a tomuto letu potom prirovnať zmysel filozofie. Zmyslom filozofie je pokojná myseľ. Zmyslom filozofie je vyrovnaná myseľ. Vyrovnaná myseľ je myseľ, ktorá má neustále nadhľad a bezvýberové videnie alebo rozhľad. Na rozdiel od letu orla však vyrovnaná myseľ pri všetkej bezvýberovosti svojho nadhľadu nemá odstup od ničoho, ani od seba samej. Vyrovnanosť mysle spočíva v neprítomnosti medzery. Filozofii v poňatí synkriticizmu ide o bezmedzerie medzi pozorovateľom a pozorovaným. Nadhľad nie je odstup a z nadhľadu odstup ani nemusí vyplývať.

Zmyslom filozofie je uvoľňovať miesto tomu, čím sa táto filozofia zaoberá. Napríklad zmyslom filozofie lásky je *láska* a nie *zaoberanie sa* láskou. Filozofia je filozofiou iba potiaľ, pokiaľ jej ide o dobré, krásne a pravdivé. Čo však so zlým, škaredým a nepravdivým v tejto súvislosti? Pokiaľ ide o zlé, ošklivé a nepravdivé, je zmyslom filozofie, aby uvoľnila priestor ich transformácii na dobro, krásu a pravdivosť. V optimálnom prípade filozofia slúži ako rebrík, ktorý vedie k uspokojujúcemu životu. A keďže sa nezdá byť rozumným vracať sa z uspokojujúceho života späť, tento rebrík možno napokon bez sentimentu, nostalgie či obáv opustiť. Bez čerania hladiny mysle už nie je potrebné držať sa rebríka, pomocou ktorého sme dosiahli stav pokojnej mysle.

Synkriticizmus vznikol v súlade s vyššie uvedeným pravidlom. Hoci svojím pomenovaním ešte pripomína filozofické učenie, v skutočnosti to už nie je len filozofia, onen rebrík. Synkriticizmus je skôr životný postoj, spôsob života, *spôsob pobývania na ceste*.

Pokiaľ ide o spôsob pobývania na ceste, treba poznamenať, že za cestu sa nedá dostať. Z cesty neschádzame dokonca ani vtedy, keď sa nám zdá, že sme ju opustili a pohybujeme sa mimo nej alebo sme skutočne zišli na scestie: na ceste zostávame neustále. Zdanlivý pohyb mimo cesty alebo pobyt na scestí je zasa len putovanie po ceste, je zasa len naša ďalšia cesta. Nech by sme čo ako blúdili, *zo svojej cesty nikdy zísť nemôžeme*. Nemožnosť zísť z cesty však nie je zárukou, že naša cesta je „správna“.

Koncom cesty sa nám javí azda iba smrť. Ukázalo sa, že sme na ceste bez ohľadu na to, či *chceme* alebo *nechceme*. Naše chcenie alebo nechcenie sú jedny z najničotnejších vecí: ich účinok sa prejavuje ako dym alebo hmla, ktoré zastierajú cestu. To, že sme na ceste, môže uniknúť našej pozornosti, môžeme na to zabudnúť alebo to môžeme zatlačiť do nevedomia. Táto možnosť zdania alebo zabudnutia si dokonca ani zďaleka nevyžaduje toľkú námahu, ako udržiavanie vedomia *nezíditeľnosti* z cesty k smrti.

Prerušme na okamih naše úvahy terminologickou poznámkou: V našich úvahách budeme otvorene alebo skryto diskutovať o. i. s Heideggerom i taoizmom. Prejaví sa to tým, že do nášho bežného hovorenia o živote človeka na ceste sa vlúdia výrazy, ako *cestenie*, *nezíditeľnosť* a podobné ešte nezvyklejšie termíny. Vopred sa čitateľovi za to ospravedlňujem, nebude to ľahké čítanie. Toto ozvláštnovanie bude asi väčšina čitateľov považovať za diskutabilné a možno až negramotné či infantilné. Vyvolala ho však snaha spružniť stuhnuté bunkové steny zabehaných filozofických termínov tvárou v tvár javom, o ktorých netušili dokonca ani myslitelia heideggerovského rádu. Za všetky uvedme napríklad jav úplného zneváženia hodnoty života nielen „nepriateľov“ a seba samého, ale aj detí, žien, chorých a starcov v samovražedných útokoch najrozmanitejšieho druhu. Tieto samovražedné útoky sú pokiaľ ide o obeť vlastne bezvýberové. Na tejto *bezvýberovosti* stavajú útočníci očakávaný účinok svojho ataku. Na šok z takejto „privítania“ tretieho tisícročia ľudstvom som zatiaľ nedokázal zareagovať ináč, ako *zdetštením* filozofického hovorenia. Na pôde slovenčiny, súc inšpirovaný okrem iného Hviezdoslavom, ožívujem vnútorné plamienky zmyslu slov, napríklad v slove konkordancia zahliadam *súsrdečenie* (pozri kapitolu 8. *Maximom lásky je konkordancia*). Ako si v situácii bezvýberového vraždenia a zbrutálenia kohokoľvek ku komukoľvek zachovať filozofickú myseľ, jasné vedomie zmyslu filozofie a jej slov?

Vyskúšajme si teda hneď našu *zdetštenú terminológiu*. Pokračujeme v čítaní úvodu: Naše vedomie *nezíditeľnosti* sa neslýchane rozvinie ustaním alebo zánikom chcenia/nehcenia a všetkých podôb túžby.

Život na ceste bez chcenia/nechcenia otvára maximum⁴ svojej intenzity. Chcieť/nechcieť sa vedomiu neziditeľnosťou ukazuje ako túžba po zániku toho, čo je teraz. A to by bolo to isté, ako túžba po zániku vôbec. Aj po opustení zvieracej kazajky túžby je tu bez prerušenia možnosť kráčať a ináč byť pritom činný. Ak by sme iba *túžili* napiť sa, zomreli by sme od smädu. Tým najdôležitejším je *napiť sa*; túžiť je zbytočné. Kto túži po harmónii sfér, ten ju nepočuje.

Filozofi doteraz svet len vykladali, alebo ho chceli meniť, ide však o to, aby sa zmenili aspoň sami. To by azda mohlo byť v ich moci. Kto iný by ich mohol alebo mal zmeniť, ak nie oni sami. A, pravdu povediac, ani nie je také dôležité, aby to *vysvetľovali* alebo *chceli*, ale aby to *urobili*.

Medzi *chcením* a *vykonaním* niečoho je bytostný rozdiel: *udalosť chcenia* vedie k tomu, čo chceme dosiahnuť, okľukou, zatiaľ čo *udalosť vykonania* vedie k tomu, čo chceme, priamo. Udalosť chcenia je ochudobnením bytia človeka, udalosť vykonania jeho obohatením. Udalosť chcenia je zbytočným skomplikovaním cesty o okľuku. Udalosť vykonania sa tejto okľuke vyhýba. Napriek tomu najčastejšie volíme prvú cestu, cestu okľukou. Otázka je, prečo si takto komplikujeme cestu a ochudobňujeme svoje bytie. Nie je to azda preto, lebo udalosť chcenia je ontologicky menej výdatná a teda menej náročná ako udalosť činu?⁵ Pravdepodobne je ľahšie chcieť alebo túžiť než konať. Synkriticizmus je pokusom reagovať na nadhodené otázky podobnými vetami ako je naostatok uvedená téza o väčšej ľahkosti chcieť alebo túžiť ako konať. Synkriticizmus sa však rozvíja nielen ako teoretické reagovanie, ale aj ako prechod k meditácii a praktickej premene jednotlivca.

Synkriticizmus ako filozofia a spôsob života

Synkriticizmus (z gr. *synkritikos* = spájajúci a porovnávajúci, splietajúci, snujúci) sa na prvý pohľad javí len ako filozofická a metodologická koncepcia. Tvrdíme to preto, lebo *synkritizuje*, čiže porovnáva a spriada, idey a postupy európskej filozofickej tradície a sčasti aj iných, najmä ázijských duchovných tradícií. Uviesť treba predovšetkým učenie o synkríze neskorého Platóna, ďalej Komenského synkriticizmus a ideu pansofie, Kantov a Marxov kriticismus, Patočkovu radikalizáciu Husserlovho chápania sebakritiky kultúry a Krishnamurtiho filozofiu bezčasia.

Synkriticizmus ako viacvrstvový alebo viacdimeznionálny útvar však zahrnuje aj istý postoj alebo spôsob života. Filozofia v ňom pritom vystupuje ako jedna z vrstiev alebo dimenzií. Filozofia je sebareflexívna súčasť synkriticizmu, ktorej úlohou je predkladať synkriticizmus na posudzovanie kritickou verejnosťou.

Viacvrstvosť alebo viacdimeznionnosť synkriticizmu nachádza výraz aj v jeho terminológii:

Základnú (prvú) vrstvu alebo dimenziu synkriticizmu možno označiť podstatným menom gréckeho pôvodu *synkríza* (gr. *synkrisis*), od ktorého je odvodené prídavné meno *synkrízový*. Termínom *synkríza* budeme označovať predovšetkým predmet synkriticizmu ako filozoficko-metodologického učenia.

Druhú vrstvu synkriticizmu možno označiť podstatným menom *synkritika*, od ktorého je odvodené prídavné meno *synkritický*, prípadne ďalšie slovné tvary, ako *synkritično*, *synkritizovať*, *synkritickosť* a pod. Termínom *synkritika* budeme označovať predovšetkým metódu synkriticizmu ako vedome uskutočňovanú synkrízu..

Tretiu vrstvu alebo dimenziu možno označiť termínom *synkriticizmus*⁶, od ktorého je odvodené prídavné meno *synkriticistický*. Termínom *synkriticizmus* budeme označovať jednak filozoficko-metodologické učenie, jednak spôsob života v súlade s ním. Synkriticizmus je predmetom metasynkriticizmu.

⁴ Výrazom *maximum* budeme rozumieť v ďalšom *ontologicky najvýdatnejší spôsob bytia*. Ontologický význam slova *maximum* úzko súvisí s tým, čo označujeme výrazom: *ontologicky viac, navyše, ontologické zvýdatňovanie a pod.*

⁵ Našou *zdetštenou* dikciou túto vetu vyjadrujeme takto: *Udalosti chcenia je ontologicky menej ako udalosti činu.*

⁶ *Synkriticizmus* treba odlišovať od Komenského univerzalizácie jeho *synkritiky* vo forme *synkritizmu*.

Štvrtou dimenziou je *synkritistika*, ktorá skúma *synkritizáciu* a usiluje sa o ňu; od výrazu *synkritistika* je odvodené prídavné meno *synkritistický* a od výrazu *synkritizácia* je odvodené prídavné meno *synkritizačný*.

Analogicky s vyššie uvedeným rozlíšením medzi *synkrízou*, *synkritikou* atď. sa v texte bude pracovať s termínmi *diakríza* (*diakrisis*), *diakrízový*, *diakritika*, *diakritický* atď.

Povahu synkriticizmu poznamenala výrazne okolnosť, že vznikol v druhej polovici osemdesiatych rokov dvadsiateho storočia na pôde Stáleho seminára Integrácia na Filozofickej fakulte Komenského univerzity v Bratislave v nadväznosti na tradíciu bratislavskej filozofickej školy (cf. L162;137,161⁷ L418;29) ako *predmet kritického odmietania*⁸. Synkriticizmus výslovne požaduje, aby sa v neho *nie verilo*, ale aby tí, čo sa s ním stretnú, ho brali od samého začiatku ako jednu z príležitostí identifikácie svojho vlastného filozofického a praktického životného postoja. Synkriticizmus sa pokúša ukazovať možnosť a zmyslupnosť rôznych ciest. Iných ciest ako vlastných podľa neho niet. Zmyslom čítania nasledovných riadkov je podnieť sebaidentifikáciu filozofickej pozície čitateľa a podnecovať ho k neseniu plnej zodpovednosti za ňu.

Predmet synkriticizmu

Predmetom synkriticizmu je *synkríza*. Synkríza je onou základnou, prvou vrstvou alebo dimeziou synkriticizmu.

Synkríza (z gr. *synkrisis* = snovanie, splietanie) je splietanie materiálnych alebo duchovných útvarov alebo procesov, pri ktorom sa zachováva svojskosť každého z nich. Synkríza je v pozadí *každého* útvaru alebo procesu. Preto hovoríme, že synkríza je univerzálne nereduktívne usúvzťažňovanie sa pri zachovávaní originality každej zo zjednocujúcich sa jednotlivín. Zjednocované jednotliviny pri synkríze nestrácajú svoju špecifickosť, ani ju nedeleguje na ten typ celku, ktorý je výsledkom synkrízy. Zastávaním tohto stanoviska sa synkriticizmus prihlasuje k ireducibilizmu.

Synkríza je aj v pozadí zmysluplného pobývania človeka na svete. V tomto prípade je synkríza rozpačtávanie sa na to, ako sa jednotlivosti vynárajú z *bezmedzna* (*apeironu*) a súbežne splietajú do útvarov a procesov, ktoré človek objavuje okolo seba a v sebe samom. Toto *prausúvzťažňovanie sa* vecí a procesov, ktoré sa vynárajú z bezmedzna (*apeironu*), je *zároveň*⁹ nepretržitým udržiavaním ich vzťahu s bezmedznom. Neobmedzené (*aperatické*) a obmedzené (*peratické*) sa v procese nereduktívneho prausúvzťažňovania vzájomne *znášajú*. Proces tohto znášania sa vecí a procesov medzi sebou a s bezmedznom je *konferancia*¹⁰ čiže ich vzájomné prospievanie si. V konferancii ako základnej povahe sveta je ontologický zdroj zmysluplnosti čohokoľvek vrátane ľudského života. Termín *synkríza* je synonymum termínu *konferancia* a označuje povahu svetového diania.

Synkríza je artikulovanie sveta. Synkríza je dianie, ktoré dodnes môžeme označovať ako *logos*. Toto dianie logu je jednak čisté alebo prosté nechávanie vidieť, jednak zakladanie.¹¹

Synkriticizmus pri skúmaní podstaty zmysluplného pobývania vo svete ako synkrízy nadväzuje na Husserlovu ideu kritiky transcendentálnej skúsenosti seba samého (*Kritik der transzendentalen Selbsterfahrung*) v jej jednotlivých vzájomne sa *prepletajúcich* (!) formách (*nach ihren sich miteinander verflechtenden Einzelformen*) (podčiarkol J. P.), pričom celkový výkon tejto skúsenosti (*Gesamtleistung*), ktorý sa

⁷ Spôsob odkazovania korešponduje s formátom prírastkového zoznamu literatúry v encyklopédii *FILIT* resp. v jej CD-verzii pod názvom *Encyklopédia filozofie, vied, umení a náboženstiev*, aby ju čitateľ mal možnosť nerušené využívať pri štúdiu.

⁸ Pokiaľ by však predsa len niekto mal tendenciu súhlasiť so synkriticizmom, musel by za svoj súhlas s ním prevziať plnú zodpovednosť.

⁹ Význam výrazu *zároveň* je kľúčová kategória synkriticizmu; je to pojem bezčasia, o ktorom budeme hovoriť nižšie.

¹⁰ *Konferancia* je termín vytvorený analogicky ako Derridov termín *diferancia* (fr. *différance*).

¹¹ Porov. k tomu L1592;50-51

uskutočňuje v tomto univerzálnom prepletaní (*die universale Verflechtung*) (L136;32 L1937;30), čiže synkríze, chápe ako poľudšťujúce sprítomňovanie sa sveta v ľudskom vedomí, ako konštitúciu a inštitúciu. Práve toto je – ako hovorí Patočka (L18;152) – predmetom metafyziky vo vlastnom zmysle, predmetom genuinnej filozofie.

Synkríza (konferancia) je opozitum k diakríze (diferancii). Diakríza je oddeľovanie, rozpletanie, rozlišovanie sa, produkovanie diferencií. Diakríza je neznášanie sa. Vzhľadom na naznačenú povahu diakrízy môže jasnejšie vystúpiť pred náš zrak aj špecifikum povahy jednotlivých foriem synkrízy. Synkríza je dynamickým pozadím napríklad *zväzku* (manželstva, zväzku priamok, zväzku štátov a podobne), *množiny*, *súhrnu*, *súboru*, ale aj vôbec *univerza* ako celku, či celku synkritického človeka (*homo syncriticus*). Sám svet, všetko dianie v ňom, je *znášaním sa znášania sa s neznášaním sa* (synkríza synkrízy a diakrízy alebo konferancia konferencie a diferencie).

Synkríza čiže konferancia synkrízy a diakrízy je *logos* vymeriavajúci rytmus diania sveta i človeka a základná (hoci dlho zabudnutá) podmienka možnosti jeho poznania. „Pre nedostatok dôvery“, hovorí Herakleitos (22 B 86), uniká (*logos*) poznaniu“. Poznanie sa tak javí ako jedna z foriem duchaprítomnosti vo svete, ako významový podproces diania sveta ako zmyslotvorby po emergencii človeka, čiže po jeho vy norení sa na svet. A dodajme hneď k naznačeniu štruktúry významu latinského výrazu *emergencia*, že sa v ňom skrýva pre nás kľúčový významový konštituent nepredvídateľnosti, neočakávanosti alebo náhlosti, ktorý implikuje bezčasie. U Platóna sa tento konštituent dostáva k slovu v podobe výrazu *eksaifnés* (náhle). Kľúčovosť (i dramatickosť) fenoménu náhlosti udalosti mieneného výrazom *eksaifnés* sa osobitne jasne ukáže pri rozboroch ľudského individua ako udalosti tvoriacej príležitosť premeny človeka na člena kultúrneho spoločenstva¹².

Metóda synkriticizmu

Metódou synkriticizmu je *synkritika*. Synkritika je postup simultánneho uvedomovania si ľubovoľných entít pri zachovávaní ich neporušenosti. Synkritika je kritikou v zmysle rozlišovania, no zároveň je aj udržiavaním rozlišovaného v jeho inakosti. Synkritika je postup systematického nereduktívneho usúvzťažňovania. Synkritika je cieľavedome uskutočňovaná synkríza, je to druhá vrstva alebo dimenzia synkriticizmu.

Ako vyplýva z predchádzajúceho, synkriticizmus sa neusiluje o syntézu entít, ale skôr o ich *konferanciu* (znášanie sa) či dokonca *konkordanciu* (opätovanie srdečného vzťahu, pozri kapitola 8). V súlade s povedaným sa synkriticizmus správa aj k svojim predchodcom a súčasníkom: nezaujíma k nim jednoduchý kritický postoj, ale *postoj synkritický*, t. j. postoj, ktorý si zachováva vedomie ich neodňateľnej špecifickosti. Hovoríme, že synkriticizmus ich nereduktívne usúvzťažňuje.

Edit 15.9.2002 Synkritická metóda zahrnuje v sebe kritickú zložku v dvojakom zmysle, jednak v tom zmysle, ktorý vyplýva z nadväzovania na kantovský kriticizmus, jednak v zmysle sebakritiky.

Pokiaľ ide o nadväzovanie na Kantov resp. kantovský kriticizmus, synkriticizmus svoju metódu zameriava taktiež na *podmienky možnosti*, a to na podmienky možnosti všetkých foriem transcendovania a sebatranscendovania človeka.

Sebakritický moment metódy synkriticizmu vyplýva z kontinuálneho odlišovania obrazu, ktorý si synkriticizmus o sebe utvára, od toho, aký synkriticizmus v skutočnosti je. Synkriticizmus zastáva názor, že to, aký v skutočnosti je, mu nevyhnutne nemôže byť nikdy plne známe, neustále si ako fungujúci zostáva do istej miery v tieni, uniká si z dosahu svojho vlastného poznania. Aj toto je jedným z dôvodov, prečo trvá na téze, že sa rozvíja len na to, aby bol kritizovaný a odmietaný, aby slúžil ako súčasť odraziska pre

¹² Pozri nižšie. Na tomto mieste zatiaľ iba odkážeme na výklad významu výrazu *eksaifnés* v Platónovom diele, ktorý podal nórsky bádateľ Egil Anders Wyller v práci L1612 na stranách 50 a nasl. Wyller tu rozvíja úvahy vychádzajúce z rozboru prepojenia troch fenoménov: fenoménu náhlosti, fenoménu slobody a fenoménu výchovy!

sebaidentifikáciu toho, kto ho kritizuje. Synkriticizmus metodicky kotví v ťažko rozviklateľnej istote neistoty, pokiaľ ide o pravdivosť jeho výrokov o predmete jeho skúmania.

Ontologické východiská synkriticizmu

Učenie, ktoré synkriticizmus ponúkol kritickej verejnosti, sa opiera o procesualisticko-acentrickú ontologickú hypotézu. Pozrime sa na jej základné tézy.

Výskyt ľubovoľnej entity alebo procesu (čiže akákoľvek emergencia či udalosť) je podľa synkriticizmu ireverzibilný, no zároveň je príležitosťou kultivovateľnosti¹³. Tou najtriviálnejšou, najľahšie dostupnou príležitosťou kultivovať je napríklad hmota, naša zasadenosť do vnútrosvetského diania. Celkom mimoriadne príležitosti uplatniť sa kultúrne predstavujú napríklad vojny alebo prírodné katastrofy. Žiaľ, tieto príležitosti, napriek ich prakticky kontinuálnej prítomnosti, využívajú ľudia len zriedkavo, povedzme ako svätci, pracovníci záchranných zborov v krízových oblastiach a pod. Väčšina ľudí sa vo svojom vnútrosvetskom živote v priebehu celej histórie civilizácie nechá unášať škodením a utrpením; prakticky kontinuálnu príležitosť pretvárať škodenie a utrpenie, ktoré nás obklopuje od narodenia do smrti, od začiatku existencie ľudstva dodnes, na niečo zmysluplné poväčšinou nevyužívame. To je naozaj zvláštne a nepochybné to stojí za úvahu. Začnime teda najprv samotným vymedzením pojmu kultúry, ktorý – ak vidíme – neustále účinkuje v pozadí našej reflexie miesta človeka vo svete.

Kultúra je premieňanie zla¹⁴, ošklivého, hodnotovo neutrálneho, menej dobrého alebo menej krásneho na dobro¹⁵, krásno¹⁶, lepšie a krajšie. Čokoľvek patrí iba potiaľ do kultúry, pokiaľ sa podieľa na premene zla/ošklivého na dobro/krásno. Ako klasický príklad premeny, o ktorej hovorí táto definícia pojmu kultúry, môže slúžiť Beethovenov čin stelesnený v jeho *VIII. symfónii F dur*, op. 93, ktorej rukopis skladateľ datuje októbrom 1812, čiže obdobím, kedy jeho život „oplýval rozličnými starosťami a nepríjemnosťami; takmer úplná hluchota a iné zdravotné ťažkosti robili Beethovenov život smutným a chmúrnym. A predsa nijaký tieň týchto trpkých, ba až tragických udalostí nepadol na hudbu *VIII. symfónie*“ ([HARASCHIN, S. et al. (1980)], 89–90). Haraschin pripomína slová, že symfónia „je prežiaraná humorom a naladená na ľahký, bezstarostný tón možno ešte vo väčšej miere ako jej dvojča – *VII. symfónia*“ ([HARASCHIN, S. et al. (1980)], 90) Tento Beethovenov umelecký čin si navyše môžeme uvedomiť nielen ako úžasný doklad premeny označovanej termínom *kultúra*, ale aj ako príklad agapizmu, o ktorého pestovanie, udržanie alebo obnovenie ide synkriticizmu v prvom rade: v spomínanom Beethovenovom diele totiž niet ani stopy po boji (*polemos*), úsilí, urputnosti, zápase, čiže po onej tvrdošijnej pretrvávajúcej tendencii našej civilizácie, ktorú označujeme termínom *polemizmus*: „Niet tu ani najmenšieho akcentu tragiky či bôľu, úsilia či boja (!); *atmosféra radostného ponorenia sa do života* (kurzíva J. P.), ktorý Beethoven, napriek zlému osudu, tak miloval, vinie sa celou *Symfóniou F dur* (ib.).“ Na pozadí tejto synkrízy agapizmu a polemizmu, ktorej stelesnením je na jednej strane celé dianie našej civilizácie, na druhej strane život jej najväčších predstaviteľov (Beethoven, Michelangelo, Leonardo da Vinci atď. a pod.), sa potom ponúka reformulácia predmetu a náplne filozofickej činnosti, redefinícia samého pojmu filozofie.

Vo svetle uvedomenia si uvedenej synkrízy agapizmu a polemizmu by sme potom naše chápanie filozofie mohli načrtnúť asi takto: *Filozofia* je činnosť odhaľovania, skúmania a rozširovania predpokladov premeny ľudskej spoločnosti na kultúrne spoločenstvo a člena ľudskej spoločnosti na kultúrne bytosť. S uvedeným *odhaľovaním* a *skúmaním* predpokladov súvisí najmä heuristická funkcia filozofie a

¹³ Synkriticizmus je jednak návrhom využiť túto možnosť kultivovať sa, jednak samým žitím tohto kultivovania sa a jednak teóriou kultivácie. Stredobodom praktickej i teoretickej pozornosti synkriticizmu je teda kultúra alebo kultúrne pobývanie človeka na svete ako maximum tohto pobývania. Nástrojmi alebo disciplínami takejto kultivácie sú napríklad kotidianistika alebo virtualistika.

¹⁴ *Zlo* alebo *zlé* je všetko, čo komukoľvek alebo čomukoľvek škodí čiže spôsobuje utrpenie.

¹⁵ *Dobro* je uspokojovanie potrieb človeka bez toho, aby sa komukoľvek alebo čomukoľvek škodilo. Dobro je uspokojovanie potrieb bez toho, aby sa komukoľvek alebo čomukoľvek spôsobovalo utrpenie. V tomto zmysle je aj *krásno* ako uspokojovanie estetických potrieb človeka dobrom.

¹⁶ *Krásno* alebo *krásne* je uspokojovanie estetických potrieb človeka alebo to, čo uspokojuje tieto potreby, to čo sa páči.. Krásno je formou dobra (pozri poznámka 15).

s uvedeným *rozširovaním* zasa najmä funkcia ponematická, soteriologická, terapeutická, kotidianistická a virtualistická, ako o nich budeme hovoriť v ďalších častiach tejto knihy. To, že filozofia v procese odhaľovania, skúmania a rozširovania predpokladov kultivácie spoločnosti a ľudského individua musí byť otvorená podnetom z jej celého (parafilozofického) prostredia, čiže otvorená špeciálnym vedám, umeniam, náboženstvám i každodennému životu obklopujúcemu filozofa, považujeme za samozrejmé a nevyhnutné.

V predchádzajúcich odsekoch sme sa pokúsil naznačiť, že základným prvkom reality je udalosť a že udalosť chápeme v prvom rade ako (tú najprístupnejšiu, kedykoľvek poruke) príležitosť kultivácie. Udalosťou je napríklad už samo ľudské individuum. Aj na udalosť ľudského individua sa vzťahujú slová o vyššie spomenutej ireverzibilite udalosti.

Ireverzibilitu udalosti v kontexte života ľudského individua opisuje V. E. Frankl slovami, „že každé rozhodnutie, najmenšie práve tak ako najväčšie, je rozhodnutie ‘na celú večnosť’; že v každom okamihu uskutočňujem alebo strácam nejakú možnosť, možnosť práve toho jediného okamihu. Všetky ostatné možnosti som však tým už aj súčasne zavrhol, odsúdil k ne-bytiu, a to takisto ‘na celú večnosť’“ ([FRANKL, V. E.(1995)], 51). Frankl tu opisuje nesmierne zvláštny proces, ktorý by sa dal nazvať ako *proces eternalizácie*, kedy sa človeka zmocňuje závrť. Franklom opísaný proces eternalizácie sa týka fenoménu zodpovednosti, ktorá tkvie v jadre ľudskej existencie a na ktorej „je niečo - ako hovorí Frankl - „čo je *bezodné* (podč. J. P.)“. Frankl hovorí *expressis verbis* o „priepesti ľudskej zodpovednosti“, pri vedomí ktorej človek prežíva na jednej strane hrôzu, no na druhej strane súčasne niečo nádherné (pozri tamže). Hrôza a nádhera sprevádzajúce ireverzibilitu (neodstateľnosť) v živote človeka sú indikátory eternalizácie niečoho v ňom, čo predtým bolo možno iba smrteľné.

Udalosti sa ďalej vyznačujú rovno-onto-tvornosťou, niet centrálnej udalosti (acentrizmus synkriticistickej ontológie). Séria udalostí je dianie alebo proces. Realita je otvorený súbor diania alebo procesov. Ľudské individuum je udalosť otvárania sa miesta, cez ktoré na svet prichádza význam/zmysel ako poľušťujúce prítomnenie sveta v myslí resp. živote človeka. Pritom bdenie ľudského individua je podmienkou existencie významu resp. zmyslu. Prítomnením sveta v myslí resp. v živote človeka je svet *pri* človeku. Naostatok uvedená *pri-tomnosť* sveta tvorí bezčasovostný kontrapunkt časovej *prítomnosti* sveta. Časovostné charakteristiky (budúcnosť, prítomnosť, minulosť) synkriticizmus kontraponuje *pri-tomnosti* ako bezčasovostnej charakteristike.

Jadrom fenoménu významu/zmyslu je *dôležitosť*: dôležité je iba *to, čo je*, dôležitým nie je ani *to, čo bude*, ani *to čo bolo*, pokiaľ nie je dôležitým *to, čo je*. Ak nie je dôležité *to, čo je*, dôležitým nebolo *to, čo bolo*, a dôležitým nebude ani *to, čo bude*. Dôležitosť je ten - z perspektívy imanencie - jadrový aspekt alebo prvok významu, ktorý možno označiť ako *potrebnosť* a *podstatnosť*. Iba význam/zmysel je pre človeka dôležitý, potrebný a podstatný. Všetko ostatné mimo významu alebo zmyslu je preň nedôležité a nestojí zato, aby to robil. Zmysel má iba zmysel, význam má iba význam, dôležité je iba *to, čo je dôležité*. Sú tri výpovede z predchádzajúcej vety tautologické alebo nič nehovoriace? Najzaujímavejší problém pre človeka na svete je, ako prejsť od nezmyselného konania (nepotrebného a nepodstatného) ku konaniu, ktoré má zmysel. Tento problém je vlastne v pozadí celého synkriticizmu, synkriticizmus je uvedenie si problému prechodu od nezmyselného k zmysluplnému a formulácia tohto problému. *Ústredným problémom synkriticizmu* je prechod od nezmyselného k zmysluplnému. Ústrednosť sa však stráca, keď sa začneme pohybovať v homogénnom univerze alebo kontinuu významu - vo významovom univerze platí princíp ahierarchickosti a acentrizmu; je to svet bezvýberovej pozornosti, kde má všetko rovnaký význam i dôležitosť. V takejto situácii „tu máme vedľa seba více nepochybně konkrétních životních okruhů (více Umweltů, resp. Lebensweltů). Nelze tudíž hovořit o jedné jediné racionalitě: není tu žádný ‘střed’ (cen-

¹⁷ Úplne "máme" význam až vtedy, keď ním sme, keď on je nami, našou súčasťou alebo podprocesom nás samých. Mať význam v myslí, vo vedomí, čiže chápať ho, je len derivátom onoho *esse perfectissimum* významu ako našej súčasť. Cestou takejto derivácie je napríklad vysvetľovanie: vysvetlenie významu je druhou verziou významu, derivátom, s ktorým možno lepšie zaobchádzať, keď budeme parafrázovať Merleau-Pontyho slová týkajúce sa vysvetľovania idey (L1884;146). Významom nás je ontologicky *viac*. Na príklade vizuálnych významových útvarov toto *viac* opisuje Merleau-Ponty slovami: "...telo svojím združením s telesnosťou sveta prináša viac, než dostáva, pretože k svetlu, ktorý vidím, pridáva onú nevyhnutnú pokladnicu všetkého toho, čo toto telo vidí" (L1884;140).

trum securitatis), z něhož by mohly být ozářeny. Lebenswelty nelze hierarchizovat, ani teleologicky umísťovat jaksi mimo interakci (L1766;121)”.

Realita sa človeku pôvodne dáva ako *celok predkriticky daného*¹⁸, v ktorom neskoršia reflexia vyčlenila rôzne oblasti, a to v súlade s kategóriami, ktoré v tejto reflexii intervenovali. Filozofická reflexia v minulosti vyčlenila napríklad oblasť imanentného a oblasť transcendentného a prišla s viacerými pokusmi opísať ich vzťah alebo proces ich vzťahovania sa k sebe navzájom.

Synkriticizmus tematizuje celok predkriticky daného ako *celok predsynkriticky daného*, to znamená, ako dávajúci sa originárne aj pred jeho vlastnými myšlienkovými postupmi. To, čo filozofi doposiaľ vyčleňovali z celku predkriticky daného ako transcendentno alebo transcendentiu, v synkriticizme označujeme ako *transhorizontovú realitu*.

Transhorizontová realita je to, čo je za hranicou, po ktorú siahá náš obzor, čo nám podstatne uniká a preto o tom vieme iba to, že je to enigmatické. Transhorizontová realita vyvoláva vo vedomí úplnú paletu emocionálnych stavov od temných a negatívnych, spojených so (presýtených) strachom alebo úzkosťou, cez neutrálne až po jasavo žiarivé, spojené s (presýtené) radosťou a očakávaním spásy. Nikdy nemôžeme zaujať taký postoj, aby sme dokonca aj vec každodenného používania mohli vidieť naraz zo všetkých strán; vždy nám musí niečo zostať skryté, unikajúce, hmlisté. Platí to dokonca aj vtedy, keď túto vec vidíme s Heideggerom v kontexte štvorice zeme, neba, smrteľných a nesmrteľných.

Viazanie sa transhorizontovej reality s imanentným je *transcendovanie*. V transcendovaní je zakotvená totalita skúsenosti človeka. Ináč povedané, transcendovanie je proces umožňujúci akúkoľvek formu prežívania sveta človekom.

Keď vo svojej úvahe necháme intervenovať pojem prežívania sveta človekom, ukáže sa, že transhorizontová realita sa dáva ako prežívaná v emergujúcich slovne nevyjadrených významových útvaroch. Toto originárne významové dianie je podproces procesu transcendovania a tvorí transcendentálnu apriórnu podmienku vedeckého poznávania, umenia, každodenného života, náboženstva i filozofie) a podstaty kultúry (v podobe transcendentie smerom dovnútra čiže v podobe inscendencie). Reflexia a opis tohto významového diania, ako aj vyjadrovanie jeho prvkov už nie je týmto originárnym významovým dianím vo svojej totalite, ale iba sčasti, t. j. iba potiaľ, pokiaľ sám proces reflexie, deskripcie a verbálneho vyjadrovania zostáva nepomenovaný, hoci si ho môžeme plne a bez výberu uvedomovať. Neprechádzame už teda k reflexii reflexie, k deskripcii deskripcie a k vyjadrovaniu vyjadrovania, ale dosahujeme (v optimálnom prípade) stav kontinuálnej, vyrovnanej, pokojnej mysle bez napätia a konfliktu. Táto záverečná fáza môže byť podprocesom transcendovania iba pokiaľ v nej *nedochádza* k interpretácii a tvorbe nejakého intelektuálneho obrazu transcendovania. Akýkoľvek obraz transcendovania, ktorý by sme vytvorili, je prvkom imanentna. V zmysle ostatne uvedenej poznámky je aj výklad podávaný v týchto riadkoch súčasťou imanentna a nie transcendentna. Transcendentným na transcendovaní môže byť iba to, čo je nevyjadriteľné, iba jeho unikajúcnosť. *Vedomie unikajúcnosť nie je unikajúcnosť*. Vedomie unikajúcnosť je iba jedna z foriem participácie na unikajúcnosti.

Ak teda povieme, že transcendovanie nás vedie k transcendentnu, už sme transcendovanie opustili návratom do imanentna. Transcendentno je druhý breh a toto platí aj o transcendentne samého transcendovania. Na onom druhom brehu sme potiaľ, pokiaľ neinterpretujeme a nepomenujeme.

Prejdime teraz k nártu kostry celého synkriticizmu a zároveň aj kostry tejto práce.

Desať téz synkriticizmu

Synkriticizmus vychádza z desiatich téz, z ktorých prvé štyri sú základné:

1. Podstatou ľudského bytia je transcendentia (ITS)¹⁹. (Pozri str. 13.)

¹⁸ *Dané* je to, čo tu je bez toho, aby sa o to pričínil jednotlivec. *Danosť* je nepričinenosť jednotlivým človekom toho, čo nachádza v sebe alebo mimo seba.

¹⁹ Pri odvolávaní sa na prvú tézu synkriticizmu používame niekedy skratku ITS, pri odvolávaní sa na druhú tézu synkriticizmu skratku 2TS atď.

2. Maximom ľudského bytia je kultúra (2TS). (Pozri str. 25.)

3. Podstatou kultúry je inscendencia (3TS). (Pozri str. 28.)

4. Maximom kultúry je zmysluplnosť (4TS). (Pozri str. 31.)

Na tieto štyri základné tézy synkriticizmu nadväzujú ďalšie tézy:

5. Podstatou zmysluplnosti je synkritika (5TS). (Pozri str. 32.)

6. Maximom zmysluplnosti je láska (6TS). (Pozri str. 35.)

7. Podstatou lásky je potešenie z inakosti (7TS). (Pozri str. 40.)

8. Maximom lásky je konkordancia (8TS). (Pozri str. 44.)

9. Podstatou konkordancie je pozitívna virtualizácia (9TS). (Pozri str. 46.)

10. Maximom konkordancie je synkriticizmus (10TS). (Pozri str. 54.)

Ďalší výklad je rozdelený do desiatich kapitol v súlade s vyššie uvedenými *desiatimi tézami synkriticizmu*.²⁰

²⁰ Pri štúdiu tohto textu možno používať hypertextovú encyklopédiu *FILIT* resp. *Encyklopédiu filozofie, vied, umení a náboženstiev*.

1. PODSTATOU ĽUDSKÉHO BYTIA JE TRANSCENDENCIA (ITS)

Dôvod prečo sa vo filozofii zaoberať problémom transcencie je aj čisto filozoficky interný, totiž závažnosť problému transcencie pre filozofiu spočíva v tom, že filozofia charakterom svojho preniknutia do tohto problému (resp. tajomstva) „často rekonštituuje samu seba doposiaľ nebývalým spôsobom“ (L1457;19).

Ľudské bytie je podproces svetového diania, v ktorom *môže* dochádzať k poľudšťujúcej prítomnosti sveta v živote človeka čiže k zmyslu, k zmyslotvornému diani, k *autenticite*²¹, ktorá sa bytostne viaže na transcendovanie²².

Podstatou ľudského bytia je *transcendovanie*²³, čiže prekračovanie hraníc medzi imanenciou a transcenciou, následkom čoho dochádza k *autenticite pobývania človeka na svete*, ktorá spočíva vo vyčnievaní človeka z vnútrosvetského (imanentného) do mimosvetského (transcendentného). Táto autenticita alebo vyčnievanie sa z procesualistického hľadiska javí ako proces spotrebúvania sa života človeka. Totalita transcendovania so všetkými jeho podprocesmi, o ktorých bude reč nižšie, sa v dôsledku svojej proce-

²¹ *Autenticita* - táto existencializmom podrobne rozpracovaná téma - vystupuje v synkriticizme nie ako sebanájdenie, nájdenie svojho opravdivého Ja a sebatvrdenie, ale naopak ako *sebastrata, zánik alebo smrť* Ja s následkom uvoľnenia priestoru pre autentický život vylučujúci akúkoľvek formu strachu, ktorá sa bytostne viaže na prítomnosť Ja. Tam, kde je Ja, nie je autentický život, a tam, kde je autentický život, nie je Ja. Autenticita sa javí ako hranica medzi na jednej strane ego-civilizáciou štruktúrovanou podľa siločiar strachu viazaného s Ja a neschopnou prerušiť kontinuitu vojen a iných foriem škodenia a na druhej strane synkritickým spoločenstvom (*societas syncritica*), čiže spoločenstvom nereduktívne sa usúvzťažňujúcich bytostí bez Ja a teda strachu. Člen synkritického spoločenstva (*homo syncriticus*) sa nevyčleňuje z danej ego-society, ale naopak sa s ňou nereduktívne usúvzťažňuje bez akýchkoľvek ambícií cieľavedome ju meniť na synkritické spoločenstvo. *Homo syncriticus* prsto *nastáva* ako nonegoidná či paraegoidná forma človeka. Synkriticizmus sa pokúša o i. registrovať proces tohto nastávania, ktorý vonkoncom nie je čímisi novým (viď predindoeurópske spoločnosti, buddhizmus, rané kresťanstvo, taoistické wu-wej a pod.), ale ktorý doposiaľ trpí na nedostatočnú schopnosť prežívať *potešenie z inakosti* ostatných skupín paraegoidných i egoidných ľudí alebo im ju priat'. „Iba šialenci – hovorí Ouspensky – môžu mať permanentné ego (L1794;67).“ To, že deegoizácia v jej psychologickú ale i sociálnu dimenziu nie je dajaká nová utopická predstava, ale *faktický* stav, dokladajú kýmkoľvek z nás zažitelné stavy, ktoré opisuje Levinas, keď ilustruje svoje *il y a*. Jedným z takýchto príkladov je nespavosť, o ktorej Levinas hovorí: "Pri nespavosti človek môže i nemusí povedať, že tu je akési 'ja', ktoré nemôže zaspať. Neschopnosť prestať bdieť je čosi 'objektívne', odo mňa nezávislé. To nebdiem ja: 'ono' to bdie (L970;167)." Mohli by sme Levinasa doplniť a pokračovať: bdie mi to bez toho, aby som sa o to akýmkoľvek spôsobom usiloval, bdie mi to bez ohľadu na to, či to chcem alebo nechcem, ba dokonca – keď sa poriadnejšie prizrieme – bez ohľadu na to, či som alebo nie som. Je to stav paraegoidného roztvárajúcna, ktoré nie je ani bytím, ani súcnom (niečím), ani ničotou, je to stav, v ktorom sa "nami" (nami?) valí *predustavenosť*, všemožujúcnosť, všestrhujúcnosť (a mohli by sme hľadať aj ďalšie slová), jeho sotva znesiteľná záplava alebo záľaha. Až desivost tohto všestrhujúcnosť nás privádza k zážitku, že i samo bytie sa *dostavuje*, že nie len prosto je. A toto *dostavovanie sa bytia* "nepotrebuje" ja, nijako sa oň "nestará", je od neho totálne nezávislé. Levinasovo *il y a* vidíme ako *všedostavujúcnosť* sa. Problémy má iba zanikajúce ja. Naša doba je prebúdžajúce sa zanikajúcnosť ja. Levinas expressis verbis uzatvára: "Nejde tu už o duševné stavy, ale o koniec objektivujúceho vedomia, o psychologickú inverziu (L970;167–168)".

²² *Autenticita* a *transcendovanie* sú bytostne späté, transcendovanie je cesta k autenticite či dokonca cesta autenticity. Opakom transcendovania je replikovanie daného, čo je pohybom mŕtveho. V tomto zmysle je naša civilizácia mŕtva, hoci sa číperne pohybuje.

²³ Toto - dynamisticky vyjadrené - *transcendovanie* má na zreteli E. Coreth, keď píše: „*Transcendencia* je podstatným prvkom ľudského bytia. Charakterizuje celý svet vlastný našej ľudskej skúsenosti. Tento svet totiž ustavične prekračuje sám seba, ukazuje nad seba. Naš svet je síce vždy obmedzený, ale nikdy nie je uzavretý, nikdy nie je definitívne fixovaný, ale má otvorené hranice“ (L990;186).

suality javí ako *vyčnievajúcno*²⁴ alebo *prekračujúcno*. V. E. Frankl to formuluje takto: „Byť človekom znamená už taktiež presahovať samého seba. Podstata ľudskej existencie spočíva v sebatranscendencii Byť človekom znamená už vždy byť zameraný a namierený na niečo alebo niekoho, byť oddaný dielu, ktorému sa človek venuje, človeku, ktorého miluje, bohu, ktorému slúži“ ([FRANKL, V. E.(1995)], 37). Frankl na tom istom mieste podčiarkuje sebpresahovanie človeka, ktoré prekračuje rámec všetkých jeho obrazov, považujúc človeka za bytosť, ktorá siaha nad a mimo seba po zmysle a hodnotách a takto je orientovaná na svet (tamže).

Ešte skôr než prejdeme k rozboru foriem transcendentovania, všimnime si, že problém transcendentovania ako prekračovania hraníc medzi imanenciou a transcenciou implikuje tak centrálny problém transcendentizmu čiže problém apriority podmienok skúsenosti ako aj centrálny problém fenomenológie čiže problém horizontovosti v synkriticizme tematizovanej ako transhorizontová realita. Zreteľne je to obsiahnuté v slovách: „Skúsenosť je dianie presahujúce samo seba, transcendentujúci pohyb. Zároveň však - práve preto - nikdy nemôžeme transcenciu svojej podstaty poznávať izolovane, oddelene od imanencie. Transcendencia sa deje²⁵ v imanencii skúsenosti, a obrátene imanencia sveta našej skúsenosti podstatne prekračuje samu seba. Transcendencia je vždy a podstatne netematicky spoludaná v našej skúsenosti bez toho, aby sa stávala bezprostredne tematicky predmetne poznateľnou. Pokiaľ však toto transcendentné dianie²⁶ konštitutívne vstupuje do našej skúsenosti, spoluprežívame transcenciu netematicky ako transcendentálnu veličinu, t. j. ako apriórnu podmienku všetkej skúsenosti“ (L990;187). Toto Corethovo *konštitutívne vstupovanie transcendentného diania do našej skúsenosti* ponímame v synkriticizme ako *bazálny ontotvorný činiteľ ľudského života*, ktorý predstavuje toho participanta životného diania človeka, o ktorom hovorí prvá téza synkriticizmu (ITS) (pozri str. 13).

Pokiaľ ide o vyššie spomínané dianie prausúvzťažujúca, treba si uvedomiť, že jeho parametrika sa neobmedzuje len na transcendentnosť a imanentnosť, ale že zahrnuje aj temporalitnosť a atemporalitnosť. Toto je ďalší významný aspekt, ktorý je neustále sa navracajúcou témou našej práce. Všimnime si najprv *bezčasovosť* ráz bazálneho usúvzťažujúca sa človeka a sveta: dianie je náplňou bytia človeka tu a hneď, jeho tu-bytia. Uvedomiť si to môžeme vtedy, keď si pozorne premyslíme nasledujúcu Patočkovu otázku a jeho odpoveď na ňu: „Čo je teda v prvom rade človek? Je ‘tu’ – t. j. v ňom sa odohráva ‘náhle’, bez prípravy, odhalenie bytia a s ním vlom do univerza vecí (L1645;96) Termíny „náhle“, „bez prípravy“ a pod. znamenajú „menej ako okamih“ alebo ešte presnejšie: „ani okamih“(!) a čítame ich ako „v bezčasí“. „Existencia“, pokračuje Patočka, „znamená tento transcendentujúci vlom medzi veci jestvujúce. Základom všetkého nášho života, všetkého konania je táto ‘otvorenosť’ (tamže)“. O tejto otvorenosti môžeme povedať nielen to, že už tu je, ako keby k nej dakedy došlo, napriek tomu že ju môžeme stratiť vtedy, keď sa bytostne uzavrieme pred svetom; o tejto otvorenosti môžeme povedať to, že *nenastáva, ale je hneď, je súčasne (simultánne) čiže deje sa v bezčasí* resp. je *pri-tom*. Takto rozumieme Patočkovej charakteristike *bezčasovostnej, zarovnostnej*²⁷ alebo *pri-tom-nostnej*²⁸ stránky (*pri-tom-nosti*, nie: prítomnosti) správania človeka: „...naše správanie je otvorené správanie, správanie charakterizované tým, že sa v ňom udržuje otvorenosť pre veci. Na základe tejto otvorenosti, tohto otvoreného správania, sú nám prístupné veci, ktorými sa budeme v živote, vo vede i vo svojich schopnostiach zaoberať. Zmyslom, cieľom existencie“ – teleologickou dikciou, ktorú pravda nemusíme prijať, pokračuje Patočka – „je transcendencia: rozsvetujúci, osvetľujúci vlom do celku jestvujúceho, do univerza“ (tamže).

²⁴ Motívom zavádzania uzlových termínov tvaru *vyčnievajúcno*, *prekračujúcno*, *milujúcno* atď. je poukázať na procesualitu týchto aspektov miesta človeka vo svete, manifestácie sveta v ľudskom vedomí a ohlasovania sa transhorizontovej reality v ňom. Synkriticizmus rozvíja význam týchto termínov v súlade s princípmi svojej procesualistickej ontológie, ich gramatický tvar sa utvára analogicky s termínom *unikajúcno*, ktorý som zaviedol v štúdií L1593, s.4 na označenie spôsobu danosti, podávania sa transhorizontovej reality. Termíny naznačeného typu sa tvoria podľa vzoru: *milovať – milujú – milujúcno*.

²⁵ Toto dianie transcencie alebo transcendentné dianie je transcendentovanie.

²⁶ Pozri poznámku 25.

²⁷ Výraz *zarovnostný* je odvodený od výrazu *zarovnosť*, ktorý je zasa odvodený od slova *zarovno*. Ak je niečo zarovno, čiže naraz, odrazu, súčasne, tak medzi vznikom jedného a druhého je časovo nulový okamih. *Zarovnosť* má ten istý význam ako *prítomnosť*.

²⁸ *Pri-tom-nosť* s krátkym *i* odlišujeme od *prítomnosti* s dlhým *i*. Pozri predchádzajúcu poznámku.

Ešte skôr než prejdeme k vymenovaniu a charakteristike foriem transcendentovania, chceme upozorniť na tretiu dvojicu parametrov bazálneho usúvzťažňujúca – a síce na peratickosť (určitosť) a aperatickosť (neurčitosť). Transcendentovanie (prekračovanie) začína emergenciou (vynorením sa) z apeirónu (neurčitého), čím sa ustanovuje peraticita.

Parametricku prausúvzťažňujúca ako bazálneho kontextu transcendentovania človeka tak tvoria tri dvojice parametrov:

transcendentnosť – imanentnosť

temporalitosť – atemporalitosť

peratickosť – aperatickosť.

Formy transcendentovania možno rozdeliť podľa základných modov tohto procesu do niekoľkých skupín:

1. Každodenné formy transcendentovania.
2. Umelecké formy transcendentovania.
3. Vedecké formy transcendentovania.
4. Filozofické formy transcendentovania.
5. Náboženské formy transcendentovania.
6. Synkritické formy transcendentovania.

1.1 Každodenné formy transcendentovania.

Každodenné formy transcendentovania sa vyznačujú spontánnym, viac menej nevedomovaným a náhodným prechodom človeka od *pobytu bez existencie* k *existencii* ako k *autentickému životu*, čiže k životu vopred nezabezpečenému, riskantnému a pritom kontinuálne prežívanému bez strachu. Oným vnútrosvetským (imanentným) v rámci každodennej sféry transcendentovania je pobyt bez existencie a oným mimosvet-ským (transcendentným) je tu existencia. Strach je tým, čo predlžuje neautentický spôsob života človeka, no k autentickému spôsobu života nevedie *chcenie* zbaviť sa strachu, ale bezvýberové uvedomovanie si svojho strachu. V tejto súvislosti treba upozorniť na zistenie jedného veľmi dôležitého synkritického faktu, ktoré uskutočnil v roku 1969 americký psychológ Norman Bradburn, že totiž stav šťastia a nešťastia nie sú jeden od druhého závislé. To, že je človek šťastný, ešte neznamená, že by nemohol byť súčasne nešťastný.

Výskumom cesty k autentickému existencii alebo autentickému každodennému životu je *synkritika každodenného života*, *synkritická kotidianistika*²⁹ a ďalšie synkritizované disciplíny zaoberajúce sa každodenným životom vrátane synkritickej psychológie, sociológie, etnografie atď.

Vo filozofii urobil transcendentovanie vo sfére každodenného pobytu človeka na svete predmetom svojich úvah a analýz najmä existencializmus a Levinasova filozofia, v ktorých však pretrváva lipnutie na Ja ľudského individua, na jeho substanciálno-egoidnej vykrojenosti z toho, čo je. Táto skutočnosť v prípade existencializmu viedla k jeho odmietaniu z pozícií štrukturalistickej filozofie, ktorá ho napokon aj nahra-

²⁹ Slovo *kotidianistika* je odvodené z latinského slova *cotidianus* alebo *cottidianus* (= každodenný) a znamená skúmanie umenia kultivovať každodenný život svoj alebo svojich partnerov v dialógu alebo priamo toto umenie. Veľkými majstrami kotidianistiky boli také osobnosti, ako napr. Jiddu Krishnamurti alebo Ján Albrecht. Ako ilustráciu Krishnamurtiho kotidianistiky možno uviesť napríklad túto sekvenciu: „Ak človek dovolí, aby nejaký problém trval mesiac alebo len jeden deň, či dokonca len niekoľko minút, tak to nevyhnutne naruší jeho myseľ. Bolo by teda možné postaviť sa zočivoči každému problému bezprostredne a okamžite tak, aby nás nenahlodal a nezostával v mysli ako pripomienka? Takéto pripomienky sú predstavy, ktoré so sebou neustále vláčime a ktoré sa potom stretávajú s onou zvláštnou vecou nazývanou život. Pre ne sú v nás všetky rozpory, spôsobujúce vonkajšie i vnútorné konflikty. Život nie je nič abstraktné, naopak, je veľmi skutočný. Ak mu kráčať v ústrety zaťažený predstavami, máme problémy na každom kroku. (L1480;79)“

dila ako akási medzietapa nielen na ceste k postštrukturalistickej, ale aj vôbec k postmodernofilozofickej tematizácii transcendentovania. Tento pohyb viedol napokon k „postpostmodernofilozofickej“ rehabilitácii *bezčasovostných* charakteristík transcendentálnych predpokladov otvárania sa imanentného k transcendentnému v každodenných i vo všetkých ostatných formách pobytu človeka na svete.

Existencialistické analýzy transcendentovania v danom kontexte sa rozvíjajú na pozadí tematizácie autentického a neautentického: tento tematický invariant sa objavuje už u „pôvodcu“ existencialistickej filozofie Sörena Kierkegaarda, podľa ktorého skúsenosť človeka ako zložku každodenného spôsobu pobytu človeka na svete nemôže ignorovať žiaden filozof. Každodenná osobná skúsenosť je plnohodnotným a neredukovateľným zdrojom filozofických poznatkov práve tak ako poznatky vedy, významové útvary generované náboženstvom i umením. Východiskom Kierkegaardovej reflexie dvoj- a neskôr trojetapového itinerária transcendentovania je odmietnutie možnosti bezprostredného zážitku šťastia prežitého s druhým človekom – presnejšie odmietnutie pretrvávania tohto zážitku (Piaček: Autentické a neautentické, Filozofia s. 435 an.).

Levinas zasa ukazuje, že eminentným miestom transcendentovania v bežnom živote je tvár druhého človeka: blížny, s ktorým sa stretávam, a ktorý sa mi ukazuje prostredníctvom tváre je úplne Iný, pričom jeho inakosť nemôžem zrušiť takým spôsobom, akým ruším inakosť vecí pri ich zmocňovaní sa v práci alebo boji, ktoré iba homogenizujú a replikujú imanentno. Levinasova kazuistická metafyzika Inakosti do tých čias v nevidanej šírke tematizujúca pestrosť fenoménov, v ktorých sa vykazuje transcendentovanie, však napokon zlyháva z nášho hľadiska v tom, že imanentné a transcendentné zasa len redukuje na rovnaké tým, že Levinas *vie už vopred a s naivnou (judaistickou) istotou, že transcendentno je absolútne iné v pomere k imanentnému*. Synkriticizmus na rozdiel od Levinasa trvá na hypotetickosti tvrdenia inakosti transhorizontovej reality, o hypotetickosti absolútnosti tejto inakosti ani nehovoriac: transhorizontové sa celkom pokojne môže ukázať aj ako také isté ako imanentné, no vopred to nemôžeme vedieť a po smrti to zasa nemôžeme „späť oznámiť“. K takzvaným informáciám z druhého brehu synkriticizmus zaujíma rovnaký postoj ako k čomukoľvek inému z predsynchronicky daného, ktoré metodologicky zachytí najprv ako *korpus* v zmysle R. Barthesa, čiže ako „ukončený súbor materiálu, ktorý je analyzujúcim vopred určený podľa určitej (nevyhnutnej) arbitrárnosti a na základe ktorého bude pracovať“ (L1759;176). Takýto postup umožňuje procedúru „skompatibilnenia“ analyzovaného materiálu (dokumentov) pochádzajúceho z inkompatibilných zdrojov alebo zo zdrojov, ktoré sú za také prinajmenšom považované, za aké sa pokladá napríklad „ezoterický“ materiál (napr. tzv. alternatívna medicína, veštestvo a pod.) a texty vedecké (vedecká medicína, prognostika a pod.). Predsynchronickosť korpusu „znesie všetko“ podobne ako predkriticnosť materiálu, ktorý je v ňom zahrnutý.

1.2 Umelecké formy transcendentovania.

Umelecké formy transcendentovania sú cestami k *autentickému umeniu*, ktoré by sme mohli charakterizovať ako umenie, ktoré končí s cieľom, aby zostali ním objavené autentické formy života človeka a prežívania sveta a seba samého človekom. Umelecké formy transcendentovania sú podprocesmi umenotvorného diania, ktoré môže vyústiť do umeleckého diela. V umenotvornom dianí ide o prepletanie sa troch základných, ontologicky rovnocenných pásiem umenotvorných procesov alebo dianií, a síce tvorenia, interpretovania a recipovania. Výskumom ciest k autentickému umeniu by sa mala o. i. venovať *synkritika umenia*, synkritizovaná umenoveda čiže *synkritická umenoveda* a ďalšie synkritizované disciplíny zaoberajúce sa umením a jeho druhmi.

Interpretačné podprocesy umenotvorného diania. Základom zmysluplného vzťahu k dielu je prerušenie pomenúvania, čiže zdržanie sa pomenúvania počas recepcie umeleckého diela. Všimnime si to obrovské napätie, čo v nás vyvoláva toto - voľne povedané - držanie jazyka za zubami. Je tu celý rad zážitkov a prianí, aby ten, čo hovorí, čo najskôr prestal, aby sme začali my. Sotva skončí koncert, ozvú sa slová obdivu alebo hany, iba obdivu a hany, ktoré plynuli ako súčasť diania diela, tu už niet. Dovtedy, dokedy po koncerte držíme jazyk za zubami, trvá dianie onoho diela. Tlieskame, kráčame sálou k východu, obdivujeme alebo sa naďalej nudíme, a to všetko až do okamihu, kým neprehovoríme. Prehovorenie preruší dianie diela, preruší obdiv, preruší nudu atď. Niečo podobné sa odohrá aj čisto vnútorne, v našej myslí, pri zdržiavaní sa alebo pri nezdržaní sa pomenúvania. Čo je to dianie diela a čo je to interpretácia? V akom vzťahu je dianie diela a interpretácia? Dianie diela a interpretácia sú v takom vzťahu ako celok a jeho časť: interpretácia je časťou (podprocesom) diania diela, alebo jeho pokračovaním, predĺžovaním a vý-

zvou, aby sa v ňom pokračovalo. Osobitne si tu možno všimnúť význam slova „sa“, ktorý intenduje zvláštne premeny subjektu umenotvorného diania, jeho rozmnožovanie, anonymizáciu, pluralizáciu a pod.

Interpretácia diela je pomáhanie dianiú diela, no nielen v zmysle časovom, v zmysle horizontálneho časového trvania tohto diania, ale aj v zmysle vertikalizačného diania v bezčase, diania, ktoré je - vnútrosvetsky povedané - „okamžikové“, no v skutočnosti *mimočasové* a spočíva v intenzifikácii diela, v jeho ontologickom zvydatňovaní: intenzívne prežívaná hudba je ontologicky bohatšia (je jej ontologicky viac³⁰) a zážitkovo výdatnejšia než nepozorne vnímané hudobnotvorné dianie; ešte skôr než to pochopíme, to veľmi silno a rušivo cítíme či už ako hudobnopraktickí interpreti alebo ako poslucháči. Ukazuje sa, že ontologická výdatnosť (eficiencia) diela je akosi funkciou participantov umenotvorného diania. Tieto procesy možno veľmi dobre študovať napríklad na hudobnom minimalizme. Diela je ontologicky tým viac (je ontologicky tým výdatnejšie), čím viac je interpretačných podprocesov jeho diania. Tu možno zahliadnuť život alebo životnosť diela. Zavŕšenie diela by bola jeho smrť, jeho zánik. Keď tvorca diela „dokončí“ má pocit smútočnej rozlúčky, pocit únavy ako po absolvovaní pohrebu a pod. V skutočnosti však registrujeme iba únavu alebo fyzický zánik, smrť jeho tvorcu, no smrť Mozarta poznamenáva len nepodstatne, ak vôbec nejaku, život jeho diela, rozvoj diania jeho diela. Živé dielo je „hotové“ iba zdanlivo. Uvedené dokladá aj autopsia skladateľa: „Pred tromi rokmi som mal mozgovú príhodu a to, čo som napísal a píšem teraz, sa líši od dovtedajšieho“ – hovorí Alfred Schnittke a pokračuje: „Predtým som mal pocit, akoby to, čo je mimo mňa, malo kryštalickú štruktúru, malo definitívnu, akúsi ideálnu formu. Teraz je to iné: nepocitujem kryštalickú štruktúru, ale nekonečne premenlivú, plynúcu štruktúru. (...) Mám predstavu, že je to svet prízračných existencií, nekonečný a neohraničený. Prináleží mu akási tieňová sféra – to, čo v notách nie je zapísané, čo nezanechalo stopy. A jestvuje oblasť už nie tieňová, ale oblasť reálnej existencie – to, čo nastalo, nadobudlo existenciu. V tomto zmysle v reálnej sfére žije to, čo Mozart stihol napísať, kým v tieňovej, ireálnej sfére existuje ohromný svet tónov, ktorý nestihol uskutočniť... Možno dokonca predpokladať, že *tento nezrealizovaný Mozart je nekonečný* (kurzíva J. P.), ako je nekonečný Bach a ďalší veľikáni. Takže reálna hudba je len neveliká časť obrovského hudobného sveta, s ktorým má človek do činenia. Ak bude vnímavý, pocíti ho, tento obrovský iluzórny hudobný svet“ (L1780;552).

Na začiatku spomenuté *nepomenúvanie* sa nám bežne javí ako *mlčanie*. Mlčanie je formou diania diela nielen ako pomlčka alebo hudobné „tacet“, generálna pauza a pod., ale aj ako trvanie diania diela po skončení koncertu, doznení básne, spustení opony, skončení filmu a pod. Skončením koncertu sa nemusí prerušiť dianie hudobného diela, doznením básne sa nemusí skončiť dianie básnického literárneho diela, spustením opony nemusí skončiť dianie dramatického diela, skončením filmu nemusí skončiť dianie filmového diela atď. Pokiaľ ide o interpretáciu, je mlčanie nepomenúvajúce uvoľňovanie zážitkových polí, ktorých prameňom bola praktickoumelecká interpretácia. Praktickoumeleckej interpretácii diela a vytvoreniu diela jeho autorom je spoločné to, že sú v spojení s nepomenovateľnosťou stránkou reality (n e - p o m e n o v a t e ľ n o s t n o), s jej enigmatickosťou, s tajomstvom, podobne, ako bol v spojení Merkúr s bohmi ako *interpre*s (sprostredkovateľ). Umelecké dianie je napospol interpretáciou tajomstva, a to, čo dnes označujeme termínom „interpretácia“ je vlastne len jedným z podprocesov tejto megainterpretácie, tohto enigmatického (či presnejšie: enigmatizovaného) sprostredkovania medzi bohmi a smrteľníkmi. Preto - keď uvažujeme o bytí tzv. hotového umeleckého diela a jeho interpretácii a chystáme sa na ďalšie dištinkcie, mali by sme opatrne zaobchádzať s otázkou, čo je dôležitejšie - tvorba alebo interpretácia, čo bolo prv, tvorba alebo interpretácia atď.

Platnosť tejto poznámky si možno hneď začať overovať pri pozorovaní *praktickoumeleckointerpretačných procesov*, ktoré sú aj prameňom vertikálneho rozvrstvovania sa diania diela, v ktorom sa zakladajú *teoretickoumeleckointerpretačné procesy*. Teoretickoumeleckointerpretačné procesy vnášajú do umenotvorného diania zvláštny dramatismus vyplývajúci z intenzifikácie rizika prerušenia tohto diania. Teoretické sa totiž veľmi ľahko môže z onoho najvyššieho nazeravého v antickom zmysle slova čiže v zmysle toho, čo Aristoteles nazýval „bios theoretikos“ zvrhnúť v objektivizačný proces vyúsťujúci do pomenúvania, ktorým umenotvorné dianie zamŕza, trhá sa na nesúvislé, neprepojené časti, až kým ho opäť nerozpusťí nová významová udalosť prijatá a udržiavaná pri živote niektorým alebo niektorými z participantov umenotvorného diania. Dianie diela v kultúrnom zmysle slova by ustalo až vtedy, kedy by zaspali všetci participantí umenotvorného diania tak, že by ani nesnívali.

³⁰ das ontologische Mehr der Musik

Umelecké dielo presnejšie umenotvorné dianie spolu so všetkými jeho podprocesmi sa klenie ako proces dúhy dejinami nasycovaný nepomenovateľnosťou stránkou transhorizontovej reality. Umelecké dielo je podobne ako dúha statické (hotové) len zdanlivo, v skutočnosti je to veľké čerpanie vlahy tajomstva.

Filozofia umenia, umenovedná reflexia a pod. sú formami neprimeraného približovania sa k nepomenovateľnostej stránke tohto diania, sú formami jeho zakrývania či priamo umŕtvovania. Preto ako dobrá filozofia umenia, dobrá umenoveda atď. sa javia iba tie, ktoré ustanú, ktoré sklonia hlavu pod oblúkom umenotvorného diania a stanú sa v najlepšom prípade jeho oporou, zdrojom, z ktorého dúha umenia pije vodu. Výkonom tohto umenouvoľňujúceho ustania filozofie umenia a umenovedy je *synkritizácia filozofie umenia* a *synkritizácia umenovedy*. Synkritizovaná čiže umenie uvoľňujúca filozofia umenia je *synkritická filozofia umenia*; a podobne - synkritizovaná umenoveda je *synkritická umenoveda*. Jadrom synkritizácie týchto disciplín (podobne ako ktorejkoľvek inej disciplíny) je *dehypostazovanie obrazu*, ktorý vytvárajú o realite a diani, na tomto mieste o realite a diani umenia. Takto synkritizované teoretickoumeleckointerpretačné procesy sú podprocesmi autentického umenotvorného diania alebo podprocesmi diania, ktoré vedú k autentickému umeniu.

1.3 Vedecké formy transcendovania.

Vedecké formy transcendovania sú cestami k *autentickej vede*. Autentickú vedu by sme mohli charakterizovať ako vedu, ktorá pomáha bez toho, aby komukoľvek škodila, čiže ako takú vedu, ktorá prestáva pokračovať (končí) s následkom spočívajúcim v tom, že umožňuje človeku žiť autenticky. Takýto prístup k autentickej vede zahrnuje predpoklad, že veda je súčasťou kultúry, a síce potiaľ, pokiaľ sa podieľa na pretváraní zla na dobro a ošklivého na krásno.

Vedecké formy transcendovania sa uskutočňujú v rámci vedeckého osvojovania si sveta človekom. Pri tejto forme osvojovania si sveta človek *prekračuje doposiaľ poznané*, a to systematickým spôsobom a s cieľom tvoriť doposiaľ neznáme vedecké zákony ako hlavné významové útvary. Pritom sa uplatňujú (i keď nie výlučne) kognitívne zmyslotvorné procesy. Avšak podprocesom každého *autentického* vedného diania je dehypostazovanie obrazov (a teda i vedeckých zákonov), ktoré veda vytvára o realite, čo tvorí jadro synkritizácie vedy a vedie k *synkritickej vede (scientia syncritica)* ako o. i. *systému synkritickove-deckých pojmov*. A. Einstein sa o takejto autentickej vede (i autentickom umení) vyjadril týmito často citovanými a známymi slovami: „Tým najkrásnejším, čo kedy môžeme zažiť, je tajomno. Je to ten najzkladnejší pocit, ktorý je vždy na začiatku akéhokoľvek opravdového umenia i vedy“ (L1666;7).

Vedecké zákony otvárajú iba utilitárno-manipulatívny výhľad na svet prírody, spoločnosti a mysle, umožňujú, aby ich človek mohol ovládať. S *deegoizáciou* človeka, čiže so *smrťou jeho Ja*, sa s vedeckých zákonov uvoľňujú latentne prítomné nonutilitárne či parautilitárne významové útvary majúce o. i. silnú estetickú účinnosť. Deegoizácia človeka-vedca ho zbavuje *nervozity ovládačstva* a *horúčky manipulátorstva*, ktorá sprevádzala subjekt utilitárneho alebo novovekého historického typu vedy. Deegoizácia človeka (smrť Ja) je príznakom zrodu nemanipulatívneho historického typu vedy, ktorú označujeme ako *autentická veda*, čiže veda uvoľňujúca polia harmonizačných, hravých a nemanipulatívnych polí vzťahovania sa človeka a sveta. Hans Selye to vyjadruje takto: „Naozajstní vedci si aj vo veľmi vysokom veku zachovávajú určitý stupeň romantičnosti a snívajúcu, hravú myseľ; neprestajne ich fascinuje dobrodružstvo, neobvyklé javy a zvláštnosti. Nikdy ich neprestáva vzrušovať heroická nádhera a neomylná súhra zákonov, ktoré ovládajú harmóniu prírody i človeka (L1754;27–27).“

Na naliehavosť deegoizácie ako súčasť synkritizácie vedy upozorňuje komputerezácia vedy najmä vo forme heuristického využívania technológie virtuálnej reality; sú tu prinajmenšom dve nebezpečenstvá: 1. *nebezpečenstvo narcistickej infantilizácie vedy* (najmä v oblasti vojenského a vojensky využiteľného výskumu a v oblasti ejakulačného priemyslu) a 2. *nebezpečenstvo reutilitarizácie vedy*. Dôsledkom infantilizácie (či narcizmu) a utilitarizmu by expanzia technológie virtuálnej reality do všetkých oblastí zmyslového kontaktu človeka (a teda i vedca) so svetom viedla nielen k návratu nudy, ale k tomu, že nuda by sa stala všeprenikajúcim stavom človeka, kde by jednotlivec musel byť umelo „vymotivovaný“ dokonca aj k sexuálnej aktivite.

Cestami k autentickej vede alebo k autentickým špeciálnovedným disciplínam vo vyššie uvedenom zmysle by sa mala zaoberať *synkritika vedy* a prípadne aj *synkritická metaveda* a ďalšie synkritizované disciplíny zaoberajúce sa vedou.

1.4 Filozofické formy transcendovania.

Filozofické formy transcendovania sa vyznačujú prevažovaním zmyslotvorných procesov vyúsťujúcich do tvorby významových útvarov, ktoré sú výsledkom poznania univerzálnych črt miesta človeka vo svete s vedomím ich enigmatickosti a pri sebareflexii tohto postupu.

Jednou zo skupín filozofických foriem transcendovania je aj sebaoprekráčovanie filozofie z imanencie svojej národnej či kultúrnej zasadenosti k transcendencii svetovej filozofie. Táto cesta národných či kultúr- ne viazaných filozofických smerovaní k svetovej filozofii je *ex definitione* nepredpísateľná ani neviditeľná zvonku, z pozície akéhosi „objektívneho“ metafilozofického stanoviska. Je to cesta, za ktorú si každá z filozofických tradícií nesie svoju vlastnú plnú zodpovednosť, je nedelegovateľná na iné filozofické tradície, pretože tá filozofia, ktorá sa - hrubo povedané - „zvezie“ s nejakou inou čo ako silnejšou sa javiacou filozofiou do panteónu svetovej filozofie, tým de facto zanikne ešte pred jeho prahom. O transcendovaní regionálnej filozofickej tradície má preto zmysel hovoriť len potiaľ, pokiaľ sa zachováva jej špecifickosť či presnejšie inakosť vzhľadom na ostatné filozofické tradície a smerovania. Mať potešenie z inakosti druhých filozofií a želať im úprimne túto inakosť (nielen ju „tolerovať“) neznamena strácať inakosť (keď chcete: originalitu) svojej vlastnej filozofickej pozície, ale práve naopak, prospievať jej a prehlbovať ju. Cestou regionálnej filozofie k svetovej filozofii preto nemôže byť ani syntéza, ani eklektické spájanie postupov a metód používaných inými filozofiami, ale skôr synkríza (konferancia) a ich uvedomená podoba vo forme synkritiky.

Podčiarkujeme pritom onen aktívny a pozitívny akcent realizovaný synkrízou v protiklade k trpnej, ba čoraz trápnejšej tolerancii. Tolerancia v skutočnosti kamufluje izolacionizmus, pretože *iba trpí* inakosť druhého, no neteší sa z nej a nepodporuje ju.

Synkriticizmus ako spôsob transcendovania filozofií k svetovej filozofii implikuje prajnosť originalite ostatných (inakoprajnosť). Táto inakoprajnosť je podmienka možnosti existencie *autentickej filozofie*, ktorej leží síce na srdci jednota (svetovej) filozofie, no jedine tak, že jej regionálne konštituenty sa kontinuálne nereduktívne usúvz'ážňujú. O originalitu svojej filozofickej pozície sa zo synkritického hľadiska *nie* staráme, ale táto originalita (rozumej: pôvodnosť a nenapodobiteľnosť) *nastáva* a synkriticizmus ju iba sleduje. Eventuálnu originalitu svojho prínosu obyčajne nestrácame preto, že sa o ňu nestaráme, ale práve naopak preto, lebo na nej lipneme, upíname sa k nej ako k niečomu, o čom *my vieme už vopred*, že je originálne, dobré, užitočné atď. Lipnúc na tomto sebaoponímaní uzatvárame si automaticky možnosť preverenia našej originality, dobrotы, pravdivosti atď. Pravdivosť filozofickej pozície sa odohráva participovaním na dianí pravdy, ktoré nastáva nelipnutím na „svojej“ tzv. pravde.

V tejto súvislosti treba upozorniť na výraznú črtu filozofie, ktorá spočíva v tom, že základnou filozofickou istotou je *istota neistoty*, najmä pokiaľ ide o poznatky o transhorizontovej realite.

Mať nemožno pravdu, ale *iba účasť* na dianí simultánneho *roz-pamätávania sa* ako forme toho, čo Gréci označovali výrazom *aletheia*. Nárok na matie pravdy filozofiu diskvalifikuje opäť na niektorú z doterajších sporvedúcich (čiže vonkoncom neoriginálnych, desiatky, stovky či tisíce rokov trvajúcich) filozofických pozícií. *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 *prestáť* (čiže *skončiť ako filozofia*) a *uvolniť 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).

Cestami k autentickej filozofii sa zaoberá *synkritika filozofie*, prípadne *synkritická metafilozofia*.

1.5 Náboženské formy transcendovania.

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 odd'ahujú, komplikujú či priam podvávajú. 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 *prekráčovanie* (svoje *seba-prekročenie*), že ho desí pred-

stava svojho konca a uvoľnenie miesta tomu, čo nastáva s jeho koncom alebo smrťou. Tento *religion-pour-religionizmus* zbavuje náboženstvá práve toho najvzácnejšieho, s čím na svet prišli, a síce onoho *vzťahujúca sa* vnútrosvetského (imanentného) k mimosvetskému (transcendentnému). 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. *Autentické náboženstvo*³¹ je také, ktoré nedesí *inakosť* transcendentného a možnosť jeho nastania. To, čo tu označujeme ako *autenticita náboženstva* zahliadol Martin Buber a jeho interpretátor opísal ako „tendenciu v každom náboženstve prekonať samého seba, aby sa stalo ‘životom’“(L1765;76–77)³².

Závažným dôsledkom tejto skutočnosti je, že autentické náboženstvo nedesí ani ďalšia *inakosť*, a síce *inakosť* iných náboženstiev. Autentické náboženstvo má potešenie z (nepredvídateľného) nástupu nevy-povedateľnej *inakosti* transhorizontovej reality a z *inakosti* iných náboženstiev či dokonca mimonábožen-ských vzťahujúcien sa imanentného a transcendentného.

Pozrime sa podrobnejšie na nevy-povedateľnosť charakter *inakosti* transhorizontovej reality. *Nevy-povedateľnosť* opisuje podľa mojej mienky heuristicky neobyčajne účinný nasledovný úryvok z disku-sie: „Pýtajúci sa: (...) Nepovedali ste však nič o akomkoľvek náznaku božského či transcendentálneho alebo ako by ste to nazvali. KRISHNAMURTI: Taký náznak môže byť objavený iba v slobode a akékoľ-vek vyjadrenie o ňom je popretie slobody, akýkoľvek výrok o ňom je iba bezvýznamná slovná komuniká-cia. *Je tu* (podčiarkol J. P.), nemôže byť ale hľadaný alebo nazvaný a už najmenej zo všetkého ho možno uväzniť do nejakého systému alebo polapit' dajakým obratným trikom mysle. Niet ho v kostoloch, chrá-moch ani v mešitách. Niet k nemu nijakej cesty. Nijaký guru ani nijaký systém nemôže odhaliť jeho krásu.

³¹ Dalo by sa tu hovoriť aj o autentickosti v tom ktorom náboženstve.

Problematiku autentického alebo pravého náboženstva zoširoka rozvinul J. Krišnamurti v nasledovnej pasáži: „Aby sme zistili, čo je pravé náboženstvo, musíme odložiť všetko, čo prekáža. Ak máme farebné alebo špinavé okná a chceme vidieť jasné slnko, musíme tieto okná vyčistiť, otvoriť alebo vyjsť von. Podobne pokiaľ chceme zistiť, aké je pravé náboženstvo, musíme najprv vidieť, aké *nie je*, a zbaviť sa toho. Potom to môžeme zistiť, pretože vnímame priamo. Pozrime sa teda na to, čo nie je pravým náboženstvom.

Púdzá, rituály – je to náboženstvo? Znovu a znovu opakujeme pred oltárom alebo modlou určitý rituál, mantru. Možno nám to spôsobuje radosť, uspokojuje nás to. Je to však náboženstvo? Obliekne si posvätný odev, nazveme sa hinduistom, budhistom alebo kresťanom a prijmeme určité tradície, dogmy alebo presvedče-nia – má to všetko niečo spoločného s náboženstvom? Samozrejme že nie. Náboženstvo teda musí byť niečo, čo možno nájsť, až keď myseľ toto všetko pochopí a odloží.

Náboženstvo v pravom zmysle slova nespôsobuje separáciu, alebo áno? Čo sa však stane, keď ty si moslim a ja kresťan, alebo keď ja v niečo verím a tu nie? Naše presvedčenia nás rozdelia. Nemajú teda nič spoločného s náboženstvom. To, či veríme v Boha, alebo nie, má veľmi malý význam, pretože v čo veríme alebo neveríme je predurčené našimi predpokladmi, všakže? Spoločnosť okolo nás, kultúra, v ktorej sme vychovaní, vtláča do našej mysle určité presvedčenie, obavy a povery, ktoré nazývame náboženstvom. Skutočnosť, že ty veríš v niečo iného ako ja, závisí od toho, kde sme sa narodili, či v Anglicku, Indii, Rusku alebo v Amerike.

Viera teda nie je náboženstvo, je to výsledok našich predpokladov.

Ďalej je tu hľadanie osobnej správy. Chceme byť v bezpečí, chceme dosiahnuť nirvánu alebo nebo, musím nájsť miesto poblíž Ježiša, Budhu alebo po pravici určitého Boha. Tvoja viera mi neposkytuje hlboké uspokojenie a pohodlie, preto mám svoju vlastnú. Je toto náboženstvo? Je isté, že pokiaľ chce človek zistiť, čo je pravé náboženstvo, musí byť jeho myseľ od všetkých týchto vecí oslobodená.

Je náboženstvo len vecou toho, že sme dobrí, slúžime alebo pomáhame druhým? Alebo je to niečo viac? Nevravím, že by sme nemali byť štedrý alebo dobrí. Je to ale všetko? Nie je náboženstvo niečo omnoho väčšieho, rozľahlejšieho a rozsiahlejšieho ako čokoľvek, čo môže myseľ pochopiť?

Ak teda chceme zistiť, čo je pravé náboženstvo, musíme tieto veci do hĺbky skúmať a oslobodiť sa od strachu. Je to ako keď z temného domu vyjdeme na slnko. Potom sa nebudeme pýtať, čo je pravé náboženstvo, budeme to vedieť. *Budeme priamo prežívať to, čo je pravé* (podč. J. P.) (L1811;147–148)“.

³² J. Speck tento svoj výklad Buberovho chápania náboženstva dokladá slovami samého Bubera „Religion meint, und will das Leben werden; es ist ihr letztlich nicht um die spezifischen religiösen Akte, sondern um die Erlösung von allem Spezifischen zu tun“ [Náboženstvo znamená, že čím je reálnejšie, tým viac mu ide o jeho vlastné prekonanie; chce ustať vo vyznačovaní sa ‘byť náboženstvom’, a chce sa stať životom; koniec koncov v ňom nejde o špecifické náboženské akty, ale o zbavenie sa všetkého (nábožensky špecifického)] (L1765;77).

Jeho vzdmutie prichádza len vtedy, keď je tu láska. To je osvietenie“ (L1412;233). Pozoruhodný názor v súvislosti s *nevypovedateľnosťou* formuluje Reginald A. Slavkovský, keď dospieva k záveru, že „za explicitným mlčaním o osobnej povahe absolútna, ktoré sa vykladá ako hájenie jeho nepersonálnosti, sa môže ukrývať dobroprajný, hlboko osobný postoj k bytiu, ktorý implikuje absolútno osobné, cítiace, plné lásky“ (L1646;7).

Na tomto mieste nebude od veci pri vedomí celkového duktu našich úvah v tejto knihe pripomenúť otázku *Ja* a problém odčlenenia *Ja* od *osobnosti*: Implikuje *nevyhnutne* osobnostná povaha absolútna (ono Reginaldovo *absolútno osobné, cítiace, plné lásky*) *Ja*? A ide tu vôbec o mysliteľnosť alebo nemysliteľnosť³³ transcendentna bez *Ja*, bez egoidných štruktúr? Čo je vlastne dôležité: mysliteľnosť/nemysliteľnosť alebo láska/neláska? Všimnime si, že zatiaľ čo mysliteľnosť/nemysliteľnosť sú obrazne povedané na jednej lodi (a presne povedané na jednej ontologickej úrovni) vzťahovania sa k transhorizontovej realite, a síce na úrovni ničotnosti, je z dvojice láska/neláska *láska* nevypovedateľnosťým sprístupňovaním sa transhorizontovej reality, zatiaľ čo *neláska* ontologickým opakom sprístupňovania sa transhorizontovej reality čiže uzavretím prístupu k transcendentnu.

Svoju autenticnosť *relígia* (= *vzťahujúca*) stráca v okamihu, keď túto inakosť opisuje, ba dokonca tento opis systematizuje a predkladá na verenie. *Viera autentického náboženstva* by sa javila ako uvoľnenie priestoru pre *zážitok potešenia z inakosti transhorizontovej reality*. Autenticnosť *vzťahujúca* (= autentická *relígia*) sa vylučuje so strachom, desom, čímkoľvek negatívnym alebo nepríjemným. Des je príznakom uviaznutosti v ilúziách *Ja* lipnúceho na sebe. Človeka, ktorý neváha obetovať svoj život, nedesia uviaznutosti v ilúziách *Ja*, mávnutím rozptyľuje akékoľvek strašné príznaky. Autenticnosť sa tu viaže na jednoznačné *povznášajúca*³⁴, bez akéhokoľvek negatívneho zvlnenia hladiny mysle. Kontinuita, neprerušovanosť pokoja mysle a srdca je indikátorom autenticity spojenia s transcendentom. Vôbec nás tu potom neprekvapuje, že človek schopný takejto *vyrovnanosti* viazanej na pokoj hladiny mysle sa vymyká zasiahnuteľnosti čímkoľvek vnútrosvetkým. I pred náboženstvami pravdepodobne stojí úloha rozpamätať sa na ono bazálne *vzťahujúca* sa imanentného a transcendentného, v ktorom sa človek³⁵ ocitol pri svojom vzniku, a v ktorom sa zakaždým ocitne každé ľudské individuum, keď sa narodí. Ako príklad naznačeného indikovania autenticity *vzťahujúca* sa imanentného a transcendentného uvedme len blaženosť prežívanú dieťaťom, ktoré prijala a miluje matka. Prvou príčinou narušenia tejto blaženej vyrovnanosti je zdanlivo neškodný výchovný zásah civilizácie do *vzťahujúca* sa matky a dieťaťa: ide tu totiž o *ohrozovanie*, o *vnášanie strachu*, o civilizáciu štruktúrovanú či presnejšie rozmedzerenú do svojich najjemnejších vrstiev a procesov *strachom*. Čím by však bolo ohrozenie, keby nebolo lipnutia na vlastnom *Ja*? Je iracionálne vnášať strach, veď na akékoľvek ohrozenie či nebezpečenstvo možno pokojne poukázať aj bez toho, aby sa vyvolával strach. Ak si v okamihu, keď čítate tieto riadky, uvedomíte nebezpečenstvo jazdy v automobile bez pripútania sa pásom, predsa vôbec nemusíte prežívať strach. Takisto neprežívate strach, keď fajčíte, idete po rušnej ulici, keď zomriete, keď vás niečo zabije a pod. Strach sa vynára v okamihu, keď sa začína trhať sieť *vzťahujúca* sa imanentného a transcendentného, keď začína dominovať *diakríza vzťahujúca sa imanentného a transcendentného*, keď začíname myslieť, interpretovať, veriť atď., slovom, keď prestávame *priamo* vnímať, uvedomovať si, zúčastňovať sa.

³³ ktorú nanucuje použitie slov *implikovať* *nevyhnutne*

³⁴ Pojem *povznášajúca* je zovšeobecnením pojmov, ktoré rôznym spôsobom a v rôznych kultúrnych regiónoch tematizujú blaženosť, radosť a podobné fenomény. Napríklad v hinduizme je takýmto fenoménom indikujúcim spomenutú autenticnosť to, čo sa v sanskrite označuje ako *satčítánanda* (čiže: *sat* (bytie)–*čit* (vedomie)–*ánanda* (blaženosť)). Používanie výrazu *satčítánanda* je tu motivované snahou povzbudiť intuíciu adepta usilujúceho sa dosiahnuť oslobodenie (*móksu*) v situácii, ktorá sa vyznačuje tým, že absolútno (*brahma*) nemožno opísať slovami.

³⁵ **Bazálne vzťahujúca sa imanentného a transcendentného** je topos bazálneho usúvzťažujúca sa človeka a sveta, ktoré pozostáva zo súboru procesov tvoriacich spojenie sveta a človeka a umožňujúcich poľudšťujúcu prítomnosť sveta v živote človeka. Bazálne usúvzťažujúca je to, čo kriticismus označuje ako transcendentálne a to, čo umožňuje transcendentovanie ako prechod od imanentného k transcendentnému. Všetky procesy bazálneho usúvzťažujúca umožňujúce bytie sveta pre človeka sa pôvodne navzájom nereduktívne usúvzťažujú čiže sú v mode synkrízy. Pri rozbere parametricky bazálneho usúvzťažujúca sa v ďalšom pozrieme aj na parametre temporality a atemporality a peratickesti a aperatickesti.

Posledné slová predchádzajúceho odseku 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 *nezprostredkovanosti*. Znepokojenie, ktoré vo vás vyvoláva predstava, že by ste už konečne mali umyť okná v byte, sa nedostaví, ak namiesto tejto predstavy okná *hned*³⁶ umyjete. Predstava o tom, že okná treba umyť, alebo chcenie umyť okná, situáciu komplikuje, či dokonca vyvoláva strach, roztvára medzeru, ktorú vyplňuje strach, zatiaľ čo človeku, ktorý sa riadi zásadou, že najrýchlejšou cestou ako okno umyť je umyť ho, *na strach nezvýši čas* (nebude polapený časom, ocitne sa v bezčasí) ani priestor, pretože všetko je vyplnené umývaním alebo neumývaním okna. Medzi umývaním a neumývaním okna niet ničoho (ani času ani priestoru). Naše splynutie s umývaním/neumývaním okna vytláča zo vzťahujúca sa imanencie a transcendencie dokonca samo Ja. A tam, kde nie je Ja, nemá sa vlastne kto báť.

Cesty k autentickému náboženstvu ako podprocesu kultúry by mohli byť predmetom *synkritiky náboženstva* a synkritizovaných disciplín skúmajúcich náboženstvo, ako napr. *synkritickej religionistiky*, *synkritickej psychológie náboženstva* atď.

V kontexte úvah o náboženských formách transcendovania sa natíska do našej pozornosti aj synkritiky veľmi zaujímavý fenomén vzťahu medzi mimovedeckým (napr. mimoreligionistickým) výrazom osobnej viery a vedeckým (napr. religionistickým prístupom k viere). Na nesprávnosť intervenovania vedeckého do náboženského upozorňuje O. I. Štampach v úvode k českému prekladu klasickej religionistickej knihy R. Otta *Posvätné*: „Rudolf Otto pri všetkej svojej liberálnosti neprekročil tieň svojej eurocentrickej epochy a nedokázal *religionistickú neutralitu* (podč. J. P.) zachovať až do konca. Teológ sa v ňom pribežne ozýval. I keď náboženstvá považuje za porovnateľné čo do rôznych fenoménov a čo do svojho spoločného jadra, považuje predsa len kresťanstvo za nadradené ostatným, prípadne za *integrujúci* (podč. J. P.) vrchol náboženských dejín. Pokiaľ by to bol mimoreligionistický výraz osobnej viery, nebolo čo vytykať. Prekvapuje však, že považuje toto hodnotenie za vedecky preukázateľné (L1761;14)“. Existencia Štampachom podčiarkovanej *religionistickej neutrality* je umožňovaná práve starostlivosťou o synkritický fenomén nereduktívnej usúvzťažnenosti eventuálnej spojenosti náboženskosti a vedeckosti u toho istého bádateľa alebo v teológii. Náboženské a vedecké vývinové pásma kultúry sú dva odlišné – goodmanovsky povedané – svety, ktorých väzba sa ani nevyklucuje ani nevyžaduje, keď však táto väzba nastane, napr. v živote ľudského jednotlivca, nastane aj potreba priebežného udržiavania nereduktívneho „odstupu“ jedného od druhého. Rovnako sa to týka aj možnosti „integrovať“ náboženstvá pod ktoroukoľvek strechou, čo by bolo možné iba za predpokladu násilia a deformácií znemožňujúcich interreligiózný dialóg.

Na záver týchto úvah o náboženských formách transcendovania by som chcel poukázať ešte na jednu z možných ďalších ciest osudu náboženstiev, a síce na tú cestu, ktorú otvára ich *synkritizácia* a ktorej všeobecná forma by sa dala označiť ako *religio syncritica*. K idei *religio syncritica* ako výsledku synkritizácie náboženstva alebo synkritizovanému náboženstvu ma inšpiroval prístup k náboženstvu, ktorý zastával Džaváharlál Néhrú a načrtnol v nasledujúcej pasáži: „Náboženstvo,“ hovorí Néhrú, „aké som videl v praxi a aké prijímali aj mysliaci ľudia, ma nepríťahovalo, či už išlo o hinduizmus, islam, budhizmus alebo kresťanstvo. Zdalo sa mi, že je v úzkej spojitosti s poverami a s dogmami zakladajúcimi sa na úplne nevedeckej metóde chápania životných problémov. V náboženstve bol magický prvok, nekritická ľahkovernosť a spoliehanie sa na veci nadprirodzené.“ Po tejto stručnej expozícii situácie najväčších existujúcich svetových náboženstiev Néhrú podľa mojej mienky otvára výhľad na to, čo v tejto knihe označujeme ako *religio syncritica* čiže synkritizované náboženstvo. „Napriek tomu bolo zrejmé,“ pokračuje Néhrú, „že náboženstvo poskytovalo naplnenie istej hlboko pocítovanej vnútornej potreby (kurzívou tu i v ďalších častiach citátu z D. Néhrúa zvýraznil J. P.) ľudskej povahy a ohromná väčšina ľudí na celom svete by sa neobišla bez náboženskej viery v tej či onej podobe. *Náboženstvo dalo svetu mnoho ušľachtilých mužov a žien*, rovnako ako ľudí bigotných, úzkoprsých a krutých tyranov. Dalo ľudskému životu celý rad mravných noriem, a i keď niektoré z nich dnes stratili platnosť alebo sú dokonca škodlivé, iné ešte tvoria základ morálky a etiky.“ Náboženstvo sa tak takýmto spôsobom exponuje ako obrovský zásobník, sediment prežívania sveta a miesta človeka v ňom, premýšľania o tom, istých spôsobov konania, a to so všetkými konzekvenciami, ktoré z tohto prežívania, premýšľania a konania vyplývajú. Na negatívne dôsledky náboženského prežívania, premýšľania a konania – ako si to všimáme na iných miestach knihy – poukazuje

³⁶ Toto *hned* je autentický priestor transcendovania, vytláčajúci zo seba akékoľvek znepokojenie, strach. Náplňou tohto *hned* je *bezmedzerie*. O bezčasovostnom význame slova *hned* (po anglicky: *in no time*) cf. pozn. **Chyba! Záložka nie je definovaná.**

jednoznačne a radikálne Krišnamurti; na pozitívne dôsledky poukazuje o. i. Néhrú v práve rozoberanom rozsiahlom citáte, ktorý pokračuje náčrtom akejsi synkriticky zovšeobecnenej predstavy náboženstva: „*Náboženstvo v širšom zmysle slova sa zaoberá neprebádanými oblasťami skúsenosti, t. j. neprebádanými s hľadiska dnešných pozitívnych vedeckých metód poznania.*“ Ďalšia sekvencia Néhrúových úvah znie už čisto „synkriticky“: „V istom zmysle môžeme náboženstvo pokladať za rozšírenie známej a prebádatej oblasti, i keď metódy vedy a náboženstva sú si *vzájomne úplne nepodobné* a do značnej miery používajú *odlišné prostriedky.*“ Néhrú ďalej opisuje kľúčový moment synkritizácie náboženstva resp. jeho spontánneho smerovania k štruktúre *religio syncritica*, moment označovaný v tejto knihe ako udržiavanie špecifického, na iné neredukovateľného vedomia *transhorizontovej reality*: „Bolo zrejmé, že nás obklopuje rozsiahla nepoznaná oblasť, a veda pri všetkom tom, čo dosiahla, vie o nej pomerne málo, i keď sa v tomto smere pokúša dostať dopredu. Normálne vedecké metódy, ktoré majú do činenia s viditeľným svetom a životnými procesmi (čiže s tým, čo v knihe označujeme ako vnútrosvetské, J. P.), neboli pravdepodobne celkom prispôsobené psychickým, umeleckým, duchovným a iným zložkám sveta neviditeľného.“ Ako vidno, Néhrúovi leží na srdci pestrosť vzájomne neredukovateľných spôsobov uvedomovania si transhorizontovosti sveta, jeho unikajúca, ba dokonca nebráni sa tomu, aby sa vynorili eventuálne nové formy alebo spôsoby vedomia unikajúca. Celý pasus Néhrú uzatvára slovami: „Život nie je len to, čo vidíme, počujeme a cítime, nie je totožný len s viditeľným svetom, ktorý podlieha zmenám v čase a v priestore (sc. s imanentnom, J. P.). Neustále sa dotýka neviditeľného sveta iných, *snáď stálejších či rovnako premenlivých zložiek* a nijaký mysliaci človek nemôže tento neviditeľný svet ignorovať (L310;16–17)“ K mojej odvahe chápať vyššie uvedené Néhrúove názory na fenomén, ktorý označil spojením *náboženstvo v širšom zmysle*, ako prinajmenšom smerovanie k ideí *religio syncritica* ma podnietili aj ďalšie jeho poznámky v citovanej knihe, z ktorých tu už uvediem len dve: „Často, keď sa pozerám na tento svet, mám *pocit tajomstva*, pocit nepoznaných hlbín (L310;18)“. A k tomuto opisu prežívania unikajúca sveta Néhrú o kúsok ďalej dodáva rámcový opis fenoménu, o ktorého *žitie* – a teda nielen prosté pochopenie – ide celému synkriticizmu: „Rozmanitosť a bohatstvo prírody ma vzrušujú a vytvárajú vo mne harmóniu ducha (L310;19)“. Týmto sa však už otvára téma ďalšej podkapitoly.

1.6 Synkritické formy transcendovania.

Synkritické formy transcendovania nereduktívne usúvzťažňujú niektoré alebo všetky predchádzajúce formy transcendovania a obnovujú prípadne narušenú kontinuitu vzťahujúca sa imanencie a transcencie. Sieť vzťahujúca sa je pôvodne, čiže ako celok predsynkriticky daného³⁷, konferenciou synkrízy a diakrízy. Po narušení siete vzťahujúca sa prevážením diakrízových procesov, k čomu dochádza dokonca aj bez vynaloženia akejkoľvek námahy zo strany človeka a čo sa javí ako roztrieštenosť alebo diskontinuita zmyslu, nastávajú negatívne zažitky, vynára sa strach, pocity viny, premýšľanie, napätia, konflikty, chcenie, nechcenie, túžby a nevíle atď. Obnoviť sieť vzťahujúca sa a kontinuitu zmyslu a napokon vyrovnanosti nemožno pokračovaním diakrízových procesov či dokonca prechodom k ich cieľavedomému rozvíjaniu čiže k diakritike. Ak tu má nastať obrat, musíme sa zastaviť, musíme prestať chcieť, túžiť niečo z tejto narušenosti prekonať. Akékoľvek prekonávanie je pokračovaním po horizontále opätovného chcenia a reprodukcie konfliktov do nekonečna. Jedinou cestou ako vybrádnúť z narušenosti vzťahujúca sa je vertikalizácia jeho uvedomovania si: akúkoľvek svoju nespokojnosť, akékoľvek negatívne pocity prestávame v prvom rade *chcieť* odstrániť, či akokoľvek ináč mať *za sebou*, ale naopak bez výberu ich začneme mať *pred sebou* alebo - presnejšie - *pod sebou*. Začíname mať pocit vážky vznášajúcej sa nad vagónmi vlaku, pod ktorým sa prelomil most: vznášame sa a uvedomujeme si plne a bez výberu, bez náhlenia a dopodrobna, akoby sme mali nekonečne veľa času všetko, čo sa pod nami odohráva, pozorovať. Vertikalizácia nášho života je paralelné prežívanie všetkého bez toho, že by sme to chceli zmeniť, prerušiť a uniknúť od toho, že by sme s tým polemizovali, že by sme to analyzovali. Táto vertikalizácia sa zakladá na nereduktívnom usúvzťažňovaní sa *všetkého, čo je* - čiže všetkého, čo je pod nami, pred nami, v nás i mimo nás. Pokiaľ túto vertikalizáciu robíme s uvedením, označujeme ju ako *synkritika*. Táto synkritická aktivita napokon strháva do pohybu nereduktívneho usúvzťažňovania sa dokonca aj rigidné prvky štruktúry nášho Ja, rozpúšťa ich a nahrádza všeprenikajúcim dianím neosobného prežívania v bezmedzerí, ktoré už nie je časovo štruktúrované a vykazuje tak znaky bezčasovosti (pozri str. 54).

³⁷ Dané je to, čo tu je alebo čo máme bez nášho pričinenia.

Schopnosť tejto transverzálnej aktivity označujeme ako *synkritický rozum* a reflexiu fungovania synkritického rozumu ako *synkriticizmus*.

Použijúc tradične znejúce slová potom možno povedať, že *synkriticizmus* je filozofia synkritického rozumu. *Predmetom synkriticizmu* je konferancia podprocesov vzťahujúca sa imanentného a transcendentného (ale aj temporalitného a atemporalitného a peratického a aperatického) majúceho synkrízovo-diakrízovú povahu. *Metódou synkriticizmu* je synkritika konferencie podprocesov, ktoré tvoria vzťahujúco. *Úlohou synkriticizmu* je vyrovnávanie automatickej tendencie diakrízy prevládať, viesť k tenziám a napokon narušeniu kontinuity vzťahujúca sa v ktorejkoľvek oblasti osvojovania si sveta človekom, v každodennom živote, vede, umení, filozofii, náboženstve³⁸. Intervencia pojmov synkriticizmu (vlastne synkritickej ontológie), ako pojmy *inakosti*, *transcendovania*, *autenticity*, *imanencie* a *transcendencie* (čiže *transhorizontovej reality*) naznačila doposiaľ najmä bytostnú previazanosť autenticity a transcendovania.

³⁸ Pozri zákon väčšieho stupňa automatizmu na strane zla než na strane dobra (pozri str. 25).

2. MAXIMOM ĽUDSKÉHO BYTIA JE KULTÚRA (2TS)

Človek nemôže byť na svete väčší než kultúrne. Kultúra je ontologicky najvýdatnejší spôsob bytia človeka na svete. Byť kultúrnym značí pretvárať čokoľvek zlé³⁹ alebo ošklivé⁴⁰ na dobré alebo krásne, prípadne menej dobré alebo krásne na lepšie alebo krajšie. V tomto kontexte a zároveň v nadväznosti na Aristotelovo vymedzenie toho, prečo filozofujeme⁴¹, možno poslanie synkriticizmu definovať ako odhaľovanie, výskum a rozširovanie predpokladov premeny spoločnosti na kultúrne spoločenstvo a ľudského jedinca na člena tohto spoločenstva.

V súvislosti s vyššie uvedeným vymedzením kultúrneho bytia treba ďalej povedať, čo je to predovšetkým zlo, dobro, krásno a ošklivo.

Pozoruhodnou vlastnosťou zla je, že sa môže odohrávať aj bez dajakého osobitného úsilia človeka. Túto vlastnosť zla má na zreteli synkriticizmus, keď formuluje *zákon, že na strane zla je vždy viac automatizmu, než na strane dobra*.⁴²

Zlo je všetko, čo škodí, najmä druhým. Zlo nie je to, čo uspokojuje moje potreby, pričom nikomu, najmä druhým, neškodí. Kľúčovým slovom pri vymedzovaní pojmu zla je "škodenie" alebo jednoducho "škoda", "márnosť", čosi, čoho konanie je zbytočné. Napríklad, pokiaľ strach škodí, je zlom, pokiaľ pomáha, je dobrom.

Bazálnym fenoménom škodenia je jeho zbytočnosť. Zbytočným je všetko, k čomu dôjde aj tak. Aj-takosť zahŕňa byť navyše alebo byť nadmieru, nepoznanie miery, neprimeranosť miere, nemiernosť. Všetko nemierne škodí. Z toho, samozrejme, nevyplýva, že všetko mierne iba pomáha.

Škodenie/pomáhanie sú fenomenálne protiklady v priestore vynárania sa človeka vo svete. Vynáranie sa človeka na svet sa odohráva v dvoch bazálnych formách – vo forme škodenia a vo forme pomáhania. Život človeka je spriadenie (synkrisis) diania alebo príbehov škodenia a diania alebo príbehov pomáhania. Život ako daný je v tomto zmysle darom, ktorý však s postupom starnutia treba čoraz viac aktívne alebo ochotne prijímať. Čím sme starší, tým musíme byť aktívnejší pri prijímaní daru života.

Formulujeme celú vec ešte abstraktnejšie: život človeka je synkrisis (alebo v uvedomenej podobe: synkritika) diakrisis (napríklad škodenia) a synkrisis (napríklad pomáhania). Zlo je zauzlenie týchto dvoch bazálnych diania ľudského života a neochota pracovať na rozuzlení škodenia a pomáhania. Kultúra ako pretváranie zla na dobro nie je "odstraňovanie" zla, ale je v prvom rade *držanie zla (škodenia alebo spôsobovania utrpenia) v odstupe od dobra (napríklad pomáhania)*. Zlo s dobrom *sa neustále prepletá*, to je nevyhnutné a automatické. Nevyhnutné a automatické je aj to, že skôr alebo neskôr sa dobro a zlo na nerozlíšenie zauzlia, čo je vlastne "víťazstvo" zla, ak by sme chceli použiť "militantnú" terminológiu. Zauzlenie zla a dobra, presnejšie povedané, *vnímame* ako víťazstvo zla. Tajomstvom dobrého života nie

³⁹ Pozri poznámka 14.

⁴⁰ *Ošklivé* je to, čo sa pri nazeraní nepáči. Ošklivé je opakom krásneho (pozri pozn. 16).

⁴¹ „... neuvažujeme, aby sme vedeli, čo je cnosť, ale aby sme sa stali dobrými, pretože inak by bolo toto filozofovanie neúčinné ...“ (ARISTOTELES: Etika Nikomachova, Druhá kniha, 2; 1103 b Pozri: ARISTOTELES (1979), 44).

⁴² Jeden z príkladov fungovania tohto zákona možno opísať slovami: "...Mnohí z nás vedia z vlastnej skúsenosti, že vytváranie zdravého duševného postoja nie je jednoduchá úloha. Je to ako valiť do kopca balvan alebo tlačiť auto, ktorému došiel benzín. Oproti tomu negatívne veci vznikajú tak *samovoľne* (kurzíva J. P.) a ľahko, ako keď voda prúdi dolu z kopcov. Z toho je jasné, že musíme *vedome vynakladať úsilie* (kurzíva J. P.), aby sme vypestovali pozitívne myšlienky a vyvarovali sa myšlienok negatívnych." (L1637;55) Podobnú myšlienku formuluje P. D. Ouspensky (kurzíva od Ouspenského): "... máme *príjemné a nepríjemné* emócie a ... všetky, ktoré v danom okamihu nie sú negatívne, *sa môžu v ktoromkoľvek okamihu premeniť najnepatrnejšou provokáciou alebo aj bez nej na negatívne emócie*" (L1794;67).

je potlačenie zla (to je tajomstvo hlúpeho života, pretože potlačené zlo je ešte účinnejšie ako zlo transparentné), ale udržiavanie zla v odstupe od dobra. Udržiavanie zla v odstupe od dobra je to, čo synkriticizmus označuje ako pretváranie zla na dobro, keď definuje pojem kultúry. Kultúra nie je likvidácia zla, ale zneškodnenie⁴³ zla, zmena znamienka tejto neprekonateľnej tendencie ľudského života z mínus na plus. Toto plus je ontologické viac (*das ontologische Mehr*) alebo presnejšie povedané ontologické maximum bytia človeka na svete, človek nemôže urobiť na svete viac, ako udržiavať zlo v odstupe od dobra. Kultúru udržiava pri živote námaha vynakladaná na synkrisis ľudského života: kultúra je synkritika ľudského života. Smrť sa z tohto hľadiska javí ako diakrisis diakrisis a synkrisis, ako rozpojenie alebo ako stotožnenie škodenia a pomáhania. Kultúra je vankúšik synkritiky (rozumej cieľavedomej synkrisis) medzi škodením a pomáhaním.

Kultúra nemá moc, preto oná metafora s „vankúšikom“ v predchádzajúcom odseku; na druhej strane kultúra umožňuje *nemiešať* zlo s dobrom tým, že si ich napriek všetkej svojej bezmocnosti (alebo možno práve vďaka nej?) umožňuje uvedomovať v ich vzájomnej odlišnosti a neredukovateľnosti. Kultúra sa v naznačenom zmysle uplatňuje ako *transcendentálna podmienka možnosti morálky*, pretože vytvára predpoklady pre posudzovanie toho, čo je dobré a čo je zlé. Tam, kde niet kultúry, niet rozlišovania medzi dobrom a zlom a teda niet predpokladov pre morálku. Nekultúrna spoločnosť alebo nekultúrna skupina je automaticky nemorálna, pretože v nej niet možnosti zahliadnuť rozdiel medzi dobrom a zlom.

Vyššie uvedenú synkrízu diakrízy a synkrízu nádherným odvážnym spôsobom ilustruje R. A. Slavkovský OP na prepletaní sa diakrízy a synkrízy v dejinách kresťanstva: „Dvetisícročné dejiny kresťanského antisemitizmu, križiacke vojny, inkvizícia a príspevok misií ku kolonizácii sveta sú výrečným svedectvom o nedostatočnosti a nezrelosti takéhoto prístupu (J.P. t. j. zdôrazňovania toho, čo je na 'iných' nedokonalé, chybné, zlé až 'diabolské'). Druhá možnosť vzhľadom k svojmu okoliu sa nebojí hľadať všetko dobré a hodnotné, čo v ňom je, a poukázať na to. Nepotrebuje svoju hodnotu budovať na znevažovaní iných. Takýto postoj vyžaduje veľkú zrelosť. Len vďaka tomuto postoj mohlo kresťanstvo prežiť svoje začiatky a nezaničnúť. Aj tento postoj, podobne ako prvý, sa tiahne celými dejinami kresťanstva. Hoci sa niekedy mohlo zdať, že takmer mizne, nakoniec sa v našom storočí na 2. vatikánskom koncile stal oficiálnym postojom katolíckej cirkvi a proklamujú ho aj ostatné kresťanské cirkvi. (...) Pri pokresťančovaní národov Európy sa tiež *navzájom prepletali* (kurzíva J. P.) dva uvedené prístupy, raz prevládol jeden, raz druhý. Kresťanstvo neraz slúžilo len ako pomôcka pri realizovaní politických zámerov. Pri pokresťančovaní Saska (8./9. st.) a Bulharska (9./10. st.) sa prelialo dosť krvi. Naopak zase solúnski bratia Konštantín a Metod svojím citlivým prístupom predbehli dobu o tisíc rokov. Vytvorením slovanského písma prispeli k povzneseniu celej kultúry (L1757;1, 3)“

Na neobyčajne závažné príklady degenerovania synkritickéj situácie, čiže situácie, v ktorej rozlišujeme dve odlišné entity alebo oblasti a zároveň nestrácame zo zreteľa ich súvislosť, upozorňuje vo svojej knihe *Kultúra a moc* Wolfgang Kraus. Takýmto synkriticky usúvzťažnenými oblasťami fenoménov môže byť napríklad hra a skutočnosť. Kraus ukazuje, ako táto synkritická situácia degeneruje pod vplyvom masmédií v procesoch, ako fikcionalizácia skutočnosti, faktualizácia fikcie a pod.: "Mimoriadny krok smerom k zmiešavaniu hry a skutočnosti vykonala televízia, a to s najširšou pôsobnosťou. Už film a rozhlas sa celkom vedome snažili, v mene dosiahnutia silných efektov, o zámenu reality a hry. Filmový vojnový týždenník bežal na tom istom plátne pred kriminálnou story, v rozhlase jeden večer celkom pobláznili USA, pretože vo fingovanom spravodajskom programe vysielali vylodenie ľudí z vesmíru. Zatiaľ čo na javisku, v istom dome, v istej dobe ukazujú najdrsnejší realizmus herci, ktorí sa nakoniec poďakujú publiku, nedá sa vo filme alebo v rozhlase ani po skončení predchádzajúceho predstavenia vyznačiť tak presne deliacu čiaru medzi hrou a skutočnosťou: v tom istom médiu sa vysielala neustále realita i hra, vzájomne sa striedajúc a – veľmi často celkom zámerne – vzájomne prenikajúc. ... Už štúdiová prezentácia správ, prekladaná optickými gagmi, dáva informáciu do veľkej miery povahu fikcie, zatiaľ čo fikcia sa chápe pokiaľ to je len možné ako reprodukcia reality. Skutočnosť sa v televízii fikcionalizuje, fikcia sa faktualizuje. ... Od doby, keď televízia prenášala vraždu Lee Oswalda, uskutočnili sa v živom vysielaní početné prípady usmrtenia, ktoré sa od vražd a zastrelenia v kriminálnych filmoch odlišovali len tým, že väčšinou vyzerali menej skutočne" (L1886;19).

⁴³ V zmysle *urobenia ho neškodným, zabránenia mu škodiť*, nejde tu teda o jeho *zničenie*. Zničenie je len jedným, a to druhořadým významom slova *zneškodnenie*.

Niet ľudskej iniciatívy, ktorá by nemala šancu sa kultivovať, pretože (to je hypotéza, z ktorej vychádza) v zárodok každej ľudskej iniciatívy je nejaký prvok vedomia dobro–voľnosti, dobro–prajnosti a dobro–denia (alebo dobro–tvorby). Otázkou je pervertovanie iniciatívy ľudí.

Reflexiu možno prehlbovať ďalej a pýtať sa: Môže zlo osedlať svoj obraz? Odpovedáme: Áno, dokonca sa to môže stať omnoho ľahšie, než by sme sa nazdali. Stane sa to už vtedy, keď zostaneme iba pri obraze zla. Dobrý obraz zla je totiž iba taký, ktorý prestane byť obrazom a začne byť návodom na premenu zla na dobro. Návod na premenu zla na dobro je v prvom rade významový útvar, čiže poľudšťujúca prítomnosť zla v živote človeka a ako taký je už teda zároveň emergenciou dobra. Robenie dobra je vo svojej podstate bezdôvodné potešenie alebo rozkoš z inakosti dobra: emergencia dobra vyrastajúca z prúdu dobrotvornej aktivity človeka tkvie vo vynorení sa pozitívnych kvalít, ktorých inakosť bola od zraku participantov dobrotvorného diania (t. j. toho, kto konal dobro, i toho, kto pozoroval konanie dobra) pôvodne oddelená nepreniknuteľnou prekážkou, tmou alebo tichom. Participant dobrotvorného procesu si nielenže neželá zredukovať emergujúce dobro na svoju predstavu o ňom, ale naopak, necháva sa strhávať jeho rozvojom. Emergencia dobra je extatická, pretvára participanta zo zlej alebo hodnotovo neutrálnej podoby na dobrú bytosť a ireverzibilitou dobrotvorného diania participanta zvečňuje, eternalizuje. Mohli by sme tomu pozorovať tak, že udalosť vynorenia sa dobra vo vesmíre je neodstateľná bez ohľadu na akýkoľvek jej ďalší osud. Téza ireverzibility udalosti vynorenia sa platí však aj o zle! Treba z tohto zistenia vedieť takisto vyvodit' dôsledky (cf. vyššie Frankl).

Miestom, kde dochádza k pretváraniu zla na dobro, sú životy participantov tohto diania, dobrotvorného procesu. Ak by sme tieto životy označili ako diskurzy, tak dobrotvorné dianie by sme mohli označiť ako radosť z inakosti diskurzov, napr. radosť autora dobrého skutku pri pozorovaní účinkov tohto skutku na jeho blížnych. Ide tu radosť z inakosti užívania si dobra druhými. Ide tu o žičenie tejto inakosti. Mimo-riadne ontotvorné premeny nastávajú v priestore individua, ktoré koná, interpretuje a recipuje dobrotvorné dianie. Redukovanie pestrosti dobrotvorných aktivít na svojráz niektorej z nich vyvoláva podozrenie, že nejde o dobrotvornú aktivitu, ale o jej trieštenie na v najlepšom prípade hodnotovo neutrálne procesy. Dobrotvorná aktivita sa javí ako protiľah proti spontánnej tendencii života ľudí prestať byť dobrotvornými. Pravdepodobne tým sa dá vysvetliť častá bolesť dobrotvorného procesu, zvláštna nevráznosť spoločnosti voči dobrotvorným krokom, ponechanie dobrotvorného človeka jeho vlastnému osudu atď.

A napokon otázka: Môže zlo osedlať návod na svoju premenu na dobro? Áno, a síce vtedy, keď ostane iba pri návode a neprejdeme k činu. Preto verbálna odpoveď na otázku : "Možno zlo premeniť na dobro?" je vlastne zbytočná a teda je len pokračovaním v zle. Jediná zmysluplná odpoveď na túto otázku už nepozostáva zo slov, ale z činov. Látkou alebo elementom alebo žiľlom dobra je synkritický čin. Základnou podmienkou možnosti synkritického činu je rozhodnutie sa človeka vykonať ho a vykonanie synkritického činu je jeho skutočnosť. Inými slovami: vykonanie synkritického činu je maximum bytia človeka na svete. Nič iné ako vykonávanie synkritických činov nemá zmysel, nech je to čo ako nevyhnutné. Konanie iných činov ako synkritických je triviálne a zbytočné, pretože k ním dochádza dokonca aj bez akéhokoľvek pričinenia sa človeka, možno byť pritom napríklad úplne lenivý, pasívny, neochotný atď. "Neochotné konanie" synkritických činov je *contradictio in adjecto*, pretože k synkritickému činu *ex definitione* nemôže dôjsť bez vedomého chcenia človeka. Mimovoľne dobrých skutkov prosto niet. Každý dobrý skutok predpokladá vôľu ho chcieť, dobrú vôľu, alebo ešte presnejšie: vyznačuje sa *dobrovoľnosťou*. Dobrovoľnosť je základná transcendentálna podmienka synkritického činu. Dobrovoľnosť je základný prvok kompetencie konať dobré skutky. Dobrovoľnosť zakladá nevyhnutnosť dobrých skutkov a vôbec dobra na svete. Takzvané mimovoľné "dobré" skutky sú náhodné a nepredvídateľné. Človek, ktorý iba mimovoľne koná "dobré" skutky je nebezpečný, necítíme sa pri ňom bezpečne, cítime sa pri ňom neisto. Indikátorom dobrovoľnosti je pocit istoty a pohoda.

Tieto slová - podobne, ako na to ešte viackrát upozorníme - si zachovávajú svoju zmysluplnosť iba pokiaľ, pokiaľ prestanú a zostane iba vedomie ich rozdielu od činov u človeka, ktorý tieto činy koná.

3. PODSTATOU KULTÚRY JE INSCENDENCIA (3TS)

Inscendovanie (procesuálny aspekt inscendencie) je seba prekračujúce prehlbovanie vnútra jednotlivca alebo idenie mysle smerom do seba bez toho, aby hľadala nejakú odpoveď alebo vysvetlenie, pretože začína a trvá *seba precitovaním*, čiže nahradzovaním Seba i Svojho tela cítením. Inscendovanie je transcendovanie smerom dovnútra, spiritualizácia, poľudšťujúce sprítomňovanie sa sveta v ľudskom vedomí a živote v podobe pôvodne *slovné* nevyjadriteľného významu alebo zmyslu, presnejšie v podobe významového (zmyslového) *diania*.

Podčiarknutie procesuality inscendencie kurzívou pri slove "dianie" má poukázať na možnosti *rozpusťenia* sedimentovaných štruktúr Ja (*ego*) v procese diania Ja, ktoré *zmysluplne* stráca svoje kontúry. Zmysluplnosť procesualitného vytrácania sa Ja zo scény života umožňuje o. i. zachovanie identifikovateľnosti toho typu reality, ktorý sa kedysi nazýval "Ja" a ktorý v tomto zmysle zostáva nereduktívne usúvzťažným a usúvzťažiteľným s Druhým (ktorý sa rovnako môže procesualizovať). Klasickým príkladom procesualitnej Seba-straty je *cítenie*, ktoré nie je nijakým stavom Ja, ale ja sám sa stávam cítením. V seba-premene Ja na cítenie máme pred sebou jednu z možných foriem kultúry ako premeny zla na dobro, oškľiveného na krásno atď. Kultúrnymi začíname byť spiritualizačnou procesualizáciou seba samých, čo je začiatok inscendovania.

Ak by sme sa vyjadrili husserlovsky, inscendovanie je konštitúcia a inštitúcia seba samého. No dôležité je, aby myseľ pri tomto transcendovaní do seba samej vydržala bez označovania a vysvetľovania (a takto je to naozaj pri vyššie načrtnutej premene Ja na cítenie), ktoré najmä intelektuála (o filozofovi ani nehovoriac) neustále vábia, čím sa navodzuje nebezpečenstvo onej pretrvávajúcej *bezcitnosti* intelektuálneho života a inštitúcií (vrátane školských), ktoré ho konzervujú. Označovanie a vysvetľovanie zväzda k nahradeniu seba prehlbenia seba interpretáciou, čo nás však opäť len vymrští nad hladinu praxe alebo života, nad hladinu kultúry do éteru teórie kultúry. Teória kultúry nemôže byť kultúrou samou a už vôbec nie jej podstatou. Dobrá *teória* kultúry je taká, ktorá dokáže uvoľňovať miesto *kultúre* tým, že prestane byť teóriou. Nijaká teória doposiaľ neumožnila – ako vidno – ľuďom byť šťastnými. Šťastie a iné kladné stavy alebo procesy sú automaticky nastupujúcim (ak, samozrejme, vôbec nastúpi) sprievodom činností človeka, ktorý ich vertikalizuje⁴⁴ bez toho, aby sme si čas tohto nástupu mohli uvedomiť. Nástup šťastia a pod. prežívame ako to, čo je v bezčasi, alebo ináč vyjadrené, vertikalizáciu sprevádza pocit bezčasia. Ono *ineffabile* šťastia alebo zmysluplnosti, ale aj čohokoľvek iného na ceste inscendencie, je stavom bezčasia.

Inscendovanie je intenzifikácia bytia človeka už tým, že obyčajne má za sebou seba prekročovanie človeka smerom von z neho samého. Popri vyššie naznačenom pôvodnom emocionálnom sprocesuálnom Ja čiže jeho emocionálnom transcendovaní to možno pozorovať aj na kognitívnom transcendovaní bežne označovanom ako *poznávanie*, ktoré „ako proces sa, pochopiteľne, začína v bezprostrednej blízkosti subjektu - hoci nie nevyhnutne predovšetkým v ňom - a postupuje od neho čoraz ďalej“ (L1680;15), a na jeho vzťahu ku kognitívnemu inscendovaniu označovanému ako *poznávanie seba samého*. „Poznávanie samého seba, prenikanie do vlastného vnútra,“ podľa V. Krupu, „sa uskutočňuje za zložitých okolností, až po zoznámení sa s bezprostredným okolím ...“ (tamže). Významové dianie transcendovania a inscendovania sa teda neobmedzuje iba na kognitívne významové procesy, ale v normálnom prípade je neustále nasycované emotívnym a volitívnym významovým dianím sprevádzaným ostatnými životnými procesmi človeka, ba nesenými nimi.

K V. Krupom naznačenej zložitosti okolností sprevádzajúcich seba prenikanie človeka tak patrí veľmi dôležitá *možnosť* bytostnej premeny človeka, ktorá sa uskutočňuje inscendovaním: Inscendovanie neznamená (alebo nemusí nevyhnutne znamenať) prosté prerušenie eventuálnej inej aktivity mysle, ako usudzovanie, hodnotenie, označovanie a pod., sprevádzajúce postupovanie človeka od bližšieho k vzdialenejšiemu. Inscendovanie začína uvedomovaním si týchto aktivít mysle, ich priamym vnímaním bez prerušenia a

⁴⁴ Pojem vertikalizácie alebo vertikalizačného diania, s ktorým pracuje synkriticizmus, je výsledkom dynamizácie Tomášovho pojmu simultánnosti.

bez posudzovania. Napr. posudzovanie sa pri inscendencii neprerušuje, ale uvedomuje bez posudzovania. Otázka je, či inscendencia napriek tejto simultánnosti musí začínať *proti'ahom*, čiže napätím. Dostávame sa tu k slávnej Patočkovej definícii reflexie⁴⁵ a k otázke vzťahu medzi reflexiou a inscenciou.

Inscendencia je zvnútorňovanie sa v celkom osobitnom zmysle slova, je to transcendencia smerom do vnútra v zmysle jeho rozširovania a tvorby, ako je to napríklad pri Rilkeho „cesta za priestorom vnútri“. Inscendencia či - dynamisticky povedané - inscendovanie je podstata kultúry spočívajúca v prehĺbovaní vlastného vnútra (innere Vertiefung) jednotlivcom, ktorý sa tým vlastne premieňa v ontologickom zmysle slova, v zmysle umocňovania svojho vlastného bytia, pri - v ideálnom prípade - zachovávaní kontinuity⁴⁶ (alebo jednoty) významového procesu v horizontálnom i vertikálnom smere. Pri inscendovaní tu ide o doslovné vstupovanie človeka do seba samého cestou reflexie, koncentrácie, meditácie a kontemplácie, cestou aštangajogy, zenu, tai či a ďalšími spôsobmi alebo postupmi; vystupovanie po rebríčku bytia, transcendovanie smerom do svojho vlastného vnútra, zahĺbanie sa, ponáranie sa do seba samého, seba-prehĺbovanie, spiritualizáciu, preduchovňovanie sa, poľudšťujúce prítomňovanie sa sveta v ľudskom vedomí a ľudskom bytí. Inscendovanie nie je možné bez aktívneho pričíňovania sa človeka, bez ktorého by sa narušovala kontinuita významového diania, ktoré tvorí inscenciu.

Inscendencia je stávanie sa zmysluplným, kedy prežívajúci je zároveň zážitkom.

Inscendencia je dianie alebo proces, bez ktorého by vo svete bola iba hmota. Nič iné ako premena človeka na zmysel⁴⁷ nemá zmysel. Zmysel má iba premena človeka na zmysel čiže jeho preduchovňovanie. Maximom inscendencie by bola totálna vyplnenosť života človeka zmyslom alebo významom, totálna zmyslupnosť, totálna premena života človeka na zmyslové dianie. Inscendencia existuje najmä v láske v mode bytia, čiže pri niektorých aktivitách milovania, ako to veľmi naliehavo podčiarkuje a systematicky rozvíja v celom svojom diele E. Fromm. Inscendovanie spočíva v láskyplnom zapodievaní sa čímkoľvek pri premene zla na dobro a ošklivého na krásno, či menšieho dobra na väčšie a menej krásneho na krajšie.

Inscendencia je ontologická zmena človeka (transformácia človeka), ktorej podprocesom je napr. objasnenie alebo pochopenie: keď si niečo objasníme alebo keď niečo pochopíme, ontologicky sa premeníme - sme viac duchovní, preduchovňujeme sa.

Inscendencia je pochopenie, uchopenie, tvorba zmyslu sprevádzaná našou premenou naň; premenou človeka na zmysel. Keď chápeme zmysel, *sme* zmysel. Zmysel si „nepamätáme“, podobne ako si „nepamätáme“ slanosť, sladkosť, schopnosť pohybovať rukou, lyžovať sa atď.⁴⁸ Podobne ako je pociťovanie sladkosti súčasťou diania, ktoré v danom intervale konštituuje naše bytie, je aj chápanie zmyslu súčasťou nášho bytia/diania. Sme bytostne bohatší o chápanie. Inscendencia je bytostné obohacovanie človeka jeho seba-prehĺbovaním. Človek sa nemení len tým, že napríklad ochorie, ale aj tým, že svoju chorobu prijme za svoju ako zmysel. Medzi človekom, ktorý je iba chorý, a človekom, ktorý navyše svoju chorobu prijal ako zmysel, chopil sa jej tým, že ju pochopil, je ontologická diferenciacia. Podobne je to aj so smrťou: smrť sa môže stať súčasťou nášho života ako obraz smrti, ako tento špecifický významový útvar alebo ako toto špecifické, v istom zmysle výnimočné významové dianie. *Významové dianie obrazu smrti* je podprocesom života človeka, ktorý má rozhodujúci autentizujúci efekt na tento život; premieňa neautentický spôsob života človeka na autentický.

Ciest inscendencie je mnoho, ako príklad môže slúžiť *aštangajoga*, *Buddhova osemdielna cesta*, tai či atď. Dôležité je, aby sa tá ktorá cesta neznehodnocovala zvyčňovaním, jej vyhlasovaním za jedine spás-

⁴⁵ „Domnievame sa ..., že reflexia, aj seberadikálnejšia, taká, ktorá uskutočňuje ‘epoché’ od všetkých predsudkov, je *proti'ahom* voči samočinnej tendencii života nevidieť sa takým, akým je, odhliadať od seba, od svojej podstatnej neistoty sebou a svojimi možnosťami - dívať sa inde alebo utiekať sa do ilúzií a uspokojení, ktorými sa chránime pred pohľadom na seba samých, ktorý by nás odhalil a tým ochromoval krátkozrakú zabezpečenosť pred úskaliami ľudskej existencie. Reflexia je proti'ahom voči *interesovanosti* naivného života.“ (L18;159)

⁴⁶ Zachovávaním tejto kontinuity je daná identifikovateľnosť alebo – ak chcete –adresovateľnosť ľudského individua po jeho opustení stuhnutých štruktúr Ja či dokonca Ja ako takého.

⁴⁷ *Zmysel* (alebo *význam*) je poľudšťujúca prítomnosť sveta v ľudskom vedomí.

⁴⁸ Samozrejme, že tieto schopnosti môžeme stratiť, no k tejto strate nedochádza „zabudnutím“.

nu alebo jedine pravú. Hľadanie možností plnokrvného dialógu medzi cestami inšcencie je predmetom úvah R. A. Slavkovského v jeho štúdiu o religionistike a prirodzenej teológii (L1646 pozri najmä str. 5-6).

4. MAXIMOM KULTÚRY JE ZMYSLUPLNOSŤ (4TS)

Maximom kultúry je neprerušovaná kontinuita zmyslu, bezmedzerie zmyslu, kde ľubovoľný krok je *nevyhnutne* ustanovením domova, pohody a neprítomnosti akejkoľvek formy strachu, nepokoja alebo túžby. Možno tu hovoriť aj o univerzalite alebo všezasahujúcnosti zmyslu, o zážitkovej plnosti žitia, kedy dokonca oblasti tela alebo celé telo je vedomé a naplnené svetlom, zvukom a farbou. *Telo je tu expandujúci zážitok*, a síce zážitok prehľbujúci sa dovnútra a šíriaci sa von. Telo je tu viac než to, čo o ňom možno vedieť kognitívne – v špeciálnych vedách, vo filozofii, umení a náboženstve. Naše telo nás tu prekračuje vyvolávajúci v nás úžas. Formáciami zmyslu sú tu – tradične povedané – útvary ducha i útvary tela; je tu *Jedno* zmyslu. Pohybom ruky alebo pomyslom sa tu zmysel rozširuje alebo prehľbuje do nekonečna, zmysel tu nemá hranice ako napríklad pri nežnom dotyku: Odkedy alebo odkiaľ začína nežný dotyk? Začína nežný dotyk dotykom? Nie je to skôr tak, že nežný dotyk dotykom končí? Neprelínajú sa naše telá – vtedy, keď sme nežní a milujeme sa – ešte skôr, než sa „dotkneme“? Ak je tu nežnosť, tak je tu *napriek* dotykcom alebo *naprieč* dotykcom. Nežnosť je kontinuitná expanzia zmyslu tela za jeho hranice smerom von i smerom dnu, nežnosť je praktická meditácia, jedna z foriem praktickej meditácie. Jej opakom je napríklad hrubosť alebo surový dotyk tela, ktorý telo trhá ešte skôr, než eventuálne naruší jeho fyzickú integritu, kedy zmysel tela a zmysel telesného dotyku a blíženia sa k nemu vyhasína, kedy dotyky a tendencia k nim strácajú zmysel a nastáva naše splyvanie s replikáciou zla, diskontinuity a fragmentu (trhliny alebo rany).

Maximom kultúry je všeprenikajúcnosť zmyslu, *dom zmyslu*. Sme tu, t. j. v maxime kultúry, domom zmyslu: Maximum kultúry je totiž vtedy, keď netúžime⁴⁹ po niečom alebo niekom inom, ďalšom, čo je „vonku“, kedy sme so sebou a s prírodou nadviazali stály a hlboký vzťah, čím nastala synkritická situácia. Je to tak preto, lebo *ině* sa stáva *nami* (*mnou*) či dokonca *je* nami (*mnou*). Prestali sme byť zložití, pretože vševyplnenosť zmyslom je *prostota*.

Bezmedzerie prostoty alebo - dynamisticky povedané - prostotu ako bezmedzerenie Krišnamurti opisuje slovami: „Prostota prichádza s porozumením svojej vlastnej prirodzenosti, bez akéhokoľvek skreslenia, bez akejkoľvek predpojatosti, bez akýchkoľvek reakcií na to, čo o sebe objavíte. Prosto sledovať a uvedomovať si každú myšlienku, každý pocit, neobmedzovať ich ani neovládať, len ich sledovať, práve tak ako sledujeme let vtáka, bez svojich vlastných predsudkov a skresľovania. Toto sledovanie prináša ohromný pocit prostoty ... V celom tomto sledovaní je veľká sloboda a v tejto slobode je pocit dôstojnosti z prostoty“ (L1412;200).

Obyčajne si kľúčovite komplikujeme život a jeho prežívanie abstraktnými významovými útvarmi, ktoré sú výsledkom vedeckých poznávacích postupov, a dokonca ich osobitne pestujeme, pretože sa nám zdá, že sú „vyššie“ než priame konkrétne zážitky a svojou „výškou“ nás približujú nielen k poznaniu podstaty života, ale aj k „pochopeniu“ jeho zmyslu. Toto je však cesta tvorby obrazov a modelov, ktoré majú sprostredkovaný vzťah k nášmu bytiu vyplnený bytostným prázdnom, ktoré často označujeme výrazom „teoretické“ v kontrapozícii k „praktickému“ alebo „konkrétneživotnému“. Výsledkom tohto diania je schizoidizácia nášho života, nie jeho sceľovanie: pestovanie vedy obyčajne neprispieva k rozvoju nášho osobného života, ale skôr k jeho rozpadu na diskontinuitné fragmenty alebo priamo k jeho definitívnemu nahradeniu životom v slonovej veži vedeckej abstrakcie replikujúce významové útvary starej paradigmy nášho života.

Oproti vyššie načrtnutému abstraktnému stavu nášho bytia pripomína stav bytia, do ktorého nás uvádza inscendencia, priestor slobody alebo voľnosti, z ktorého konáme bez toho, aby sme niečo mohli pokažiť, v ktorom niet ani dobrého ani zlého konania. V tomto zmysle sa v zmysluplnom bytí završuje premena zla⁵⁰ na dobro⁵¹.

⁴⁹ Napríklad túžba v kontrapozícii s nežnosťou je menej zmyslu: túžba je čo do zmyslu *Menej*, nežnosť je čo do zmyslu *Viac*.

⁵⁰ Pozri poznámka 14.

⁵¹ Pozri poznámka 25.

Inscendencia je transcendencia smerom dovnútra, spiritualizácia, a ako takú, ako zvláštny proces prehlbovania sa mysle, ju môžeme pestovať podobne ako pestujeme (kultivujeme) svoje bytie, keď pretvárame zlo na dobro.

Konštitúcia a inštitúcia zmyslu je *nedelegovateľná* na druhého, to znamená neredukovateľná na konštitutívno-inštitutívne aktivity druhého. Z toho vyplýva, že nie je možný ani „prenos“ významu z jednej mysle do druhej, ale pri komunikácii dochádza k *re-kreácii* významov v mysliach participantov komunikačného diania. Komunikačné dianie (komunikácia) je synkríza myslí rekreujúcich významy kreované druhým alebo druhými.

Doposiaľ nezvyčajný (nie bežný) je aj stály a hlboký vzťah k prírode. „Keby sme boli schopní nadviazať stály a hlboký vzťah s prírodou, nikdy by sme nezabili zviera, aby sme uspokojili svoju chuť. Nikdy by sme pre svoj úžitok nezabili a nepitvali opicu, psa alebo ošpanú. Našli by sme si iné možnosti, ako liečiť svoje rany a telá.“ A mudrc v tomto duchu pokračuje aj pokiaľ ide o liečenie mysle, ktoré „prichádza postupne, keď ste v súlade s prírodou - s pomarančom na strome, so stebлом trávy, ktorá sa prediera cez betón (podč. J. P.), s kopcami zahalenými mrakmi. To nie je dajaká sentimentálna alebo romantická predstava,“ hovorí Krišnamurti, „ale skutočnosť vzťahu k všetkému, čo sa hýbe a žije na zemi“ (L1412;196), je to vzťahujúco sa dianie bez centra a výberu. Oná neprerušenosť zmyslu je daná týmto *stálym a hlbokým vzťahom* človeka k sebe, k druhým a k čomukoľvek živému vôbec, z čoho by sme nemali nekultúrne vyradovať plávajúce oblaky len preto, že naša prírodoveda fenomén plávajúcich oblakov zaraďuje do množiny javov nevykazujúcich znaky života.

Zmysluplný alebo zážitkuplný život (zmysluplnenie) napokon nemá ani subjekt ani objekt, ani Ja ani Ty, ani My, ani človeka ani prírodu, deje sa bez dôvodu, bez základu a bez nositeľa. Synkriticizmus je pokusom rozpoznať túto bezdôvodnosť a bezodnosť (*Ungrund*)⁵² zmysluplného života ako maxima kultúry ešte v stave ich skrytosti a unikajúca pred zrakom človeka v predreflexívnom stave vedomia. Fenomén unikajúca súvisí s *atematickou spolu-vedenosťou* bytia samého, keď pristupujeme – ako píše J. B. Lotz – k *ens*: „Co jsme právě vyložili, nás dovedlo k 'ens', a tím spíše k bytí samému jako k něčemu pouze *atematicky spolu-vedenému*, čím se pohled zaměřuje na věc nebo věc sama tvoří popředí vědomí, zatímco 'ens' se osvětluje pouze v pozadí a jako pozadí. Tím se však jako něco pro lidské poznání podstatného vyjevuje, že 'ens' ve své odkrytosti zůstává současně *skryté* či při svém sdílení současně uniká (L1753;85–86)“. Čokoľvek nám ako smrteľníkom, čiže smrteľníckej súčasťi Heideggerovho *súštvoria* (cf. str.42), pri akejkolvek forme pristupovania k nemu a jeho ukazovania sa *simultánne uniká*. Nie je tu však čo „futovať“, pretože súcna jeho unikajúcnosťou nie je menej, ale práve naopak – *viac*. Skutočnosť tohto *viac* je transcendentálnou podmienkou možnosti *pozitívnej virtualizácie* a umenia (či schopnosti) rozmnožovať možnosti druhých (milovaných), čo označujeme termínom *virtualistika* (pozri kap. 9).

Reflexia je spôsobom uvedomenia si tejto skrytosti a unikajúca, nie ich „odstránením“; odstránenie skrytosti a unikajúca nie je napokon ani v silách človeka. Z toho však vonkoncom nevyplýva „slabosť“ človeka, pretože iba ono *simultánne unikajúcno* všetkého okolo nás i všetkého v nás je miestom, kde dochádza k tomu, čo by niektoré náboženstvá označili ako koridor, ktorým možno dospieť k „spáse“. Pri dosiahnutí stavu vedomia simultánneho unikajúca sa rozpúšťajú kontúry Ja, ukazuje sa iluzórnosť jeho „plnosti“ a „pevnosti“; ukazuje sa, že je ničím. Pri tomto stave vedomia nám začína byť jasná nezmyselnosť trvať na „svojom“(!) Ja: vedomie simultánneho unikajúca zahrnuje vedomie nezmyselnosti „Sebarealizácie“ čiže replikovania Ja. Vykračovať smerom k „sebarealizácii“ znamená vykračovať smerom k nezmyselnosti. Vedomie simultánneho unikajúca je hranicou, kde končí zmysluplnosť ako maximum kultúry.

Z naznačenou problematikou sa však do centra pozornosti vnucuje súčasť ontologického leitmotívu našej práce, a to problematika bezčasia. Lotz v nadväznosti na vyššie citovanú expozíciu toho, čo sme označili ako fenomén simultánneho unikajúca každého *súcna* (sic!) – a nie bytia – pristupuje k dôležitej dištinkcii medzi *skrytosťou bytia* a *zabudutosťou bytia*. V teisticky motivovanom príklone k Tomášovi Akvinskému neuvedenie si tejto dištinkcie Lotz výtýka Heideggerovi: „Tím, že takto žijeme v založeném, aniž zohledňujeme jeho založení, pohybujeme sa v nám přiřčené a po všechny časy nezrušitelné *skrytosti bytí*, která však neznamená totéž co zapomenutost bytí – jak třeba říci na rozdíl od Heideggera (tamže, s. 86)“. Uvoľnenie sa pohľadu na bezčasia/bezčasenie opisuje Lotz v niekoľkých krokoch tak, že

⁵² Meister Eckhart

v prvom kroku si uvedomíme, že skrytosť bytia je už vždy poklesnutá do zabudnutosti bytia, „ktará však môže byť zejména na základe práve zmíněného obratu prekonána a je také prekonávana (tamže)“;

v druhom kroku zachytávame uvoľňovanie sa cesty nástupu vedomia transhorizontovej reality tak, „že se nám bytí odhaluje jako to, co nás bytostně překračuje, takže bytí se vyjevuje přesně jako něco nás bytostně překračující (tamže)“;

v treťom kroku si uvedomujeme, že nakoľko „uchopujeme bytí v podobě ‘ens’ a ta znamená tolik co časování, je nám samotným časem (podč. J. P.) bytí stejně tak zdělováno nebo odkrýváno jako odnímáno nebo skrýváno (tamže).“ Lotz v tomto klíčovom kroku vystihuje ambivalentnú funkciu časovosti v tom, ako nám je dané bezčasie (či bezčasenie), alebo – povedané úplne v súlade s našou synkriticistickou dikciou – ako sa odohráva synkríza časenia a bezčasenia: „Současně je zřejmé, jak je čas sice na jedné straně bytí přiměřený, poněvadž se v něm bytí může odhalit, na druhé straně však také nepřiměřený, poněvadž bytí zůstává zahaleno ve způsobu, jímž čas umožňuje odhalování (podč. J. P.) (tamže).“ A tak dochádza

k štvrtému kroku, v ktorom si uvedomujeme, že bytie „ponechává podle své nejvnitřnější sebetotožnosti čas za sebou, anebo jím (rozuměj: časom, J. P.) nemůže být zachyceno to, co podle všeho poukazuje na poslední nadčasovost bytí (tamže)“.

Hoci synkriticizmus – ako sme už upozornili – ponecháva parametrizáciu bytia (transhorizontovej reality) mimo svojej kompetencie, možno Lotzov text chápať ako opis časovostno–bezčasovostnej dimenzie prausúvzťažujúca sa imanentného a transcendentného, kde sa k slovu dostáva napĺňanie sa ľudského života zmyslom na báze vedome uskutočňovanej synkrízy čiže synkritiky časenia a bezčasenia. Pozrime sa teda najprv na podstatu zmysluplnosti ako tejto synkritiky vôbec, čiže predovšetkým v jej nereduktívnej usúvzťažnenosti s uvedomovanou diakrízou, t. j. diakritikou.

5. PODSTATOU ZMYSLUPLNOSTI JE SYNKRITIKA (5TS)

Zmysluplné pobývanie na svete je vo svojej podstate synkrízou alebo konferenciou, ktorú však človek ako kultúrne existujúca bytosť (2TS) uskutočňuje vedome, čiže ako synkritiku (pozri nižšie). Samozrejme, že ako každé synkrízové dianie, sa aj synkríza pobytu *preplietá* s diakrízou, a aby synkríza trvala, vyžaduje si plnú vážnosť a plné nasadenie života človeka, pretože na strane diakrízy je väčší stupeň automatizmu než na strane synkrízy, podobne, ako je to pri zle, kde platí zákon väčšieho stupňa automatizmu na strane zla⁵³.

Synkritika je vedome uskutočňovaná synkríza, a to nielen vo forme *metódy*, ako sme to videli pri výklade metódy synkriticizmu⁵⁴, ale aj vo forme *praktiky*, čiže ako permanentná praktika synkrízy⁵⁵, ako *vedomý spôsob prepájania* alebo *spriadanie* (SYMPLOKÉ) všetkých pásiem inscendovania, ako umenie ich spájania (HÉ TECHNÉ SYNKRITIKÉ) pri zachovaní jedinečnosti každého z nich rozpoznanej diakriticky.

Synkritiku ako metódu vyložil po prvý raz Platón, a síce v dialógu *Štátnik*, no aplikoval ju už skôr, napr. v dialógu *Sofista*. Nórsky filozof E. A. Wyller aplikáciu synkritiky opisuje ako postup, pri ktorom „sa najprv ostro zdôrazní dvojnásť protikladnosti, ENANTION⁵⁶ (MÉ ON - ON⁵⁷), a potom vedno nazrie ‘obojnosť’ rôznosti, HETERON (MÉ ON - ON). Pri tomto *pospolnom zrení* (kurzíva J. P.) u Platóna nedochádza k nijakej novej jednote v zmysle Hegelovho tretieho člena. Duch (synkriticizmus tu hovorí: inscendencia alebo spiritualizácia, pozn. J. P.) má byť schopný pobývať v *dvojnásť ako ‘obojnosť’* (AMFÓ). Nemá postupovať sledom ‘prekonávania’, ‘Aufhebung’, a dosiahnuť konečný pokoj, aby nakoniec spočinul v Absolútne, ale má byť sám neustále činný pri SYMPLOKÉ najvyšších protikladov, a to ako DYNAMIS, sila“ (L1612;122).

Vertikálna i horizontálna plynulosť alebo bezmedzerovitosť zmysluplného života človeka, ktorá už nepudí k nijakej túžbe a chceniu, ale je pri celi a doma, a to pri onej DYNAMIS čiže sile, je priamym efektom zaujatia synkritického postoja, v ktorom sa popri horizontálnom spojení jednotlivých pásiem synkrízy konštituuje aj vertikálne spojenie medzi *pásmom synkrízy* a *pásmom jej uvedomovania si čiže synkritiky*. Toto je konferancia (synkríza) synkrízy a synkritiky.

Ak by sme zmysluplný život označili ako život duchovný, tak by sme mohli povedať, že žiť zmysluplný život „znamená byť si bez výberu vedomý toho, že je tu sloboda od známeho dokonca aj vo chvíľach, keď známe musí pracovať“ (L1412;221). Práve bezvýberovosť uvedomovania si je to, o čo ide v onom vyššie spomenutom pospolnom zrení, čiže v nereduktívnom usúvzťažňovaní vykonávanom vedomou synkrízou, čiže v synkritike.

Realizácia týchto procesov však znamená nielen v tom či onom smere konať inak, ale aj celkovo byť iný, čiže transcendovať. Túto cestu zmysluplného života ako transcenciu k láske opisujú veľmi výstižne slová: „Skutočný duchovný život je teda sloboda od poznaného. *Neznamená to poznané úplne z mysli vymiesť, ale vstúpiť do celkom iného stavu, z ktorého poznané pozorujeme* (podč. J. P.). Toto zrenie (nazeranie) bez výberu je činnosť lásky. Duchovný život (J.P. my by sme povedali zmysluplný alebo spiritualizovaný život) je táto činnosť, celé žitie je táto činnosť a duchovná myseľ je táto činnosť. Duchovnosť,

⁵³ Pozri str. 26.

⁵⁴ Pozri str. 8.

⁵⁵ Vymedzenie pojmu *synkritiky ako permanentnej praktiky synkrízy* sa tu čo do formy vyjadrovania inšpiruje A. B. Olivovým chápaním umenia ako „permanentnej praktiky krízy“ (pozri: L987;34). Ako *praktiku synkrízy* možno označiť jogu v M. Eliadeho zmysle ako *všeindický súbor duchovných techník, ako osobitný rozmer indického ducha* (cf. L1784).

⁵⁶ protiklad

⁵⁷ nesúčno - súčno

mysel, život a láska sú jedno“ (L1412;222). Preto sa zdá, a pod týmto titulom aj budeme pokračovať ďalej vo výklade (v 6. kapitole), že *maximom zmysluplnosti je láska*. Najprv sa však pokúsime ešte o ontologické doplnenie nášho opisu podstaty zmysluplnosti.

Podstata zmysluplnosti ako synkrízy (konferencie) pásma synkrízy a pásma synkritiky sa zakladá na synkríze časenia a bezčasenia prekračujúcej hranice ľudského diania. Nereduktívne usúvzťažňovanie sa časenia a bezčasenia prechádza človekom i každým mimoludským konečným súcnom.

Toto si možno uvedomiť teisticky (napríklad ako Tomáš Akvinský, Lotz, Patočka alebo Palouš) i non-teisticky (ako napríklad Krišnamurti, budhizmus či taoizmus).

V synkriticizme nám ide o nadviazanie na výťažok onoho obrovského širokospektrálneho (nielen intelektuálneho – vedeckého a filozofického, ale aj umeleckého, mystického, náboženského a každodenného) *prežívania* nereduktívnej usúvzťažnenosti časenia a bezčasenia: „Svitání, rozkvetlá louka – to jsou místa krásy, vstoupivší do času bytostí, avšak neredukovatelná na jejich časování (L1766;82).“ Tieto Paloušove slová v nejednom ohľade pripomínajú Krišnamurtiho „poetickú“ dikciu⁵⁸, napriek tomu, prvý zastáva teistické a druhý non-teistické stanovisko.

Spoločnou črtou vyššie uvedených teistických i non-teistických prístupov je citlivosť k fenomenalite časenia i bezčasenia a taký ich opis, aby bolo možné zachytiť aj predinterpretatívne zložky výťažku ich analýz a deskripcií časenia a bezčasenia. Povedľa analytickofilozofických prístupov k tejto problematike, ktoré uvádzame na inom mieste tejto knihy⁵⁹ má trvale inšpiratívnu hodnotu pre nás aj fenomenológia času, ktorú Patočka charakterizoval ako jednu z najzákladnejších filozofických disciplín a možnože aj základ všetkej fenomenológie⁶⁰. K fenomenologickým opisom prežívaného času sa však v tejto knihe (na rôznych miestach a to v súlade s potrebami výkladu) pokúsime pridať aj opisy prežívaného bezčasia, pričom sa inšpirujeme najmä Krišnamurtiho filozofiou ustania času.

Ako vhodné miesto pre synkritické zachytenie onej predinterpretatívnej zložky výťažku reflexií a opisov časenia a bezčasenia sa nám javí Patočkov opis transcendentovania imanentného: „Nejde tedy o etapu sebenalezení konečné bytosti, nýbrž o její překročení do úplně jiného⁶¹ (kurzíva J. P.) (L18;163)“. Patočka na týchto miestach naznačuje východiská z imanentistickej uhranenosti a – pre synkriticizmus také dôležité – možnosti demilitarizácie a sčasti aj deegoizácie pertraktovania časenia a bezčasenia: „Reflexe v absolutním smyslu je akt, který znamená, že pro já, vzaté v jeho jádře, celý zápas nemá smyslu, že pravda začíná teprve tam, kde toto všecko je zústaveno za sebou. 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 pramene času, který je obsažen v ‘živé přítomnosti’ (kurzívy J. P.) (L18;163)“. To, čo Patočka označil slovom *kontemplácia* možno *praktikovať* v každodennom živote (Krišnamurti) alebo v joge (Gítánanda, Adžán Čá, Tomio Hirai, Geše Rabten a i.) ako participáciu na synkríze časenia a bezčasenia ako poslednom základe zmysluplnosti v ktorejkoľvek forme pobývania človeka na svete. Palouš, ktorý – zhruba povedané – časenie tematizuje ako chronologický⁶² a kairologický čas⁶³ a bezčasenie ako čas večnosti⁶⁴, opisuje to, o čo v tejto kapitole ide, čiže pod-

⁵⁸ "Seeing the beauty of the earth, of the valley, *does not involve time* (kurzíva J. P.), but the translation of that perception on to a canvas or into a poem needs time." (L1890;39–40)

⁵⁹ Pozri 7. kapitola.

⁶⁰ Pozri L18;94. Koncentrované podanie fenomenológie času podáva William Barret v štúdiu *The Flow of Time*, in: L1891;355–377, kde vychádza z podrobného opisu a rozboru "jediného jednotného fenoménu času (one unitary phenomenon of time)" alebo "jediného konkrétneho fenoménu času (one concrete phenomenon of time)" (str. 364, 367).

⁶¹ Problematikou inakosti sa zaoberáme na inom mieste, pozri. str. 41.

⁶² Pri chronologickom čase ide o čas ako rad okamihov alebo chvíľ či dôb, ktorý plynie stále rovnakou zotrvačnosťou vpred (L1766;80).

⁶³ Pri kairologickom čase ide o čas príbehu, o udalosti spojené dejom a začínajúce začiatkom a uzavreté koncom. Aj v prípade chronologického (pozri poznámku 62), aj v prípade kairologického času ide o ireverzibilný pohyb „vpred“ (L1766;80).

statu zmysluplnosti takto: „Smysl přirozeného světa poukazuje k dvojí podobě času, času věčnosti a času bytostí (L1766;81).“ Pre nás je v tomto kontexte zaujímavý aj Paloušov poukaz na *zdroj neredukovateľnosti* synkritizovaných pásiem času a bezčasu, ktorý vidí v horizontalitnosti času a vertikálnosti bezčasu; povedané v jeho terminológii: „Čas–věčnost ... je ... vertikální dimenze protínající horizontálu obou druhů druhých dvou časů (sc. chronologického a kairologického, J.P.) v každém okamžiku (tamže, str. 81–82)“. Problematiku podstaty zmysluplnosti formuluje slovami: „Věčnost činí bytí smysluplným, temporalita (jakožto časnost typu chronos a kairos) činí smysl aktuálním (tamže, str. 82)“. A napokon spôsob synkrízy času a bezčasu opisuje takto: „Právě v časování přítomní věčnost. Bez transcendentální reference se temporalita stává absurditou a bez vstupu věčnosti v temporalitu zůstane věčnost ‘za branami světa’. Bytí takto (co průsečník žitého času a věčnosti) dopouští samu existenci bytostí (tamže).“ A toto bytie je onen Patočkom uvádzaný *mimočasový prameň času, ktorý je obsiahnutý v ‘živej prítomnosti’*.

Od výkladu podstaty zmysluplnosti prejdime teraz k výkladu jej maxima.

⁶⁴ Problematike bezčasu, večnosti a subtilítam spojeným s ďalšími rozdielmi sa venuje v 4. pojednaní svojej knihy L1752 Johannes B. Lotz.

6. MAXIMOM ZMYSLUPLNOSTI JE LÁSKA (6TS)

Synkríza izolovanej bytosti je *contradictio in adjecto*; synkríza v skutočnosti implikuje komunikáciu s druhým alebo druhými, ktorou sa roztvára priestor alebo dianie *milujúca*. Milujúco je udržujúco v zmysluplnosti.

Skôr než pristúpime k rozboru milujúca, pozrime sa na niektoré komunikologické a metakomunikologické konzekvencie synkriticizmu.

Neprenosnosť zmyslotvorby, o ktorej bola reč v 4. kapitole a ktorá sa koniec koncov zakladá na ireducibilite procesov zmyslotvorby ako súčastí bazálneho usúvzťažňujúca (pozri 7. kapitola), je skutočnosť, ktorá má nielen ďalekosiahlu ontologickú relevanciu, ale zásadným spôsobom orientuje aj komunikologický výskum. Doposiaľ sa v komunikológii (i v hermeneutike) stále a tvrdošijne znova a znova stretávame s výrokom o tom, že v priebehu komunikačného procesu sa „prenášajú“ významy. Vyššie už bolo naznačené, že synkritický prístup ku komunikácii vidí komunikačný proces nie ako prenos ale ako *rekreovanie* alebo *ko-re-kreovanie* významových útvarov. Slovo *rekreácia* treba pritom brať so všetkými konotáciami, vrátane tzv. triválnych, spojených povedzme s čerpaním nových síl v odborárskych zariadeniach. Ľudská bytosť, ktorá rekreuje, znovuvytvára významy vytvorené inou ľudskou bytosťou, rekreuje aj samu seba a ontologicky sa mení⁶⁵. Takúto ontologickú zmenu doslova fyzicky cítime vtedy, keď sa naučíme povedzme pribíjať kliniec: človek, ktorý vie pribíjať kliniec sa ontologicky odlišuje od človeka, ktorý to nevie: po ukončení pribíjania klinca to možno zaznamenať dokonca aj vizuálne na opuchu alebo modrine. Podobne hlúpy človek sa ontologicky odlišuje od menej hlúpeho človeka, alebo človek, ktorý rezonuje s vnímaným umeleckým dielom, sa ontologicky odlišuje od človeka, ktorý s vnímaným dielom nerezonuje. Dalo by sa povedať, že človek rekreujúci význam *sa zdvojuje*, či dokonca *zmnohonásobňuje*; synkriticisticky vyjadrené: *človeka je ontologicky viac*⁶⁶ o rekreujúco⁶⁷ významu. Medzi človekom, ktorý rekreuje význam, a človekom, ktorý nerekreuje význam, je ontologická diferencia. Vidíme, že z pohľadu synkriticizmu sa komunikačný proces javí ako proces ontotvorný. Ontotvornosť komunikačného procesu sa prejavuje v spetrovaní sveta o nové, originálne bytosti. V tejto ontotvornosti tkvie aj kreativnosť a jej najvyššia forma – láska. Láska (milujúco) je najvyššou známou formou ontotvorby.

Milujúco však nie je redukovateľné na komunikáciu, nie je ani existenciálnou komunikáciou *Ja a Ty*, je rozpustením, sebastratou (nie *sebarealizáciou* ale *seba-de-realizáciou*) *Ja a Ty*; ba nebojme sa povedať, že milujúco je s ich bytím inkompatibilné tak, ako je inkompatibilné bytie a zdanie. Keď je tu milujúco, nie je tu *Ja a Ty*, keď je tu *Ja a Ty*, nie je tu milujúco. Milujúco zneškodňuje⁶⁸ *Ja* robiace si nárok na bytie. Zakorenenosť v štruktúrach *Ja* znemožňuje nástup milujúca. Korenenie v štruktúrach *Ja* ako forma diakrízy má väčší stupeň automatizmu než milujúco. Na strane milujúca preto musí byť zápal, vášeň, oddanosť, hravosť, čin, no nie vajatanie, chcenie, túžba. Unikajúco, transhorizontovosť milujúca je daná ako jeho fragilita čiže krehkosť. Fragilita milujúca vylučuje akékoľvek chcenie/nechcenie, v okamihu ich nastúpenia sa milujúco triešti, ako to dobre možno prežívať v spontánných prúdeniach⁶⁹ a strhujúcnych erotického. *Ja* s jeho chceniami/nechceniami, s plánovaniami, úvahami a trikmi atď. štvrtí milujúco, triešti ho a zmrazuje opäť nastoľujúc vnútrosvetský typ diferencovanosti a plánovitosti.

⁶⁵ Pozri poznámka 17.

⁶⁶ Význam výrazu *ontologicky viac* súvisí s významom výrazu *maximum* (pozri poznámku 4).

⁶⁷ K tvaru výrazu *rekreujúco* pozri poznámku 24.

⁶⁸ K významu termínu *zneškodnenie* pozri poznámku 43.

⁶⁹ S prenádhernými obrazmi *prúdenia* (aj v jeho súvislosti s erotickým) prípadne s ich reflexiou sa stretávame pri topose *Sarasvatí* v indickej kultúre (literatúre, hudbe, výtvarnom umení), kde neuveriteľne zvodne vyzerajúca *Sarasvatí* (bohyňa múdrosti, reči, inšpirácie, umenia) znamená *plynúca* alebo *prúdiaca* (sc. voda i bohyňa). Problematiku fenomén prúdenia systematicky spracúva M. Csikszentmihalyi v knihe L1471.

Keďže láska je *modus transcendovania*⁷⁰, ktorého podstatu tvorí pranie, žičenie inakosti a potešenie z nej⁷¹, predpokladá sa nielen naša schopnosť rozpoznať (alebo vycítiť) *iné*, odlíšiť *iné* od *nášho* a ich simultánne videnie, a nadviazanie kontaktu s *iným*, usúvzťažnenie *nášho* a *iného* ako imanentného a transcendentného, bez toho, aby sme jedno redukovali na druhé, jedno vykladali druhým, jedno chceli pretvoriť na druhé, ale žiada sa *strata nášho, sebastrata (sebaderealizácia), sebaukončenie*. Ak by sme *naše* pretvárali na *iné*, iba by sme pokračovali v našom. *Iné* je „dosiahnuteľné“ iba skončením, smrťou *nášho*. *Iné* je neslýchane *nové*. Pokiaľ neriskujeme opustenie *nášho* čiže pokiaľ trváme na našom *Ja*, nemáme šancu transcendovať: smrť človeka s replikujúcim sa *Ja* nám prichodí takmer ako zázrak, pretože to je vlastne smrť smrti, ktorá už nastala počas „života“ tohto človeka. Tam, kde je *Ja*, nie je láska, a tam kde je láska, nie je *Ja*. *Iným* sa nestávame *sebanájdenním sebastratou*, ale *totálnou sebastratou*. *Iné* je druhý breh, o ktorom ako *Ja*, ako čosi *vnútrosvetské* nič nemôžem vedieť, nemôžem naň extrapolovať vnútrosvetské dištinkcie. Nevieť, aké a či vôbec nejaké dištinkcie platia na *onom brehu* čiže v *transhorizontovej realite*. V tomto smere silno zavádza zmyslové vnímanie *druhého* – neviem, či mnou zmyslovo vnímaný *druhý*, alebo *druhý*, o ktorom premýšľam, po ktorom túžim, je alebo nie je *iné*. Preto ani *neviem*, či druhého milujem, pokiaľ sa pohybujem vo svete opisovanom pri použití osobných zámen a osobných koncoviek.

Neplatí, že *milujem*, kde stále pretrváva *Ja*, ale platí (ak pravda naozaj platí) iba *mnou* nesprostredkované *milujúcnosť, sebastrata v potešení z inakosti iného*. Táto sebastrata má dramatický charakter tvárou v tvár druhému: „Tvár druhého, neredukovateľná odlišnosť, vpadajúca do všetkého, čo sa mi ponúka ako moje, čo sa myslí slovom ‘ja’ a čo patrí k môjmu svetu; zjavenie, ktoré roz-rušuje, roz-ľaduje svet, ktoré ma znepokojuje a prebúdzá (L970;52)“.

Až sebastratou v potešení z inakosti iného (vrátane inakosti druhého) nastáva *autentický človek*. Autentický človek je *ú-plný*: v láske niet kaverny ničotnosti a ublíženia, láska je plno, *plenum*. Láska je pozorné, súvislé a celostné – nielen zmyslové, nadzmyslové a mimozmyslové, ale komplexné alebo bytostné – „vnímanie“ iného. Je to intenzifikácia videnia oka videním ducha, ak by sme sa vyjadrili ponáškou na Plotina, ktorý hovorí o „predĺžovaní videnia oka videním ducha“ (L1753;22). Na opis tejto stránky fenoménu lásky možno použiť slová R. Bartha o oných totálnych pocitoch, silných a zároveň neodlíšiteľných, *pochádzajúcich nie z jedného určitého zmyslu*, ako zrak alebo sluch, ale z *hlbokého života tela*, a ktoré možno nazvať *koinestetické* (L993;73). Láska uspokojuje „súčasne pocit aj poňatie“, „pomáha človeku žiť“ (my by sme povedali, že intenzifikuje život človeka) tým, že nereduktívne usúvzťažňuje najšťastnejšie významové útvary a veľké fyziologické funkcie, dýchanie (cf. tamže). Táto koinestetickosť lásky sa koncentruje v jej *vše-vednosti* a *jasno-vidnosti*: Láska je len vtedy, keď je všeobsiahla, všechápajúca, všeoživujúca, všeohojaca atď.; láska je zároveň *jasné videnie* – ten, kto miluje je *jasno-videc* (v pôvodnom. etymologickom zmysle slova). Láska je *všade-vždy-už-doma* – rozumej: láska znamená byť doma, pri „cieli“, ak vôbec existuje v kontexte lásky niečo také, ako „cieľ“. Láska je definitívna (ireverzibilná) ontologická premena, kde niet priestoru pre úvahu o vlastnej sebazáchove: v láske *anihiluje* sebazáchovný pud. A ak by milujúci aj chcel ublížiť (čo je, samozrejme, absurdné), nemôže. Nech by sme v láske urobili čokoľvek, nemôžeme chybiť; sv. Augustín hovorí: „Maj lásku a rob čo chceš.“ Nemožnosť ublížiť v láske vyplýva z toho, že v láske niet priestoru dokonca ani pre chcenie, snahu, túžbu, vieru a pod.

Láska je neprerušované kontinuum bezdôvodných dobrých skutkov⁷². Bezdôvodnosť je bazálnou črtou lásky. Prečo je to tak? Fenomén bezdôvodného dobrého skutku je miestom akceptácie bytia. Bytie je však unikajúcim napriek jeho všeprenikajúcnostnej povahe. (Bytie je unikajúce všeprenikajúcnosť alebo vše-

⁷⁰ Pozri Frommov poukaz na procesualný charakter lásky, čo ako *lásku v mode bytia* odlišuje od *lásky v mode vlastnenia* a charakterizuje nasledovnými slovami: „V skutočnosti existuje len *akt milovania*. Láska je produktívna činnosť. Zahŕňa v sebe starať sa o niekoho (alebo niečo), poznávať, reagovať, potvrdzovať, radosť sa: a to či už ide o človeka, strom, obraz, myšlienku. Znamená to prebúdzaním k životu, obohacovaním ho. Je to proces sebaobnovovania a sebauprehrbovania“ (L422;41, 42).

⁷¹ „Filozofia“, hovorí J. Letz, „predovšetkým reflektuje lásku ako zjednocovateľku plurality životných postojov a názorov *pri zachovaní ich jedinečnosti a slobody* (kurzívou zvýraznil J. P.)“ (L176;21).

⁷² Bezdôvodnosť dobrého skutku neznamená jeho nezapríčinenosť. Dokonca dobrota skutku čaká na spôsobilosť takéhoto skutku človekom: v osobitnom akte **navyššie**: dobrý skutok si od človeka vyžaduje námahu alebo – presnejšie – dobrovoľné vynaloženie energie a pozornosť na rozdiel od zlého skutku, ktorý začína už pri nepozornosti.

penikajúce unikajúcnosť.) Všeprenikajúcnosť povaha bytia nezabezpečuje jeho automatickú registrovanosť človekom, pretože jedinou cestou ako akceptovať bytie je dobrý skutok. Každý iný ako dobrý skutok je *kavernizáciou* bytia, každý iný ako dobrý skutok je zbytočný, pretože mimo-dobré skutky si ani zďaleka nevyžadujú toľkú námahu ako skutky dobré. Zdôvodňovanie dobroty skutku je prvkom množiny skutkov kavernizujúcich plnosť bytia čiže jeho všeprenikajúcnosť tým, že ho zbavujú unikajúcnosťnej stránky⁷³: zdôvodňovaním si nahovárame vedenie o tom, „prečo“ robíme dobro. Ale dobro je bezdôvodné a bezpodmienčené, nevyžaduje od adresáta nič. Zdôvodňovanie je „vyplňanie“ diery v bytí hovorením o dobrote (skutku). Jediným liekom na prázdne miesta v bytí je ničím nepodmieňovaná dobrotvorba. Zdôvodňovanie dobrého skutku je neúčinné preto, lebo zakrýva unikajúcnosťnú stránku skutku, čiže tú stránku, ktorou skutok jedine *je* (ktorou skutok jedine *je* kvapkou večnosti). Bezdôvodnosť lásky je apriórnu podmienkou jej úplnosti. Láska môže byť iba úplná. Láska nekončí. Láska v sebe ani nemá kompetenciu skončiť. Láska, ktorá skončila, nebola láskou. Možno to povedať ešte ráznejšie: Láska, ktorá skončila, nebola.

Lásku však napriek jej úplnostnej povahe, o ktorej sme doposiaľ hovorili, možno maximalizovať, a to jej *opätovaním* v konkordancii, vyrastajúcej z prechodu rekreácie významov k ich korekcie participanti milujúcnosť. O tomto však bude reč až v kapitole 8. Pozrime sa najprv na podstatu lásky.

⁷³ V tomto kontexte možno upozorniť na to, že zlo je definitívne, že za zlo sa už nedá ísť ďalej, pretože za zlom niet už ničoho – zlo zanecháva iba ničotu.

7. PODSTATOU LÁSKY JE POTEŠENIE Z INAKOSTI (7TS)

Skôr než prejdeme k rozboru podstaty lásky, všimnime si povahu synkritickej situácie s akcentom na šťastie v nej. Inakosť sa totiž veľmi dobre vyníma práve na šťastí ľudí: "jedni potrebujú k šťastiu niečo iné ako druhí", píše W. Tatarkiewicz (L1889;243) a ďalej v tejto súvislosti podčiarkuje inakostnú povahu ľudí: "Z povahy jedných ľudí vyplýva, že pre nich šťastie môže byť vo vyžití všetkých inštinktov, pre iných naopak – iba v ovládnutí všetkých inštinktov; pre jedných v slobode, pre iných v disciplíne; pre jedných v samote, pre iných uprostred ľudí a prostredníctvom ľudí; pre jedných v dávaní, pre iných v prijímaní; pre jedných v individualizovanom živote, pre druhých v znormalizovanom. Sú aj také povahy, pre ktoré môžu byť faktorom šťastia rozličné veci, ktoré k tomuto cieľu dovedú rozličné cesty (tamže)." Z uvedeného dobre vidno *pestrosť* životných ciest ľudí, ktorá tvorí synkritickej situáciu ako transcendentálny fundament lásky vôbec čiže súbor podmienok možnosti existencie lásky. Dôležitá je tu pritom unikajúcnosť stránka synkritickej situácie.

Unikajúcnosť stránka synkritickej situácie sa Tatarkiewicz v súvislosti s rozborom pestrosti faktorov šťastia pokúsil sformulovať vo vzorci

$$\check{S} = f(F_1, F_2, F_3, F_4 \dots),$$

kde \check{S} je šťastie a F faktor šťastia. Faktory šťastia (F) sú relatívne nezávisle premenné, ktorých funkciou je šťastie (\check{S}) ako závisle premenná, pričom sa nedá hovoriť o jednotlivých F ako o podmienkach šťastia, ak neberieme do úvahy ich *vzájomnú spletenosť* čiže *synkrízu*. Takisto sa nedá hovoriť o podmienkach šťastia bez relativizácie, pretože f aj F majú rozličné hodnoty pre rozličných ľudí. Značí to, že tento vzorec nemôžeme podrobiť všeobecnej verifikácii, môžeme uskutočniť iba verifikácie individuálne, relativizovane k jednotlivým ľuďom. Funkčnú závislosť F a \check{S} Tatarkiewicz interpretuje ako napomáhanie F k \check{S} a dochádza k záveru, že "keďže F pomáha k \check{S} , nemusí každý, kto má F , mať aj \check{S} ; závisí to od splnenia iných podmienok". Pre pochopenie synkritickej situácie ako súboru transcendentálnych podmienok možnosti lásky je potrebné uvedomiť si, že ju tvorí synkríza faktorov, ktoré "nie sú ani k šťastiu nevyhnutné, ani postačujúce; iba pomáhajú k nemu istým ľuďom, a najmä tým, v živote ktorých vystupujú spolu s inými činiteľmi" (L1889;244 a n.). Unikajúcnosť stránka synkritickej situácie tvorí teda tá skutočnosť, že synkríza faktorov zhrňuje splietanie sa *otvorenej* množiny faktorov, medzi ktorými sú nevyhnutne *nepredvídateľné* faktory. Na túto okolnosť odpovedá pokora i potešenie, ako ich exponuje synkriticizmus, čiže pokora ako kontinuálna dynamická otvorenosť unikajúcnu a potešenie zo žičenia inakosti blížnym.

Potešenie, radosť z inakosti alebo jej pranie, žičenie je trvanie v otvorenosti zoči voči *unikajúcnu* bez ohľadu na to, či sa nám ukáže ako *iné*, ako *rovnaké*, ako *poznateľné* alebo *nepoznateľné*, *konečné* alebo *nekonečné*, *jedno* alebo *mnohé*, *prítomné* alebo *neprítomné*, *živé* alebo *mŕtve*, *naše* alebo *iných*. Pri potešení z inakosti nás otvorenosť otázky povahy unikajúcnu ani neznepokojuje, ani neláka, nepríťahuje: prežívame *prосто* alebo *priamo* v každom mode vzťahovania sa k unikajúcnu samostrhujúci *údiv*, v ktorom sa *mimovoľne* transformujeme na bytosť čisto (nongoidne) milujúce: unikajúcnu vtedy ani neinterpretujeme, neprekladáme do reči filozofie, vedy, náboženstva či umenia, nepomenujeme ho⁷⁴, unikajúcnu čisto prežívame v jeho inakosti a nič viac. Slovom *čisto*, *priamo*, *bezdôvodne*⁷⁵, *mimovoľne* pri transformácii na milujúce či milujúcnu máme na zreteli *ustanie diania Ja*, kedy je iba milovanie bez milujúceho a milovaného. Chybou nie je *prežívanie potešenia z inakosti* alebo *prežívanie žičenia inakosti*, to je v podstate láska; chybou je *túžiť* po prežívaní potešenia alebo žičenia, pretože túžba nie je láskou, ale kavernou v láske. Keď je tu túžba po potešení z inakosti, nie je tu láska, a keď je tu láska, nie je tu túžba. Láska v zmysle milujúcnu je *plnosť* bytia, absolútne, napriek procesualite lásky ako milujúcnu – *dosiahnuto*; na-

⁷⁴ Rilke si napríklad poznamenáva, že "čo už má človek písať, keď všetko, čohokoľvek sa dotkne, je nevypovedateľné" (L1885;271). Podrobné fenomenologické odlíšenie dotknuteľného a vypovedateľného podáva Merleau-Ponty v štúdiu *Splétaní–chiasmus* in L1884;127 an..

⁷⁵ Ľudovo by sa dalo povedať: *len tak*

opak túžba je nevyplnenosť, prázdnota, kaverna, *nedosiahnuto*; láska je potešenie, plnosť a zdravie, zatiaľ čo túžba je bolesť, prahnúcnosť; láska (milujúcnosť) znamená byť, dlieť doma (*domovie*) a byť v spojení (*spojenie*), neizolovanosť, byť *pri-tom*, *pri-tom-nenie*, *pri-tom-nosť*; túžba znamená bezdomovie a pretrvávajúce izolovanosti.

Láska je aj základným predpokladom poznania skutočnosti, a to možno práve v dôsledku svojej bezdôvodnosti. Milujúcnosť (láska) je procesom umožňujúcim rozvinutie sa kognitívneho významového procesu označovaného ako *poznanie* a onoho špecifického druhu kognitívneho významového procesu, ktorý označujeme ako *vedecké poznanie*. Tento platónsky motív pulzuje v pozadí celej synkritickej reflexie, ktorej predmetom je vedecké poznanie.

Milujúcnosť je zánik rozdielu medzi imanenciou a transcenciou, medzi subjektom a objektom, a to nielen v zmysle gnozeologickom, ale aj v zmysle ontologickom. Zánik rozdielu medzi imanenciou a transcenciou je ich (prapôvodné) *súduvoje* v bezčasí. Zánik rozdielu medzi imanenciou a transcenciou prežívame ako bezodno (*Ungrund*). Keď niekoho milujeme (alebo keď sa v láske (telesne) milujeme) prežívame pocit, že sa s tým, koho milujeme, poznáme už spredu vzniku sveta. V tomto zmysle prežívame bezčasie ako *predčasie*. Láska (milujúcnosť) je základná forma transcenzu. Transformácia na milujúcnosť je strážň, jadro transcendovania.

Inakosť je *transcendentnou* podmienkou nemožnosti vedieť, že transcendencia je iná ako imanencia, rovnaká ako imanencia alebo nepoznatelná či poznateľná. Predchádzajúce slová chcú naznačiť, že transcenciu je nesprávne špecifikovať dokonca aj implicitne tak, ako to robí napríklad Levinas, keď hovorí o „*niekom* Inom“ (podč. J. P., pozri napr. L1609;25). Keby sme vedeli, aké je transcendentno, tak by toto transcendentno bolo imanentnom, a to dokonca aj vtedy, keby sme o ňom vedeli „iba“ to, že o ňom nič nemôžeme vedieť (ako je to v prípade agnosticizmu). Gnosticizmus i agnosticizmus redukujú transcendentno na imanentno, podobne, ako to robí idealizmus, materializmus alebo ktorýkoľvek iný izmus, ktorý si robí nárok na uznanie. Toto je jeden z najhlbších dôvodov, pre ktoré synkriticizmus požaduje, aby bol odmietaný. Synkriticizmus si nerobí nárok na uznanie, ale – naopak – na neuznanie, a to práve z vyššie uvedeného dôvodu. Synkriticizmus je cesta udržiavania sa "vo vznose", v provizóriu čiže v otázke, ktorú vedome kontraponuje životu ako *neverbálnej* a jedinej faktickej odpovedi.

Napriek tejto požiadavke o neuznanie synkriticizmu nám nič nebráni pokračovať v skúmaní. Nič však nebráni skúmať jednak motívy, ktoré vedú k špecifikácii transcencie, jednak motívy, ktoré vedú k odmietaniu tejto špecifikácie. Motivologická analýza by mohla začať napríklad v tomto smere: Špecifikovanie Iného ako *Nieko* je motivované religiocentrickými motívmi. A na druhej strane za odmietaním špecifikácie transcendentna možno nájsť odmietanie religiocentrických schém.

Transcendovanie zahŕňa nemožnosť vedieť, že transcendentno je iné, alebo také isté ako imanentno. Ak by sme vedeli, že transcendentno je iné, tak by išlo iba o domnelé transcendovanie, v skutočnosti by išlo iba o prechod z jednej známej sféry alebo úrovne bytia do druhej známej sféry alebo úrovne bytia. Z istého hľadiska by tu išlo iba o opakovanie. Radikálnosť alebo riziko transcendovania stojí a padá s *otvorenosťou povahy* sféry alebo úrovne za hranicami nášho obzoru. Otvorenosť povahy bytia sveta za našim obzorom nie je ani jeho poznateľnosť ani jeho nepoznatelnosť, ani jeho akákoľvek iná prístupnosť alebo neprístupnosť v ktorejkoľvek forme vedy, filozofie, náboženstva, umenia, každodenného života. Ak by sme *nové* pomenovali skôr než tu je, tak by sme ho ani nezbadali, pretože pomenovanie je vždy staré, vždy tu už bolo v podobe slova alebo slov. Preto sa láska vyznačuje neistotou, otvorenosťou, zraniteľnosťou, rizikom. Lásky sú schopní iba ľudia schopní zraniteľnosti a plne si uvedomujúci svoju zraniteľnosť. Nezraniteľná bytosť je monštrum. Toto uvedomenie si konštituuje samostatnosť zraniteľných, ich nezávislosť, neredukovateľnosť, nezbavitelnosť ich originality a – ich slobodu.

Osobitnú pozornosť si z hľadiska synkriticizmu vyžaduje fenomén *neredukovateľnosti* (irreducibility) alebo *nereduktívnosti*, o pojem ktorej sa opiera vymedzenie nášho kľúčového pojmu - pojmu synkrízy⁷⁶. Neredukovateľnosť alebo nereduktívnosť je nemožnosť redukovať (prevádzať) entity (alebo procesy) jedného druhu na entity (alebo procesy) iného druhu, ktoré sa chápu ako základné. Význam termínu *nereduktívnosť* zahŕňa navyše významový konštituent aktívnosti pri vedomom vykonávaní synkrízy v rámci synkritiky: schopnosť uskutočňovať nereduktívne usúvzťažňovanie sa nazýva synkritický rozum.

⁷⁶ Pozri str. 7.

Už nevedomé dianie synkrízy, čiže predchodné (nikým a ničím nevykonávané) zhromažďujúco alebo bazálne usúvzťazňujúco či prausúvzťazňujúco, je dané nereduktívnosťou usúvzťazňovaného (presnejšie usúvzťazňovaných referentov a mocností). V usúvzťazňovanom sme doposiaľ zahliadli *sú dvojo* vnútrosvetského (imanentného) a mimosvetského (transcendentného). S Heideggerom po jeho obrate (*Kehre*) vidno toto *sú dvojo* ako *súštvorie* (*Geviert*) pozemského (*Erde*), nebeského (*Himmel*), božských (*die Göttlichen*) a smrteľníckych (*die Sterblichen*), ich *dlenie* alebo *zdrž pohromade* (*súdrž*) a v bezčasi⁷⁷. Nezloženosťou súštvoria (lepšie by bolo povedané: súštvorenia⁷⁸) sa vystavuje nielen ich vzájomná ireducibilita, ale aj všetky ďalšie nereduktívnosti. Zem vystupuje ako *to, v čom a na čom, z čoho*. Nebo vystupuje ako *svetlo* a *čas* k dielu, k odpočinku atď. „Väzba“ medzi „kde“ zeme čiže priestorovosťou a „kedy“ neba čiže časovosťou je to, čo označujeme výrazom bezčasie. No bezčasie nie je len dlením pohromade zeme a neba. Bezčasie je náplň zdrže alebo súdržnosti „celého“ súštvorenia napriek jeho dynamickosti a odohrávaní sa v čase.

Synkriticistická ontológia kontraponuje *bezčasie* (*Unzeitlichkeit, timelessness*) a *časovosť, bezčasenie a časenie* a tematizuje ich ako základ všetkých ostatných nereduktívností. Bezčasie je atribútom súdrže bazálneho usúvzťazňujúca sa a časovosť zasa atribútom pobytu človeka v tomto bazálnom usúvzťazňujúce sa. Bezčasie ako fenomén v zmysle toho, čo sa vynorilo z apeirónu, a ako čosi odlišné od svojho pojmu sa nemôže stať predmetom deskripcie; prístup k bezčasiu sa zatiaľ poväčšinou v dejinách myslenia javil ako otvárajúci sa v mystickej kontemplácii⁷⁹ zaujatím stavu *unio mystica*. Pojem bezčasia sa konštituuje fenomenologicky, čiže ťaží sa na základe deskripcie zážitkov sprevádzajúcich kontempláciu bezčasia alebo bezčasenia (ako to pripomína napríklad vyššie citovaný Patočka, cf. str. 35), a je predmetom ďalšieho spracúvania, o. i. v temporálnej logike.

K fenoménu bezčasia sa pristupuje aj v špeciálnych vedách, najmä v psychológii a (chronologickej) logike.

Psychologicky sa fenomén bezčasia skúma napríklad pri *zмене vnímania času*, ako ho podávajú autori, ktorí skúmajú *zážitok plynutia* (*the flow experience*) alebo *plynutie vo vedomí* (*flow in consciousness*), najmä americký psychológ Mihaly Csikszentmihalyi (L1471;101 a n): „... v priebehu zážitku *plynutia* má naše vnímanie času len málo spoločného s jeho skutočným priebehom, merané absolútne, to jest hodinami“. Podľa Csikszentmihályiho totiž „väčšina aktivít, pri ktorých dochádza k zážitku *plynutia*, nie je závislá od času, ktorý ukazujú hodiny“. Csikszentmihályi tu *expressis verbis* hovorí o „strate pojmu o čase“ a o „oslobodení sa od tyranie času“, ktoré súvisí s „úplným pohltiením daným zážitkom“. Čas nás tu nezaujíma, prestávame sa tu časom riadiť atď.

Na základný význam pojmu bezčasia v chronologickej logike (temporálnej logike alebo logike času) poukazuje N. Rescher, keď z významového univerza slova *je (is)* vyčleňuje významový konštituent *atemporality*⁸⁰ ako *bezčasovosti* a kontraponuje ho temporalitným významovým konštituentom hlavne *prézenstnosti, omnitemporalite* a *transtemporalite*⁸¹. Logický výskum však predpokladá (alebo má už za sebou)

⁷⁷ S fenoménom bezčasia má však Heidegger problémy, ako upozorňuje Lotz vo svojich štúdiách zahrnutých do knihy o Heideggerovi a Tomášovi Akvinskem (L1752).

⁷⁸ Neskorý Heidegger pojmom súštvoria tematizuje vlastne iba momentálny prierez súštvorenia ako diania, a síce diania, ktoré v tejto práci označujeme ako bazálne usúvzťazňujúco.

⁷⁹ „Such timelessness is beyond description, but its apprehension is the goal of mystical contemplation.“ (L1705;126). Blackburn tieto slová vyslovuje na adresu Boethiovo chápania bezčasia v rámci hesla o večnosti (eternity), v ktorom sa zmieňuje o chápaní bezčasia len v rámci európskej tradície.

⁸⁰ Vyššie sme videli, ako z ontologického hľadiska atemporalitný (bezčasovostný) aspekt bytia tematizoval Lotz (pozri: 4. kapitola).

⁸¹ „Yet it is quite clear that there are several very distinct possibilities:

(i) The „atemporal is“ that means „is *timelessly*.“ („Three *is* a prime number.“)

(ii) The „is of the present“ that means „is *now*.“ („The sun *is* setting.“)

(iii) The „omnitemporal is“ that means „is *always*.“ („Copper *is* a conductor of electricity.“)

(iv) The „transtemporal is“ that means „is *in the present period*.“ („The earth *is* a planet of the sun.“)

filozofické skúmanie fenoménu časovosti a bezčasovosti (bezčasia), a toto filozofické skúmanie zasa onen spôsob skúmania, ktorý Heidegger označuje ako *predvedu* (*Vorwissenschaft/prescience*). Na tomto mieste je azda vhodné upozorniť čitateľa na to, že celá čítaná kniha, nastolenie jej desiatich téz a "rozvádzanie" týchto téz sa realizujú *predvedeckým* spôsobom v onom Heideggerovom zmysle slova (cf. L1929;2 a 2E), čo nevyklučuje, ale práve naopak samo predpokladá fenomenologické rozlišovanie nazeraných entít⁸².

Bezčasie, zážitok bezčasia a pojem bezčasia sú rôzne entity. Z týchto troch fenoménov je z filozofického hľadiska najpovážlivejší (čo do svojho „bytia“, „možnosti bytia“ atď.) prvý, čiže fenomén bezčasia ako taký. Je zaujímavé, že fenomén bezčasia tematizujú ako samozrejmosť takí - poväčšinou k sebe neprirovnávaní - myslitelia, ako Wittgenstein a Krišnamurti.

Wittgenstein o bezčasí (*Unzeitlichkeit, timelessness*⁸³) hovorí vo vete 6.4311 svojho diela *Tractatus logico-philosophicus*: „Ak nerozumieme večnosťou nekonečné časové trvanie, ale bezčasovosť, tak žije večne ten, kto žije v prítomnosti“ (L953;165).

Krišnamurtiho tento fenomén fascinuje v celom jeho neobyčajne rozsiahlom diele, ktorého obsah možno zhrnúť napríklad tak, ako to spravila Renée Weberová pri uvedení do svojho rozhovoru s Krišnamurtim: „Pravda spočíva v každom jednotlivom človeku a len on sám ju môže a musí odhaliť. Nijaká kniha ani autorita nám nepomôže, aby sme pravdu našli, ale iba nepoddajná, sústredená a trvalá pozornosť voči tomu, čo sme a ako konáme, vynesie pravdu na povrch. Preto sa musíme zamerať na pozorovanie a fakty, nie na teórie, fantázie alebo výplody želania. Aby sme žili v realite, musíme žiť v mihu, dynamicky s ním držať krok bez toho však, aby sme dleli v tom, čo je časom - v myšlienkach, spomienke, minulosti - v tom, čo sa rovná klamstvu. Úplné prebývanie (dlenie) v prítomnosti zjednocuje pozorovateľa a pozorované a v tom sa ukrýva stav, 'ktorý hľadá a o ktorý sa usiluje celý svet', ako sa raz Krišnamurti vyjadril. Hoci nerád pomenúval tento stav, jednako len občas hovoril o ňom ako láske, kráse, poriadku, bezčasovosti - o stave bytia, ktorý sa v súlade s jeho chápaním nachádza mimo smrti“ (L1217;332-333).

Skôr než prejdeme ku skúmaniu maxima lásky tu však treba ešte pripomenúť, že ono často uvádzané potešenie (v spojení s inakosťou), tvoriace podstatu lásky, nemožno redukovať na príjemnosť, ale skôr tu ide o akýsi úžas, ako povedzme pri pohľade na čosi krásne. Keďže však pri podstate lásky ide vždy aj o kladné aktívne upriamovanie sa na iné, spájame výraz *potešenie* s výrazom *prianie*, *žičenie* alebo *želanie* (sc. inakosti onoho úžas vyvolávajúceho iného).

In contrast to the atemporal 'is' of (i), the uses of 'is' at issue in (ii)-(iv) may all be characterized as temporal.“ (

⁸² Vonkoncom tu teda nejde o "bezpredpokladové" skúmanie. Synkriticizmus nie je bezpredpokladová filozofia.

⁸³ Porov. L953 str. 164, 220.

8. MAXIMOM LÁSKY JE KONKORDANCIA (8TS)

Historickofilozofickým zmyslom synkriticizmu je uvoľňovať potenciálny zmysel vygenerovaný predchádzajúcimi generáciami mysliteľov a nereduktívne zapájať tento zmysel do svojej vlastnej inscendencie s cieľom pozitívnej virtualizácie nášho pobytu na svete. Ide tu v prvom rade o uvoľňovanie procesu expanzie zmyslu z neho samého. Dôležité je spojenie z *neho samého*, pretože primárnym tu nemôže byť vonkajšie kritérium, ktorého uplatňovanie zväzuje významové dianie do už známych konfigurácií významových útvarov čiže vedie iba k replikovaniu zmyslu a koniec koncov pobytu človeka na svete. Synkriticizmu v pozitívnej virtualizácii (o nej pojednáva 9. kapitola tejto knihy) ide práve o prerušenie replikovania pobytu človeka na svete.

S vedomím vyššie naznačeného nebezpečenstva však v tejto kapitole predsa len začneme obhliadkou niektorých prístupov ku konkordancii tak, ako nám ich zachovala filozofická tradícia. Synkriticizmus má slúžiť ako akási náhražka za ko-re-kreáciu významov vtedy, keď našich partnerov pri rekreovaní významov tu už fyzicky niet.

Zdroje synkritickoontologickej tematizácie fenoménu konkordancie sú roztrúsené po celých dejinách filozofického, špeciálnovedného, náboženského a umeleckého myslenia. Z filozofie sú to napríklad didaktické a metodologické úvahy Petra Abélarda v jeho diele *Sic et non*, ktoré vášnivo, či až posadnuto orientujú európske (nielen scholastické) myslenie na to, čo Abélard označoval spojením *concordare discordantia* a čo, nazdávame sa, netreba zužovať na militantné „prekonanie alebo prekonávanie rozporov“, ale čo by sa dalo chápať aj ako „srdečný alebo prajný pohľad na inakosť druhého“ alebo „súsrdečnenie odlišného“. Synkriticizmus v podobnom didaktickom a metodologickom úsilí o toto „zosrdečňovanie odlišností“, ktoré nemusí, no môže vyústiť do objavenia alebo ustanovenia ich harmónie (ako sa o to snažil Tomáš Akvinský a tomizmus), sleduje skôr transcendentálne (rozumej: synkritickoontologické) podmienky možnosti súsrdečnenia zdánlivo sa vylučujúcich prúdov intrapsychického a kultúrneho diania: viery a rozumu, citov a kognitívneho, vedy a náboženstva, filozofie a umenia, tzv. imanentného a transcendentného poznania, budhizmu a kresťanstva atď. a pod.

Naše pertraktovanie konkordancie ako opätovanej lásky čiže maxima lásky sa v mnohom inšpiruje premýšľaním tohto fenoménu na príklade Eckhartovho *spôsobu myslenia*, ako ho podáva vo svojej výnimočnej knihe E. Waldschütz. Ide o dielo *Denken und Erfahren des Grundes. Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts* (L1783).

Synkritickoontologickú konkretizáciu hľadania podmienok konkordancie možno podľa našej mienky zahliadnuť o. i. v Eckhartovom tematizovaní odovzdanosti (*Gelassenheit* z nemeckého *lassen* (nechávať)) (cf. L561;41 a n.).

Dôvodom, prečo vychádzame práve z Eckharta (presnejšie z jeho Waldschützovej interpretácie), je filozofická polyvalentnosť alebo multifunkcionalita Eckhartovej expozície fenoménu konkordancie, expozície, ktorá zahŕňa (otvára) možnosti jej rozvíjania v rámci synkriticizmu nielen všeobecne smerom ontologickým, gnozeologickým, metodologickým atď., ale aj špeciálne smerom k rozvíjaniu synkriticistického chápania maxima lásky, ako sa ho pokúšame podať v tejto kapitole. Zároveň sa nám zdá, že monistickoteistický a kreacionistický duktus či rámec Eckhartovej (i Waldschützovej) expozície fenoménu konkordancie nebráni možnostiam jeho acentristicko-asubstancialistického domýšľania, ktoré je zasa vlastné synkriticizmu.

Eckhartovu expozíciu fenoménu konkordancie načrtáva Waldschütz v kapitole venovanej vzťahu štyroch konfigurácií významových útvarov, ako sú zachytené v biblii, v jej výkladoch, v teológii a vo filozofii: konkordancia (*concordantia*) nie je podľa Eckharta čosi racionálne dodatočne vnesené do vzťahu medzi vierou a rozumom !!!

Konkordancia je simultánne inscendovanie žijúcich participantov významového diania. Podstatou konkordancie je pozitívna virtualizácia, o ktorej bude reč v deviatej časti. Konkordanciou sa ustanovuje *spoločenstvo* lásky.

Podobne ako možno uvažovať o maxime akéhokoľvek stavu alebo spôsobe bytia ľudí (vyššie sme hovorili o maxime ľudského bytia a o maxime kultúrneho pobývania človeka vo svete), možno sa zamyslieť aj nad maximom toho stavu alebo spôsobu bytia, ktorý označujeme slovom *láska*.

Konkordancia (súsrdečnenie) je koincidencia prianí inakosti koincidujúcich a potešení z nej bez ohľadu na ich počet. Koincidujúci (členovia spoločenstva lásky) ako participanti súsrdečnenia (diania konkordancie) môžu byť milujúcou sa dvojicou, účastníkmi jam session, kolektívneho tanca kmeňa, členmi spoločnosti, účastníkmi vedeckého sympózia a pod.

Popri každodenných formách života je fenomén konkordancie ako maxima lásky (vrátane jej tzv. účinnosti, no presnejšie povedané ponematickosti) osobitne výrazný v oblasti fungovania vedy. Veľmi ťažko sa zatiaľ dosahuje konkordancia na sympóziách organizovaných euroseveroamerickými inštitúciami, na ktorých sa medzi participantov vkladajú prestíž (prestíž osobná alebo prestíž reprezentovaného ústavu, školy, pracovnej skupiny⁸⁴) a preklad do idiolektu participantov sympózia. Predpokladom konkordancie na vedeckom sympóziu je súbežné počúvanie iného participanta a pozorovanie, ako pritom pracuje naša vlastná myseľ - ako súhlasí, ako odmieta, ako chce rozumieť, ako potláča súhlas (hanbí sa súhlasíť), ako nastáva pobúrenie, ako sa rodí sympatia, ako sa rodí *obava* o objektivitu atď. Milujúco sa ukazuje ako transcendentálna podmienka možnosti existencie vedeckého poznania nielen ako bipolárneho vzťahu vedeckého subjektu a objektu jeho skúmania, ale aj ako multilaterálneho vzťahu vedeckých subjektov medzi sebou.

Od obavy o objektivitu je veľmi blízko k ideologickej predpojatosti. Ideologická predpojatosť vyrastá zo *strachu*, že stratíme svoju identitu, že stratíme to, čo považujeme za *svoje*, a to bez ohľadu na to, či v právnom, ekonomickom či ideovom zmysle. Strach nám je diktovaný našim *záujmom*. Fenomén objektivitu má miesto iba v prostredí záujmu, tam, kde niet záujmu, objektivita končí. Otázkou je, či s ňou končí aj veda, vedeckosť: viaže sa vedeckosť na objektivitu? Nestačí k autentickej vede predsa len láska, milujúco v synkriticistickom zmysle slova, a to láska jednak k predmetu vedeckej práce a k tejto práci ako takej, jednak k spolupracovníkom? Tento nový typ vedeckosti, polyeroticky fundovaná (súsrdečniaca) vedeckosť preniknutá skrz naskrz prajnosťou úspechu všetkým ostatným vedeckým pracovníkom, už nepotrebuje *polemos* (konkurenciu) ako hybnú silu objaviteľstva. Je to postpolemistický historický typ vedeckosti. To samozrejme neznamená, že polemizmus zaniká; nejde tu o lineárnosť, ale skôr o počiatky polemizmu a postpolemizmu, ich simultánnosť, o možnosť zvoliť si medzi polemikou a láskyplným prajným rozhovorom. V okamihu nútenia do ktoréhokoľvek z nich, sa obnovuje totalita polemizmu. Artikulujúcim postpolemizmu už nie je *polemos* ale *eros* alebo (v nevylučovacom zmysle) *agapé*.

Konkordancia nepotrebuje objektivitu, ale účasť, participáciu (*methexis*), čiže čerpanie z prvej ruky. Edmund Husserl si na začiatku *Karteziánskych meditácií* neľahká na nedostatok objektivitu (a účinnosti) vedeckých a filozofických poznatkov a ich usporiadaní vo forme filozofických systémov, ale na to, že „chýba jednotný duchovný priestor (podč. J.P.), v ktorom by mohli pre seba existovať, vzájomne na seba pôsobiť“ (L136;11). No tento jednotný duchovný priestor sa neuttvára zvonka, ale jedine vnútorným *rekreovaním* (alebo *ko-re-kreovaním*) významov kreovaných a vyjadrovaných druhými. Vyjadrovaním vnútra každým z participantov významového diania sa utvára jednotný duchovný priestor, týmto vyjadrovaním sa živí jeho nadväznosť alebo kontinuita tak synchronicky, ako aj diachronicky. Veľmi zaujímavým fenoménom tohto jednotného duchovného priestoru je prekračovanie hraníc nielen medzi jeho živými účastníkmi, ale aj medzi jeho živými a mŕtvymi (a možno aj ešte nenarodenými) účastníkmi, medzi živými a mŕtvymi (a eventuálne ešte nenarodenými) členmi vedeckého a vôbec kultúrneho spoločenstva.

Vyššie uvedené leží obzvlášť na srdci, pokiaľ ide o filozofiu, ktorej najväčší predstavitelia „nevideli svoju hlavnú úlohu v tom, aby sa prezentovali so svojou múdrosťou, aby čo možno najviac prívržencov presvedčili o svojich názoroch a inakomysliaciach prenasledovali, ale v tom, aby čo možno najviac ľudí získali k spolumysleniu (*symfilosofoin*⁸⁵), oslobodili ich od predsudkov, strachov a podliehaniu nutkavým

⁸⁴ Akoby bolo dôležité, kto prvý objavil nejaký liek alebo pomôcku... Z hľadiska pomoci objavu pre ľudí je jedno, kto je jeho autorom, dôležitý je objav a jeho kvalita a nie, kto ho uskutočnil.

⁸⁵ *Symfilosofoin* znamená *súmilujúco múdrosti* čiže *filozofická konkordancia* v pravom zmysle slova – toto je maximum filozofie a preddverie jej ukončenia (samou múdrosťou) a nástupu toho, čoho filozofiou bola: tu sa ukončuje dianie nielen individuálnych filozofov, tu dochádza nielen k zániku, k ustaniu ich Ja, k deegoizácii, ale k uskutočneniu toho, o čo im „išlo“. Účastník konkordancie je autentickým členom kultúrneho spoločen-

predstavám, otvorili im oči pre krásu prírody, rozum pre ideu dobra a ríšu hodnôt a v neposlednom rade ich motivovali k tomu najnapínavejšiemu, najvzrušujúcejšiemu a najvýnosnejšiemu dobrodružstvu, ktoré existuje, a síce k hľadaniu pravdy“ (L704;14-15).

Úvahy o konkordancii tematizujú fenomény zastrešené pomenovaním *srdce* (po latinsky: *cor*), majúce svoje usporiadanie a logiku (*ordre du coeur, logique du coeur*), ako hovorí B. Pascal, a v ktorých je zapísaný (augustinovsky povedané: Bohom zapísaný) zákon. No na rozdiel od Augustina synkriticizmus nereleguje zdroj štruktúracie súsrdečnenia do vrcholu hierarchisticky poňatého univerza, ale vidí ho ako smrteľnícky vzťah synkrizovaný okrem božského v celom súštvorení, teda nielen smrteľníkov a božského, ale aj zeme a nebeského. Každú interpretáciu súsrdečnenia treba od neho odlišovať ako tvorbu obrazu od originálu. Súsrdečnenie je živým originálom, od ktorého sa čímkol'vek okrem žitia vzd'alujeme. Niet ničoho živšieho ako konkordancia čiže súsrdečnenie tvoriace maximum lásky. Súsrdečnenie je však nielen sídlom života, ale aj sídlom kreativity. Všetko ostatné je väčším alebo menším vzdialením sa od tohto najživotnejšieho z procesov, a koniec koncov je zbytočné usilovať sa o to, pretože na strane nášho vzd'arovania sa od lásky je viac automatizmu, ako na strane nášho približovaniu sa k láske. Chyba je už v samotnom úsilí, o čom sme už hovorili. A navyše – nejde o úsilie, ale o orientáciu, ktorú možno zaujať iba *zarovno* čiže *hned' a tu (nunc et hic)*, alebo vôbec nie. Rovnako, ako sa nedá „snažiť“ milovať, nemožno byť na lásku (a už vôbec nie na jej maximum) orientovaný iba „trochu“. Ten, kto sa „snaží“ ísť za hlasom „svojho“ srdca, za ním nejde a fakticky umiera bez toho, aby žil. Konkrétne sa to prejavuje miznutím kreatívnej potencie ako miesta možných životov alebo ako znižovanie množstva možných príbehov ľudského jednotlivca.

Naopak „kráčanie za hlasom srdca“ je platónska univerzalizácia lásky, ktorá dosahuje v konkordancii svoje maximum, svoju najvyššiu intenzitu.

stva, ktorému je ľahostajné jeho Ja a teda i jeho autorstvo. S nástupom autentického kultúrneho spoločenstva autorstvo vyhasína. Etalónmi kultúrneho spoločenstva v tomto zmysle sa stali niektoré filozofické, vedecké či umelecké školy z rôznych kultúrnych regiónov a z rôznych dôb, kde sa cieľavedome menilo alebo jednoducho neuvádzalo meno autora. Meno autora je súčasťou kultúrobrzdnej konfigurácie Ja podobne ako meno choroby je súčasťou (konštituentom) jej entity: meno/názov choroby umožňuje nielen jej identifikáciu a adresovanie, ale (psychosomaticky) spolupodmieňuje aj jej replikovanie alebo prinajmenšom jej intenzitu či hrôzyplnosť. Je ontologický rozdiel medzi zomieraním na smrteľnú chorobu (napr. aids) a zomieraním na chorobu, ktorá je bežná (napr. chrípku). V prípade chrípky si eventuálne zomieranie na ňu nepripúšťame. Ontorodnosť autorstva a názvu choroby by si vyžadovala podrobnejší výskum, ktorý presahuje hranice tejto knihy.

9. PODSTATOU KONKORDANCIE JE POZITÍVNA VIRTUALIZÁCIA (9TS)

Pozitívna virtualizácia je aktualizácia (uskutočňovanie) kreatívnej potencie konkordancie, čo spočíva nielen v uvoľňovaní, ale aj v *rozširovaní* bytostných síl (a nimi otvorených možných príbehov či histórií) jej participantov. Pozitívna virtualizácia je uschopňovanie k účinnosti či ponematickosti pri pretváraní zla na dobro (a škaredého na krásno), robenie účinným (ponematickým) na základe obohacovania inherentnými silami alebo schopnosťami konať dobro (krásno); je to zakomponovávanie takej štruktúry do entít participujúcich na konkordancii, ktorá ich uschopňuje reagovať na nepredvídanú udalosť⁸⁶ v prípade, že táto udalosť je nepriaznivá, tak, že ju pretvoria na niečo dobré, a v prípade, že je priaznivá, na niečo ešte priaznivejšie. Pozitívna virtualizácia je teda uschopňovanie súsrdečniacich entít robiť dobro (krásno) tvárou v tvár milovanej bytosti alebo milovanému spoločenstvu. Pozitívna virtualizácia prýšči zo stretu milujúcich sa odlišností⁸⁷, t. j. odlišností majúcih zo seba navzájom potešenie a vzájomne si prajúcich, žičiacich svoju inakosť, ako zakladanie možnosti pretvárať zlo na dobro (ošklivé na krásno) aj v (budúcich) nepredvídateľných situáciách. Bez pozitívnej virtualizácie niet konkordancie v zmysle synkriticizmu: pozitívna virtualizácia sa presadzuje ako ťažisko aktivity vo všetkých konkrétnych formách prejavy konkordancie čiže opätovanej lásky. V tejto súvislosti je veľmi dobre zrozumiteľný názor W. Wiecka, podľa ktorého láska zahrnuje aj schopnosť vnímať nové a cudzie veci na pozadí toho, čo dôverne poznáme, a pripustiť ich (L1031;100). Pozitívna virtualizácia navyše predpokladá skreatívnenie a zedukatívnenie tejto schopnosti.

Pozitívnu virtualizáciou sa ustáľuje tendencia dobra (krásna), otvára sa možnosť prelomenia sféry platnosti empirického zákona väčšieho stupňa automatizmu na strane zla (ošklivého) než na strane dobra (krásna). Podmienkou (alebo jednou z podmienok) možnosti prelomenia sféry platnosti zákona väčšieho stupňa automatizmu na strane zla než na strane dobra je to, že tento zákon nepredpisuje rovnakosť zvýšenia stupňa automatizmu. Tento zákon sa neuplatňuje rovnako vo všetkých typoch reality a vo všetkých fázach existencie toho ktorého typu reality. Existuje typ reality, ktorým je minimálne opätovaná láska, súsrdečenie čiže konkordancia, kde ustáva platnosť tohto zákona.

Spoločenstvo, v ktorom sa presadzuje pozitívna virtualizácia, je *otvorené*. Otvorenosť tohto spoločenstva je *daná* pozitívnu virtualizáciou ako konštituent tohto spoločenstva, a nie ako ideál, ku ktorému spoločenstvo smeruje alebo o dosiahnutie ktorého usiluje. Ideál je niečo, čo je *mimo*, je to kýžený zmysel, presnejšie *kýženosť zmyslu*, zmysel, ktorý má „ešte len nastat“. V tomto smere je ideál vyprahnutý tieň pozitívnej virtualizácie, ktorá je účinná a konštitutívna *hic et nunc*, zatiaľ čo ideál je iba regulatívny. Pozitívna virtualizácia vlastne spoločenstvo (národ, cirkev, rodinu, politickú stranu atď.) ruší ako izolované a *de facto* nastoľuje nový typ tohto spoločenstva a nový typ expanzie jeho vlastností, t. j. bez toho, že by to bola misia, propaganda a pod. tak, ako sa s tým bolo možné stretávať doposiaľ. Pozitívna virtualizácia prerušuje replikovanie doterajšieho spôsobu pobytu človeka na svete a ustáľuje jeho inakosť. Pozitívna virtualizácia je *ustaľujúco inakosti* ako toho, čo sa zakaždým odlišuje, ako toho, na čo si nikdy nemožno navyknuť, ako toho, v čom je vždy niečo nové, nejaká nová vlastnosť, jedinečná črta, nové svetlo, niečo, čo sa predtým nedalo rozoznať.

V pozitívnej virtualizácii *nastáva inakosť* ako čosi, čo sa nedá zachovať, zapamätať, čo nemožno skúmať ani pomenovať, čiže ako niečo *immemorabile* a *ineffabile*. Keď je tu inakosť uvoľnená k bytiu a uvedomovaniu, niet tu myšlienky, ktorá by sa k nej mohla priblížiť, *niet tu času*, v ktorom by sa dalo zaregistrovať jej nastanie alebo v ktorom by sa dala predvídať.⁸⁸ Inakosť uvoľňovaná k bytiu pozitívnu virtualizáciou je nepredvídateľná: v opačnom prípade, čiže v prípade predvídateľnosti „inakosti“ by v skutočnosti nešlo o inakosť, ale o predvídaný stav druhého v niektorom z jeho modov, napr. ako cieľ,

⁸⁶ Pozri strana 10.

⁸⁷ Týmito odlišnosťami môžu byť muž a žena, rôzne kultúry, sociálne skupiny, sociálne vrstvy atď.

⁸⁸ *Najlepší sú tí dobrí, ktorí o tom ani nevedia.*

ktorý chceme dosiahnuť, správanie druhého podľa našich potrieb atď. A to naposledy uvedené je už vždy niečo *staré*, pretože sme o tom vopred vedeli.

S pozitívnou virtualizáciou pozoruhodne analogizuje *tantra* ako nielen nástroj pre rozšírenie obyčajného poľa vedomia a dosiahnutie supravedomia⁸⁹, ale aj ako nástroj na dosiahnutie koreňa bytia a doposiaľ neznámych schopností a možností človeka⁹⁰.

Rozvrh virtualizačných aktov má povahu *ordo amoris*. *Ordo amoris* je konkrétnym apriori pozitívnej virtualizácie, pretože v ňom nie je obsiahnuté iba *naše* mravné okolie a *naš* mravný osud, ale aj mravné okolie a mravný osud našich *blížnych*. Výhľad na tento virtualizačný aspekt Schelerovho *ordo amoris* podľa mojej mienky otvára Jan Patočka, keď upozorňuje na to, že „*ordo amoris* nie je u všetkých ľudí to isté!“ (PATOČKA, J.: *Péče o duši I* (1996), 176)⁹¹.

Pozitívnou virtualizáciou sa utvára *autoterapeutické spoločenstvo*⁹², čiže spoločenstvo bez očakávania pomoci zvonku, v ktorom si účastníci konkordancie dobrovoľne a spontánne čiže bez vonkajšieho programovania alebo organizovania pomáhajú v eventualitych krízových situáciách vyvolaných z akýchkoľvek príčin a odstraňujú ich negatívne dopady či už na psychiku alebo somatiku participujúcich. Pozitívna virtualizácia však nečaká na situáciu nemožnosti dočkať sa pomoci zvonka, ako by tomu bolo v prípade nechcenej separácie spoločenstva v dôsledku katastrofy. Pozitívna virtualizácia pôsobí nezávisle od toho, či je spoločenstvo účastníkov konkordancie izolované alebo nie alebo či je izolované dobrovoľne alebo nedobrovoľne, pretože pozitívna virtualizácia je podstatou konkordancie a jej pôsobenie nastáva súčasne, zarovno s konkordanciou. Z tohto vyplýva, že pomáhať sa netreba *usilovať*, pretože pomoc prichádza automaticky s konkordanciou, úsilím pomoc iba odďaľujeme. Láska je *výkonom* pomoci a pomoc je *výkonom* lásky (aj keby sme osobne „pocit lásky“ nemali). Dianie konkordancie konštituuje a inštituuje schopnosť pomáhať v celej šírke foriem pomoci, odstraňuje triešť špecializácie pomoci, do ktorého vyústil vývin základných foriem pomáhania v európskej civilizácii. Odstraňuje túto triešť *hic et nunc*. Treba si uvedomiť, že ak konkordancia začína, nezačína v nejakom abstraktnom priestore mimo doterajších (roztrieštených) foriem pomoci človeka človeku, ale uprostred tejto triešti, jej *synkritizáciou*, čiže jej pretváraním na *to holon*, na čosi nielen ucelené a úplné, ale aj dôležité. V spoločenstve účastníkov konkordancie význam slova *obetiuplné* - ak by sa toto slovo vôbec použilo - nemá ani v najmenšom príchutí nepríjemnosti, ale naopak, príchutí čohosi vyvolávajúceho radosť a dobropranie, ktoré zasa samozrejme *môže*, no *nemusi* byť prežívané ako „príjemné“: môže byť prežívané aj ako namáhavé, nebez-

⁸⁹ čo by bolo iba analógiou inscendencie, o ktorej bola reč v kapitolách 3 a 4 (pozri str. 28 a 31)

⁹⁰ Porov. L1389;99 an.

⁹¹ Podľa Patočku totiž „rozmanité ethos rodín, národov, kmeňov, kultúrnych okruhov súvisí s tým, že *ordo amoris* spoločnosť a jednotlivcov je rôzny. Nielenže máva pôvodná láska, odhaľujúca hodnoty, rôzny dohľad, rozmanitú šírku svojho pohľadu, ale aj preto, lebo môže existovať podstatné pokazenie tohto pohľadu, 'neporiadok srdca', perverzia normálneho *ordo*, a ďalej pretože existujú hodnoty čisto osobné, pretože existuje naša najvlastnejšia osobná podstata, poslanie a určenie, ktoré je len a len moje, ktoré je v poslednej, ideálnej podstate vecí určené iba pre každého z nás a ktoré nemôže byť nikým iným ani objavené, ani realizované...“ (PATOČKA, J.: *Péče o duši I* (1996), 176).

⁹² Osobitnú pozornosť by si zaslúžila *synkritizácia* doterajších techník práce s terapeutickými komunitami s ohľadom na „návratnosť“ pacientov späť do liečebných zariadení. *Synkritizácia* týchto techník pretvára terapeutickú komunitu na autoterapeutickú komunitu a väzbu vyliečeného pacienta na liečebnú ustanovizeň mení zo závislosti alebo lipnutia na rozšírenie autoterapeutickosti za hranice liečebného ústavu. Nahrádzovanie jednej závislosti druhou *synkritizácia* mení na nahrádzovanie závislosti nezávislosťou. Naznačené je podotázkou celého komplexu otázok spojených so *synkritizáciou medicíny*, v ktorej ide nielen o nereduktívne usúvzťažňovanie európskej, indickej, čínskej atď. medicíny, ale aj o nereduktívne usúvzťažňovanie špecializovaných terapeutických postupov v rámci medicíny tej ktorej kultúrnej tradície, a to tak v diachronických, ako aj synchronických súvislostiach. *Synkritická medicína (medicina syncritica)* nie je ani „odstránením“, ani „prekonaním“ doterajšej medicíny, ale výsledok *synkritizácie* čiže cieľavedomého nereduktívneho usúvzťažňovania všetkého, čo bolo doteraz dosiahnuté a čo sa ešte stále tradičným spôsobom v medicíne dosahuje, pri pomáhaní tomu, kto sa tradične označuje ako *pacient* alebo *klient*, no v skutočnosti je to už jeden z účastníkov terapeutického procesu rovnako ako lekár alebo ktorýkoľvek pracovník zdravotníckeho zariadenia.

pečné, život ohrozujúce, čo zaiste – aspoň pokiaľ berieme do úvahy normálneho človeka – sa za príjemné len ťažko môže považovať.

Pozitívna virtualizácia sa tak ukazuje ako vertikálne vykročenie z dilem typu príjemné/nepříjemné do priestoru irelevantnosti príjemného/nepříjemného, ktorým nie je nič iné ako priestor alebo univerzum zmyslu. Tam, kde je zmysel, nám nezáleží na tom, či naše počiny sú pre nás „príjemné“ alebo „nepříjemné“, tam, kde je zmysel niet nijakého úsilia v ňom ani zotrvať, ani z neho uniknúť, tam, kde je zmysel (plnosť zmyslu, zmyslupnosť), je homogenizované bezčasie (bez túžob i nádejí). Akékoľvek úsilie sa rodí na hraniciach sféry zmyslu, kde sa opäť rodí čas (presnejšie jeho prežívanie) a vedomie nedosiahnutého či nedosiahnuteľného, rozpor a konflikt čiže koniec koncov utrpenie, trápnosť, otrava. Na hraniciach zmyslu vedomie „kavernizuje“, „rôsolvatie“ a nadobúda sklon rozpadnúť sa na izolované pásma významových dianií, ktoré vzájomne čoraz menej súvisia. Život mimo zmyslu je klonovaním a replikovaním času, v ktorom sa zmysel vysúva do (nedosiahnuteľnej) budúcnosti alebo minulosti. Ideológia je v podstate vyhlásenie (absolútnej) nedosiahnuteľnosti za (prechodnú) nedosiahnutosť. Ideológia je opakom pozitívnej virtualizácie; je to dehomogenizácia zmyslu, ktorá sa prežíva ako to, čo sa zvykne označovať spojením „pocit nezmyslnosti“.

Na záver deviatej kapitoly podáme náčrt individuálnej zakotvenosti pozitívnej virtualizácie a jej predchodných kategoriálnych zdrojov.

Najprv v stručnej podobe exponujeme rozdiel medzi ťažkosťou, problémom a formuláciou problému pomocou otázok. Ďalej načrtujeme stav terapeutickú funkcie filozofie a napokon ukažeme miesto (povahu, podmienky a účinky) kategoriologickej zložky sebareflexie terapeuta a eventuálneho autoterapeuta – stručne (auto)terapeuta. Naša úvaha tu bude v podstate krúžiť okolo terapeutického potenciálu kategórií a kategoriálnych konfigurácií ako rezervoárov sýtených všetkými aktivitami istého (napríklad európskeho) kultúrneho spoločenstva. Dotkneme sa tu taktiež otázky dotiahnutia pozitívnej virtualizácie do každodennej úrovne individua, čiže do kotidianistiky ako disciplíny každodenného umenia žiť (ars vivendi cotidiana) a virtualistiky ako umenia rozmnožovať možnosti druhých (blížnych, milovaných). Pokúsime sa tu načrtnúť filozofickú zložku pozitívnej virtualizácie. Urobíme to poukazom na to, ako môže filozofia prispieť k formulovaniu duševných problémov človeka.

Problém je na jednej strane forma uvedomenia si ťažkosti a v tomto zmysle je už určitým špecifickým – povedal by som, že dokonca kľúčovým – kultúrnym výtvorom. Bez premeny na problém by nejaká ťažkosť, utrpenie, boli iba slepé, iba slepo by ich bolo nevyhnutné znášať.

Problém je na druhej strane významovou náplňou otázky alebo otázok, ktoré ho formulujú. Takto pred našou pozornosťou vystupuje postupnosť: ťažkosť – problém – otázka (alebo otázky). V našom prípade ide konkrétne o postupnosť: ťažkosť ako udalosť v duševnom živote človeka – uvedomenie si tejto ťažkosti vo forme problému a napokon formulácia tohto problému v jednej alebo viacerých otázkach.

Prechod od nevedomovanej duševnej ťažkosti k problému ako forme jej uvedomenia si je už vykročením na ceste odstránenia ťažkosti, pretože problém je transformovaná ťažkosť. Problém je ťažkosť transformovaná do akejsi duchovnejšej podoby, ťažkosť v probléme alebo problémom žiari (vo vedomí). Problém už nie je iba ťažkosť, ale aj aké také uvedomovanie si eventuálnych možností jej odstránenia.

Vyjadrením problému v otázkach nastáva separovanie možností odstránenia ťažkosti. Na jednej strane sa vyčlenia reálne možnosti odstránenia ťažkosti, na druhej strane nereálne možnosti odstránenia ťažkosti.

Pohľad na tieto skupiny možností sa obyčajne odlišuje podľa toho, či ide o pacienta/klienta alebo o psychoterapeuta. Pacientovi sa množina reálnych možností odstránenia ťažkosti javí ako prázdna (preto je pacientom alebo klientom), zatiaľ čo terapeutovi sa môže (no nemusí) javiť ako neprázdna. Od čoho závisí videnie ciest ako vybránuť z ťažkosti? Táto posledná otázka vlastne mieri na predmet disciplín zaoberajúcich sa odstraňovaním duševných ťažkosti človeka.

Ako sa v naznačenej situácii uplatňuje filozofia? Aký tu môže byť jej príspevok? Filozofia má od svojich začiatkov terapeutickú funkciu; v Európe povedzme od Sokrata, ale v podstate by sme mohli pripomínať už starogréckeho mudrca s jeho gnothi seauton čiže poznaj sám seba. Je zaujímavé, že Tálesovi (ako jednému zo siedmich gréckych mudrcov) sa táto formulácia pripisuje v podobe: Ťažko je poznať seba samého. Okrem toho ležala európskej filozofii od začiatku na srdci starosť o dušu (psyché), ako to

tematizuje aj prvý zväzok spisov českého fenomenologického filozofa Jana Patočku *Péče o duši*⁹³. Podobne vo východných filozofiách sa terapeutická resp. psychoterapeutická funkcia uplatňuje kontinuálne od samých začiatkov, a to tak v čínskej filozofii (najmä v okruhu úvah o životnej energii čchi) a v indickej filozofii (najmä v tematizácii životnej energie prána)⁹⁴. Treba konštatovať, že tento terapeutický alebo psychoterapeutický aspekt v súčasnej filozofii nie je zreteľný, čoho dôvodom je popri disciplinárnej špecializácii aj odtrhnutosť filozofie od problémov každodenného života človeka. O soteriológii čiže ceste individua k oslobodeniu sa od utrpenia ani nehovoriac. Vyhynulo, alebo takmer vyhynulo to, čo by sme mohli nazvať kotidianistika ako disciplína, ktorej predmetom je ars vivendi cotidiana. Možno dnes ešte postretnúť takých majstrov kotidianistiky, akým bol Krišnamurti? Filozofia našich čias totiž pristupuje k čomukoľvek s neobyčajne zúženou optikou, s optikou umožňujúcou zahliadnuť iba najabstraktnejšie momenty na totalite trápení človeka.

Vyššie uvedeným nechcem naznačiť, že filozofia dnes nehovorí o ťažkostiach a problémoch človeka, ale chcem povedať, že v tomto hovorení je pulz terapeutického účinkovania filozofie nitkovitý, sotva badateľný, či dokonca, že ho vôbec nemožno nahmatať. Súvisí to s tým, 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“, úspešne ideologicky funkčná atď. Filozof dnes fajčí ako akýkoľvek iný fajčiar, ženie sa za peniazmi, trpí bolesťami krížov, lordózou v dôsledku veľkého brucha a ochabnutých svalov a všetkými psychickým neduhmi, ktoré s tým súvisia, nedostatkom času atď. a pod., slovom venuje sa efemérnym každodenným starostiam. No nerobí to preto, že by sa mal horšie ako generácie filozofov pred ním, ale preto, že jeho potreby sa stali takými istými triviálnymi ako u hociktorej inej profesie. Ako možno od takéhoto filozofa očakávať terapeuticky úspešne fungujúcu aktivitu? Takýto filozof iba pomáha replikovať existujúci úpadok.

Vyzdvihujem tu tento osobnostný aspekt celkového fenoménu krízy (alebo škandálu) filozofie ako príklad rozpadu jednotného pradiava spoločenského účinkovania filozofie, ktorú chápem ako – v ideálnom prípade – činnosť odhaľovania, skúmania a rozširovania podmienok premeny spoločnosti na kultúrne spoločenstvo a jednotlivého človeka na jeho člena. Byť kultúrny pritom znamená predovšetkým pretvárať to, čo je zlé alebo ošklivé na dobré a krásne.

Kategoriálny aparát, ktorý filozofia rozvíja a ktorý predstavuje rezervoár poznania a skúseností získaných kultúrnym spoločenstvom tvoriacim prostredie odstraňovania duševných ťažkostí individuí, bude bez obnovenia spojenia filozofov so spiritualizačným dianím v nich in–korporovaným (v–teleným) nefunkčný, a to práve z dôvodov, ktoré pripomína Patočka (pozri. pozn. 93). Skúsenosť individuálneho človeka ako zložku každodenného spôsobu osvojovania sveta nemôže ignorovať žiaden filozof. Každodenná osobná skúsenosť je plnohodnotným a neredukovateľným zdrojom filozofických poznatkov práve tak ako poznat-

⁹³ Patočka, J.: *Péče o duši*. I. Sebrané spisy Jana Patočky. Svazek 1. Praha, Oikúmené 1996. Na túto prvú časť *Péče o duši* má nadviazať aj časť II. Patočka tu pri kontraponovaní „končiacej civilizácie atlantickej“ voči koncu starovekej civilizácie tematizuje „vnútornú barbarizáciu“ našej technickej civilizácie (str. 266). Z hľadiska našej tematiky sú tu však najzaujímavejšie tieto Patočkove sková: „Co musí zajímat filosofujícího, je *principiální stav* života, stav jeho jasnosti o sobě samém. Veškeré vnější historické děje musí pojmut jako bolesti nad nezvládnutím sebe sama, jako bolesti ustavičného rození, jímž je život lidstva. A pro tento principiální stav může být osamělá duševní mučírna Kierkegaardova a Nietzscheho důležitější než série parlamentních debat a společenských ‘činů’“ (str. 355).

⁹⁴ Dobrý úvod do tejto problematiky poskytuje Ma Li–tchang v práci *Umění pěstování čchi a ozdravení těla* (Hradec Králové, Svítání 1998). Ma–Li–tchang upozorňuje na to, že terapeutická funkcia je prítomná prakticky v celej širokej palete čínskej filozofie od začiatku až dodnes, a to tak v konfuciánskych, taoistických a budhistických školách, ako aj v školách expressis verbis liečebného čchi–kungu a v rámci bojového čchi–kungu. Pokiaľ ide o indickej filozofiu, máme z hľadiska tematiky tohto príspevku k dispozícii vynikajúci preklad klasického diela Mirceu Eliadeho *Jóga, nesmrtnosť a svoboda* (Praha, Argo 1999). Eliade tu exponuje jogu ako všeindický súbor duchovných techník, ako osobitný rozmer indickej ducha, vrátane – a samozrejme, na prvom mieste – indickej filozofie.

ky vedy a významové útvary generované náboženstvom a umením⁹⁵. Ono ešte na mnohých miestach našej filozofie pretrvávajúce viac alebo menej otvorené opovrhlivé ignorovanie prelínania sa filozofického, teologického a soteriologického v ázijskom filozofovaní, treba nahradiť ich nereduktívnym usúvzťažnením a zapojením do terapeutického a autoterapeutického procesu. Spojenia alebo dokonca stotožnenia soteriologického a terapeutického sa pritom netreba báť, pretože v oboch prípadoch ide o zbavovanie človeka utrpenia.

Kategórie, ktoré intervenujú v psychoterapeutickom procese ho z jeho „vnútra“, z jadra nasycujú nielen dobovou, ale aj z tradície pochádzajúcou myšlienkovou náplňou. Robia to tak, že ho v prvom rade orientujú na tú či onú stránku ťažkosti, ktorá sa má spiritualizovať v probléme. Otázka znie, aký zmysel má uvedomenie si kategoriálnej formy prítomnosti tradície v aktivitách nositeľa/nositeľov tejto spiritualizačnej aktivity. Kategórie sú nielen sedimentom duchovných aktivít predchodcov, ktorí pracovali s podobným trápením ako ja, ale aj predchodcov z príbuzných, či dokonca aj vzdialených oblastí terapeutického stvárňovania duševných trápení. V kategóriách je uložené veľké množstvo mnou doposiaľ nereflektovaného, i keď možno spontánne aplikovaného myšlienkového a metodického bohatstva. Náplň kategórií intervenujúcich v myslení a ďalších formách spiritualizácie utrpenia sa v priebehu tohto procesu reaktívuje, presnejšie povedané re–kreuje, (auto)terapeut touto re–kreáciou kategoriálnej kvintesencie duchovnej aktivity predchodcov participuje na tradícii nielen svojho odboru utrpenia, ale koniec koncov celého civilizačného okruhu, v ktorom sa jeho utrpenie vyvinulo. Avšak v okamihu, keď si v rámci svojej sebareflexie, presnejšie povedané jej kategoriologickej zložky, začneme uvedomovať, že stojíme na tomto bezmedzne významovej náplne kategórií, začína sa alebo môže sa začínať prebúdzat' citlivosť na svoje miesto v totalite kultúry a kultúrneho spoločenstva, ktorého sme členom. Začínáme si uvedomovať, že nie sme len príslušníkmi nejakého konkrétneho spoločenstva, ale že toto spoločenstvo je podspoločenstvom kultúrneho spoločenstva (cultural community). Našu citlivosť na svoje miesto v kultúrnom spoločenstve, ktorej pestovanie je úlohou filozofie, možno v našom kontexte špecifikovať veľmi dôležitým pojmom, a síce pojmom zodpovednosti. Fenomén zodpovednosti nie je len bazálnym konštituentom psychoterapeuta, ale aj jeho liečiaceho sa partnera. Zodpovednosť je kľúčovým spolukonštituentom ich terapeutickej zdatnosti, a to tak z heuristického hľadiska, ako aj z hľadiska toho kontextu, ktorý nám pri použití slova zodpovednosť zide na um ako prvý, a to z hľadiska morálneho života komunity. Slovom, kategoriologická zložka sebareflexie (auto)terapeuta nemá len gnozologické, heuristické a metodologické implikácie, ale aj kulturologické a etické aspekty, tieto aspekty sú neoddeliteľné.

Celú záležitosť sa pokúsme ilustrovať na naznačenom fenoméne bezmedznosti významovej náplne kategoriálnej výbavy (auto)terapeuta. Každý prvok tejto kategoriálnej výbavy (auto)terapeuta (v ďalšom budeme hovoriť o kategoriálnej konfigurácii intervenujúcej v aktivitách (auto)terapeuta) sa vyznačuje tým, že neustále unikajú pozornosti niektoré konštituenty významovej náplne tvoriace kategórie. Túto skutočnosť označujem ako unikajúcu kategoriálnu konfiguráciu intervenujúcej v myslení i praxi (auto)terapie. Na túto unikajúcnosť povahu kategórií tak čo do ich obsahu ako aj čo do ich počtu, ktorý je otvorený, (auto)terapeuti môžu odpovedať známu morálnou, no podľa mojej mienky aj kognitívnu vlastnosťou či schopnosťou – a síce pokorou. Pokora je aktívne, dynamické udržiavanie sa otvoreným zoči voči unikajúcnostnej (nevyčerpatel'nostnej) povahe kategórií ako sedimentov predchádzajúcej kultúrotvornej aktivity vo všetkých jej formách (mýte, filozofii, vede, umení, náboženstve, každodennom živote, rečových aktivitách atď.). Pokorou vo vyššie uvedenom zmysle sa nám tu celá tradícia ponúka nie ako predmet uctievania, ktoré je tou „najlepšou“ cestou ku skôrnatenu a uzavretiu sa, ale ako to, čo je (the actual). Takto reaktivované, presnejšie povedané – reaktivizujúce sa kategórie sú nami alebo s nami simultánne a my sme nimi⁹⁶. Pokorou ako dynamickou otvorenosťou voči nevyčerpatel'nému potenciálu kategórií sa ontologicky meníme. Otvoriť sa tu znamená ontologicky sa zmeniť. A táto ontologická zmena môže zahrňovať aj to, čo sa označuje slovom vyliečiť sa, zmeniť sa z chorého na zdravého, slovom, dosiahnuť (auto)terapeutický efekt.

⁹⁵ Cf. J. Piaček: *Autentické a neautentické ako tematický invariant existencializmu*. Filozofia, Roč. 53, 1998, č. 7, str. 435.

⁹⁶ Kategórie sú význačné významové útvary tvoriace kategoriálnu bázu nášho bytia, života, pokiaľ si pripomenieme ontologickú prítomnosť významových útvarov v našom bytí, živote (cf. poznámka 17). V tomto zmysle možno potom hovoriť o kategóriách aj ako o schémach praxe, praktickej činnosti, vrátane materiálnopretvárajúcej aktivity ľudí.

Unikajúcnosť povaha kategoriálnej konfigurácie (auto)terapie sa týka minimálne týchto troch aspektov – po prvé každej jednotlivéj kategórie, po druhé ich vzájomného vzťahu a po tretie hraníc konfigurácie kategórií ako takej.

Každá jednotlivá kategória ako taká, ich väzby i celok ich konfigurácie je nevyčerateľný, čo vyplýva z ich spôsobu existencie: existujú totiž tak a len potiaľ, ako a pokiaľ sa re–kreujú tým ktorým konkrétnym (auto)terapeutom. Re–kreácia kategórií v konkrétnej myšlienkovvej a praktickej aktivite (auto)terapeuta je pôvodným, predchodným, s ostatnými spôsobmi plne rovnoprávnym spôsobom existencie týchto kategórií. Život kategórií je podprocesom života (auto)terapeuta. (Auto)terapia nielen aplikuje prvky svojej kategoriálnej konfigurácie, ale ich aj obohacuje, pridáva k ich významovej náplni nové významové plášte. Nie nadarmo sa tak často zdôrazňuje pionierstvo skúsenosti a kreatívitva trpiacich a postihnutých⁹⁷.

Reaktivizáciou kategoriálnej konfigurácie (auto)terapeut už prestáva byť jednoducho iba (auto)terapeutom a stáva sa najprv akýmsi latentným, a neskôr možno i patentným (otvoreným) filozofom, a to nielen svojho utrpenia, ale aj jeho teórie (psychotherapeutických disciplín). No nielen to, stáva sa aj metodológom, a v ďalších etapách prehlbovania reflexie aj kulturológom, axiológom, praxeológom, komparatistom atď. Nevyčerateľnosť stránka kategoriálnej konfigurácie, ktorá vystupuje na povrch s kryštalizáciou (seba)reflexie (auto)terapie provokuje dokonca prenikanie do hlbkových dimenzií významového univerza psychotherapeutických disciplín. Proces spiritualizácie vtedy expanduje za hranice môjho súkromia, prestáva byť privátnou záležitosťou. Napríklad krása, pôvab alebo dobrotivosť matky nie jej privátnou záležitosťou, ale zasahuje v nesmierne širokom diapazóne jej dieťa a čoraz širšie okolie.

Vo vyššie uvedených odsekoch som chcel poukázať na funkciu filozofie v procese spiritualizácie utrpenia a v procese reštrukturalizácie jeho výsledku vo forme duševných problémov človeka. Vybral som pritom kľúčovú zložku sebareflexie (auto)therapeutického procesu, ktorá sa týkala kategórií ako nevyčerateľných koncentrátov therapeutickej potencie.

No celá vec sa dá formulovať aj za hranicami terapeutiky, a síce ako systematické rozširovanie podmienok možnosti pretvárania spoločnosti na kultúrne spoločenstvo a človeka na jeho člena, čo fakticky znamená rozširovanie možností druhých (blížnych, milovaných). Umenie rozširovať kreatívne možnosti druhých čiže realizovať pozitívnu virtualizáciu označujeme ako virtualistiku, ktorej systematickým pestovaním je synkriticizmus, o ktorom pojednáva posledná kapitola našej práce.

Samozrejme, že virtualistika nevyklučuje fenomenológiu pozitívnej virtualizácie ako sebareflexívny sprievod rozmnožovania bytostných možností partnerov konkordancie a pokojne ju môžeme realizovať, avšak s podmienkou, že si neustále budeme vedomí rozdielu uvedomovania si rozmnožujúcich sa potencialít ostatných partnerov konkordancie a faktickým nastávaním týchto potencialít. Jedným z najčastejšie sa vyskytujúcich indikátorov tohto rozdielu, ktorý je vodidlom (Leitfaden) fenomenologickej zložky virtualistiky, je pocit nepríjemnosti alebo prinajmenšom pociť zarazenosti, prekvapenia, údivu tvárou v tvár nami nepredvídanému vykročeniu partnerov po cestách otvárajúcich sa možnosti. Ontologická ponematickosť fenomenologickej zložky virtualistiky sa tu prejaví našou výdržou tvárou v tvár nepredvídanému kroku partnera, zadržaním chuti reglemantovať jeho činy a kanalizovať ich do zabehaného koryta doterajšieho života. Virtualistika je nepochybne jednou z najnáročnejších foriem artis vivendi (umenia žiť), čo pochopiteľne priťahuje pozornosť fenomenologickú i teoretickú.

Dopriatie alebo žičenie inakosti partnera na poli virtualistiky môže nadobúdať formu hravosti, potešenia z toho, že partner/partneri nás prekvapili niečím úplne novým. Môže ísť dokonca až o pôžitok z nepredvídaného kroku alebo ťahu partnera. Jedným z najkultivovanejších efektov je tu estetický pôžitok z hry. Takzvané víťazstvo, o ktoré ide v dnešnom športe, vyvoláva interferencie koniec koncov likvidujúce akýkoľvek pôžitok z hry a degradujúce ju na drinu. Finančné ohodnotenie tejto driny na jej fakticite nič nemení.

Vidíme však, že na novotu väčšinou nereagujeme dobroprajnosťou ani ontogeneticky, ani fylogeneticky. Ontogeneticky reagujeme podráždením, pocitmi ohrozenia, nepríjmeného prekvapenia a pod., fylogeneticky represiou a pri výrazných vykročeniach partnerov novým smerom (napríklad pri založení náboženstva, vedeckom objave, nevídanom umeleckom čine), priamou likvidáciou blízneho podľa možností čo

⁹⁷ Cf. napr. B. Blažek – J. Olmrová: Krása a bolest. Úloha tvorivosti, umění a hry v životě trpících a postižených. Praha, Panorama 1985.

najkrutejším spôsobom (upálením, ukrižovaním a pod.). Na veci nič nemení dodatočné "napravenie" nášho zlyhania na ceste virtualistiky vyhlásením postihnutého partnera za svätého, za zakladateľa, národného hrdinu a pod. S ireverzibilitou na ceste virtualistiky sa dá urobiť jediná vec: uvedomiť si nezmyselnosť nežičlivosti alebo – čo je to isté – uvedomiť si, že nežičlivosť je otvorom anihilácie partnerových možností. "Zázrak" uskutočnenia niektorých možností partnerom dodatočne interpretujeme ako zásah nadprirodzenosti, ide však o to, aby sme túto chybu dodatočnej interpretácie prestali opakovať, aby sme žičením inakosti prešli našej doslova (ontologicky) zbytočnej krutosti a zlobe. Pozitívna virtualizácia hic et nunc je ponematically najefektívnejším ustaním našej zloby.

10. MAXIMOM KONKORDANCIE JE SYNKRITICIZMUS (10TS)

Stav dnešnej (západnej) civilizácie je prabiedny: *ženu sme zabili a muž umrel*⁹⁸. Živé zostali iba ich fragmenty, *membra disiecta*, a síce v podobe muža, ktorému chýba ženský princíp, ženy, ktorej chýba mužský princíp, ďalej v podobe drogovu závislých jedincov (presnejšie ich torza⁹⁹) i bežných šoférov, televíznych divákov, turistov, podnikateľov, politikov atď. Pokiaľ sa aj narodí plnokrvné dieťa, plné životaschopnosti a energie, nezvyčajne rýchlo, efektívne a najmä ireverzibilne ho premeníme na takéto živočišne torzo. Keď človeka preženieme našim školstvom a prepasírujeme našim masmediálnym strojom, dostávame konformnú, v „najlepšom“ prípade túžiacu, bažiacu bytosť, ktorá – ako vyzýva reklamný slogan – „má počúvať svoj inštinkt“.

Je vyššie načrtnutý temný obraz dnešnej civilizácie výmyslom autora týchto riadkov alebo je to skutočnosť? Synkriticizmus vychádza z rozlíšenia skutočnosti a jej obrazu, pričom skutočnosť je omnoho temnejšia než jej obraz: súčasná civilizácia je totiž mŕtva a v *tomto stave* navyše veľmi číperne fungujúca, pričom za každú sekundu jej postmortálneho pohybu nedotknuté zvyšky ľudí a prírody platia svojou devastáciou. „Temnota“ stredoveku sa na pozadí polnoci (Heidegger) západnej civilizácie tak javí ako svetlá škvŕna. Má zmysel niečo tu ešte *podnikať*? Zmyslom, významovým útvarom, zmysluplným dianím tu zostáva odmietanie akéhokoľvek úniku, akejkolvek snahy odvracať od načrtnutého stavu pohľad - každodenný, umelecký, špeciálnovedný, teologický či filozofický. Takto možno azda ešte konštituovať spásne bezmedzerie v podobe zmysluplného socioaktu.

Synkriticizmus v tejto súvislosti možno charakterizovať ako sériu socioaktov tvoriacich život v konkordancii, čiže láskyplné *bezmedzerie* človeka a seba samého, človeka a sveta, človeka a druhého človeka, človeka a spoločnosti, človeka a prírody, kultúry a inej kultúry. Synkriticizmus je bytie v tomto bezmedzerí vyplnenom bezčasím. Je to *bytie doma* bez akejkolvek túžby niekam vykročiť, pretože táto túžba automaticky vytvára medzeru nezmyselnosti alebo - čo je vlastne to isté - únik zo spoločenstva zmyslu, zo spoločenstva živých v bezčasí.

Čo je to bezčasie? Bezčasie je nepolapenosť v sieti času, bezmedzerie medzi tým, čo je, a tým, čo by mohlo byť alebo čo bude; stav bytia, v ktorom niet času (ako priestoru medzi tým, čo je, a tým čo by mohlo byť alebo čo bude). Veľmi dobre to označuje anglický výraz *hned* = *in no time*. Bezčasie je to čo je vtedy, keď je to *hned* alebo *zarovno*. Bezčasie je to, čo je. Bezčasie je neprítomnosť intervalu medzi pozorovateľom a pozorovaným (Krishnamurti).

Bezčasie je stav bez trvania, stav bez skúsenosti, bytie v stave prežívania, pohyb zakúšania (prežívania) pri neexistencii medzery medzi pozorovateľom a pozorovaným, keď niet času, niet priestorovej medzery, intervalu pre myslenie. Myslenie je celkom neprítomné, ale je tu bytie. O bezčasí sa nedá myslieť ani meditovať, nie je to nič uchopiteľné. Skúmateľ tu ustáva v skúmaní, a len potom nastane bytie. V pokoji jeho pohybu je to bezčasové. „Oslobodiť sa od minulosti znamená žiť v bezčasovej (bezčasovej) prítomnosti, v ktorej je iba pohyb slobody, nezasiahutej minulosťou, t. j. tým, čo je známe“ (L1497;150, 158, 151 L1412;221).

Človek je bytosť, ktorá k bezčasiu je odsúdená prichádzať z času. Ukazuje to napríklad Blanchot vo svojej úvahe o fascinácii z absencie času v knihe *Literárny priestor* (Praha 1999, str. 24 an.), keď upozorňuje, že absencia času nie je nejaký čisto negatívny modus, ale je to čas (teda podľa Blanchota *zasa len čas*), "v ktorom nič nezačína, v ktorom nie je možná nijaká iniciatíva, kde je už pred afirmáciou prítomný návrat tejto afirmácie. Skôr než čisto negatívny modus – pokračuje Blanchot – je to naopak čas bez negá-

⁹⁸ Pozri k tomuto pozoruhodné pasáže z knihy André Van Lysebetha *Tantra kult ženského princípu aneb jiný pohled na život a sex* (L1389;181-184), kde sa na strane 182 expressis verbis citujú slová o tom, že sme ženu usmrtili. Prenikavý obraz umierajúceho muža v podmienkach dnešnej civilizácie *zasa* podáva práca Wilfrieda Wiecka *Muži se nechávají milovat* (L1031). Jedným z najkatejších pomníkov smrti muža je viagra.

⁹⁹ Drogovo závislý jedinec zostáva až do smrti torzom človeka, dokonca aj vtedy, keď je abstinujúci.

cie, bez rozhodnutí, kedy tu je práve tak nikde, v ktorom sa každá vec s'ahuje do svojho obrazu a v ktorom sa 'Ja', ktorým sme, rozpoznáva hrúžiac sa do neutrality akéhosi beztvarého 'On'." Z ďalšieho výkladu Blanchota, podľa mojej mienky, vysvitá, že absenciou času má napriek tomu, že ho považuje za akýsi "čas", v skutočnosti na zreteli fenomén nášho bezčasia vrátane toho, čo označujeme ako *pri-tomnosť*. Blanchot pod titulom absencia času podáva akúsi negatívnu filozofiu bezčasia, v ktorej ukazuje, čo všetko tomuto fenoménu napriek tomu, že preň ponecháva označenie "čas", chýba, pričom paradoxne ukazuje jeho náplň alebo bohatosť: "Čas absencie času je časom bez prítomného, bez prítomnosti. Kedysi mal vážnosť, konajúcu silu prítomného okamihu; o tejto konajúcej sile ešte svedčí spomienka ... Avšak čo je bez prítomného, nepripúšťa ani prítomnú spomienku." A po tomto nasleduje pasáž výborne charakterizujúca priestor bezčasia a dynamizmus jeho obsahu: "Spomienka hovorí o udalosti: kedysi sa to stalo, ale už sa to nikdy nestane. Lenže *nezahojiteľný charakter toho, čo je bez prítomnosti, čo tu nie je dokonca ani ako minulé, hovorí: nikdy sa to nestalo, nikdy to nebolo prvý raz, a predsa to znovu začína, znovu a znovu, donekonečna. Je to bez konca i bez začiatku; bez budúcnosti* (kurzíva od J. P.)". Dôvod, prečo tak rozsiahle citujem tieto pasáže z Blanchota, spočíva v tom, že Blanchot neváha svoj opis náplne bezčasia (negatívno)ontologicky rozvíjať: "Čas absencie času nie je dialektický. Zjavuje sa v ňom fakt, že sa nič nezjavuje, bytie, ktoré je v základe absencie bytia, ktoré je, keď nie je nič, a ktoré už nie je, keď niečo je: ako keby tam súcna existovali len stratou bytia, keď sa im bytia nedostáva." Ďalší duktus už vyznieva *expressis verbis* synkriticisticky: ...

Túžbu vykročiť nahradzuje synkritik alebo synkritický človek (*homo syncriticus*) *vykročením*, týmto elementárnym, ďalej nerozložiteľným krokom zmyslu - atómom zmyslu. Kontinuita týchto krokov zmyslu je *osobnosť synkritického človeka*.

Ďalej, osobnosť synkritického človeka je kontinuita nereduktívneho usúvzťazňovania sa dvoch procesov alebo danií – *procesu uvedomovania si individuality seba samého a procesu individuality seba samého*, pričom ono uvedomovanie si zahrnuje vedomie inakosti a unikajúca svojej vlastnej individuality, obrazne povedané svojej priepastnosti alebo bezodnosti (*Ungrund*). Práve závratnosť pociťovaných pri vedomí svojej vlastnej priepastnosti má prekryvať spontánne trvanie človeka na štruktúrach svojho Ja, bránenie sa jeho sebatranscendencii. Samozrejme, že ani synkritik či synkritický človek tu nie je výnimkou, vyznačuje sa iba vyrovnanosťou tvárou tvár skutočnosti, že podstupuje námahu diania svojej osobnosti, námahu proti'ahu proti spontánnej tendencii k petrifikácii štruktúr Ja a tomu, ako zacláňajú transhorizontovej realite na dne človeka. Hladina mysle synkritického človeka sa nevlní v dôsledku námahy vynakladanej na svoje osobitné bytie. Pre synkritického človeka nie je zaujímavá neuniknuteľnosť tejto námahy, ale to, čo z nej spraví; preto siaha okrem teórie aj k praxi, presnejšie povedané - preto teóriu a prax zjednocuje zhruba povedané v *indickej meditácii, gréckej teórii*¹⁰⁰, t. j. v zmysle *bios theoretikos*, v *kresťanskej mystike*, v *hre*, v derridovskom *prepletaní sa čistých dráh zmyslu* atď. ako faktických cestách udržiavania sa v synkritickosti a zvydatňovania bytia človeka: „Indická meditácia, grécka teória a kresťanská mystika otvorili (erschlossen) *hraničné oblasti skúsenosti* (kurzívou podčiarkol J. P.)“ (L704;26-27). A hra? Zo schopnosti (pudu) hravosti vyrastá nielen krása (Schiller), ale aj otvorenosť k uvoľňovaniu sa doteraz možno aj neznámych kultúrotvorných schopností („pudov“) človeka (pozri o virtualistike v predchádzajúcej kapitole). Otvorenosť synkritického človeka a synkritického spoločenstva je ich bytostnou charakteristikou spočívajúcou v pohotovosti prijať aj doposiaľ neznáme kultúrotvorné schopnosti alebo „pudy“.

Bezmedzerenie naplnené bezčasím je spôsob bytia synkritického človeka v synkritickej spoločnosti (*societas syncritica*), ktorá sa v predsynkritickej optike javí ako spoločenstvo živých a mŕtvych, zatiaľ čo v synkritickej optike ju vidno ako spoločenstvo živých v bezčasí.

Societas syncritica je proces parahierarchistického nereduktívneho usúvzťazňovania sa synkritických individuí a synkritických spoločenstiev. Túto spoločnosť *nemožno dosahovať* priamym úsilím ani hnutím, *možno ju jedine identifikovať*, a síce bezvýberovým uvedomením si svojej vlastnej eventuálnej alebo reziduálnej synkritickosti, tým, čo možno označiť výrazom *synkritická metanoia*.

¹⁰⁰ Aristoteles exponuje *teóriu* ako formu života (*bios theoretikos*) a najvyššiu formu praxe (!) (cf L704;14).

Synkriticizmu ako koncepcii teoretických a praktických predpokladov synkrízy a *synkritizácie* ide predovšetkým o vytvorenie podmienok alebo uschopnenie prijať skutočnosť inkompatibility významových útvarov generovaných v rôznych vývinových pásmach kultúry resp. života ľudského individua na svete a nereductívne ich usúvzťažniť. Toto prijatie má *predlogickú* či *para-logickú* úroveň a *logickú* úroveň.

Prijatie inkompatibility významových útvarov a dianie na paralogickej úrovni je *láska*.

Na logickej úrovni ide o hľadanie ciest prekonávania tejto inkompatibility, pričom synkriticizmus nadväzuje na novovekú, najmä nemeckú, tradíciu kriticizmu, a smeruje k odhaleniu historických typov tzv. *jadrových kategórií* významových útvarov, ktoré - obrazne povedané - z ich jadra alebo vnútra riadia celé ich dianie. V intenciách tejto myšlienky sa ponúka celý rad kategoriologických disciplín zviditeľňujúcich fungovanie kategórií významových útvarov generovaných vo vývinových pásmach alebo etapách kultúry. V zmysle kreovania a re-kreovania významových útvarov spolu s ich jadrovými kategóriami kultúra vlastne latentne „filozofuje“ ešte skôr, než dôjde k zviditeľneniu fungovania jadrových kategórií v profesionálnej (patentnej) filozofii. Synkriticistická idea kategoriologického projektovania je v značnej miere závislá od Husserlovho projektu budovania formálnych a materiálnych ontológií, ibaže v synkriticizme ide hlavne o jeho kulturologickú a kultúrotvornú extrapoláciu (vrátane onej (auto)terapeutickej, o ktorej sme hovorili v predchádzajúcej kapitole).

Kulturologická a kultúrotvorná extrapolácia kategoriologickej reflexie historicko-typologickej štruktúrovaného významového univerza vedie k *synkritike kultúry*, ktorá spočíva v odhaľovaní konkordancie archetypálnych a kategoriálnych konfigurácií jednotlivých vývinových pásiem kultúry - vedy (*synkritika vedy*), umenia (*synkritika umenia*), náboženstiev (*synkritika náboženstiev*), filozofie (*synkritika filozofie*), každodenného života (*synkritika každodenného života*). Konkordancia vývinových pásiem kultúry je súbežné potešenie z inakosti ostatného a jej prianie, tak napríklad potešenie umenia z inakosti povedzme vedy; potešenie vedy z inakosti náboženstva¹⁰¹, potešenie náboženstva z inakosti vedy¹⁰² alebo potešenie náboženstva z inakosti filozofie a vice versa atď. Synkriticizmus je odhaľovanie, výskum a rozširovanie podmienok tejto konkordancie medzi všetkými možnými významovými pásmami alebo - povedané goodmanovsky - svetmi kultúry. Veľmi dôležitou úlohou synkritiky kultúry je aj samotné nereductívne usúvzťažnenie *pojmu kultúry a kultúry*. Koniec koncov ide o to, aby sa aj vývinové pásmo diania pojmu kultúry stalo podprocesom vývinového pásma kultúry, čiže aby sa samo dianie pojmu kultúry zapojilo do kultúrotvorného procesu chápaného v tejto knihe ako pretváranie zla na dobro a ošklivého na krásno.

Synkriticizmus vychádza z predpokladu, že vytvoriť synkritické a kultúrotvorne účinné významové entity si vyžaduje na logickej úrovni historicko-typologickú kompatibilitu jadrových kategórií významových útvarov, napríklad vedeckých pojmov, umeleckých obrazov, náboženských predstáv atď.¹⁰³

Osobitný dôraz treba položiť na problematiku *kultúrotvornej účinnosti*, ktorá je predmetom osobitnej synkritickej disciplíny - *ponematiky kultúrnosti*.

Ponematika¹⁰⁴ kultúrnosti je jednak *veda* o dovádzaní, doťahovaní činnosti človeka a jeho života vôbec do podoby kultúrneho, jednak praktikovanie tejto sebakultivácie činnosti alebo života človeka.

¹⁰¹ Na potešení vedy z inakosti náboženstva by sa nemusela zakladať iba teológia, ale i religionistika; no závažnosť *fenoménu potešenia vedy z inakosti náboženstva* sa ukazuje hlavne v súvislosti so skupinou špeciálnovedných disciplín prírodovednej povahy a so skupinou exaktných disciplín budovaných prostriedkami matematiky. K tejto problematike pozri známu rozsiahlu monografiu Arthura Peacocka *Theology for a Scientific Age* (najmä prvú podkapitolu úvodu *Science and Religion*, L1624;1-7).

¹⁰² Fenomén *potešenia náboženstva z inakosti vedy* je prinajmenšom taký vzrušujúci ako je fenomén potešenia vedy z inakosti náboženstva. Je možné potešenie náboženstva z inakosti vedy? Aké sú podmienky takéhoto potešenia? Nestrať náboženstvo svoju špecifiku, keď sa ontologicky obohatí o takýto typ potešenia? V každom prípade platí, že možnosť kultúry a synkritickej spoločnosti je daná možnosťou existencie fenoménu potešenia náboženstva z inakosti vedy (samozrejme aj potešení vo všetkých ostatných kombináciách).

¹⁰³ Požiadavka historicko-typologickej kompatibility sa v rámci jednotlivých úsekov synkritiky kultúry ďalej špecifikuje: tak napríklad v rámci synkritiky vedy bude dominovať požiadavka logickej neprotirečivosti, zatiaľ čo v synkritike umenia pôjde o požiadavku slohovej kompatibility, v synkritike každodenného života o požiadavku kompatibility noriem správania atp.

Ponematika kultúrnosti je synkritická disciplína o *ars colendi* čiže o umení dosahovať kultúrnosť, ktorá je maximom bytia človeka prejavujúcom sa v premieňaní zla na dobro alebo ošklivého na krásno. *Ars colendi* zahrnuje *ars amandi*¹⁰⁵, *ars moriendi*¹⁰⁶, *ars loquendi*, *ars tacendi*¹⁰⁷, *ars vivendi*¹⁰⁸, *ars docendi*¹⁰⁹, *ars medendi*, *ars creandi* atď.

Ponematika kultúrnosti je zároveň praktikovaním vyššie uvedených čiastkových disciplín s cieľom systematicky rozširovať bytostné sily človeka čiže virtualizovať ho. V tomto zmysle je synkriticizmus disciplínou, ktorú sme na konci predchádzajúcej kapitoly označili ako *virtualistika*. Nepestovanie niektorých z nich na súčasných univerzitách, no najmä ich redukcia len na teoretickú časť čiže ich *nepraktikovanie* prispelo k zániku zapadoeurópskej civilizácie, o ktorom hovorí začiatok 10. kapitoly. Synkriticizmus predpokladá ich zavedenie do univerzitného i stredoškolského štúdia a ich kontinuálne pestovanie nielen v teoretickej, ale aj praktickej podobe v synkritickej spoločnosti. Touto problematikou sa zaoberá o. i. *synkritická pedagogika* (*paedagogia syncritica*) a jej disciplíny.

Predpokladá to ďalej teoretickú i praktickú (jedným slovom ponematickú) *synkritizáciu* takých disciplín ako psychológia (*psychologia syncritica*), rétorika (*rhetorica syncritica*), pedagogika (*paedagogia syncritica*¹¹⁰), medicína (*medicina syncritica*) atď. Ponematickou synkritizáciou vedných disciplín dochádza k opätovnému začleneniu vied do kultúry a k revivifikácii kultúry. Tento projekt pripomína Komenského pansofické snahy, pričom dnes sa opiera o široko koncipovanú komputerezáciu už nielen školstva, ale aj computer aided philosophical meditation and imagination (CAPHMI)¹¹¹, počítačová podpora umeleckej tvorby (napríklad vo výtvarnom umení, v hudbe (o. i. pri komponovaní)) atď.

Samozrejme, že skúmať a praktikovať možno aj samotnú synkritizáciu, a síce v disciplíne, ktorú označujeme ako *synkritistika*.

Ku kultúrnosti ani jednotlivec ani spoločnosť nedospievajú automaticky, ale k dosiahnutiu kultúrnej úrovne činnosti je nevyhnutne potrebné vynakladanie námahy. Ponematika kultúrnosti vyšetruje podmienky možnosti existencie kultúrnosti v živote jednotlivého človeka (*kultúrotvorná kompetencia*) i v živote spoločnosti (*kultúrotvorný potenciál*). Ponematika kultúrnosti pritom ukazuje, že existencia človeka a spoločnosti je iba nevyhnutnou, no nie dostatočnou podmienkou existencie kultúrnosti; podobne to platí aj o námahe, ktorá je taktiež len nevyhnutnou podmienkou kultúrnosti. Zlo a ošklivé sa z hľadiska ponemati-

¹⁰⁴ Z gréckeho slova *ponéma* = dielo; to, čo je vypracované. Termín *ponematika* resp. *ponematológia* zaviedol Jaroslav Hlavsa v L19;19.

¹⁰⁵ Synkritický výklad o *ars amandi* podáva štúdia L1651.

¹⁰⁶ Úvahy o *umení umierať* patria do disciplíny o *umení žiť*, pretože umierame od okamihu nášho narodenia. Jednotná synkritická disciplína o umení žiť a umierať sa opiera o fundamentálnu Herakleitovu ideu, že cesta hore je cesta dolu: „Cesta hore a dole je jedna a tá istá“ (22 B 60 (z Hippolyta) Pozri: L24;97). No ešte hlbšie je Herakleitovo zistenie o rozpore, v ktorom sú ľudia s logom: „S logom, s ktorým najčastejšie prichádzajú do styku, sú v rozpore“ (22 B 72 (podľa Marca Aurelia) (tamže)).

¹⁰⁷ Zabudnutie na *umenie byť ticho* je jednou z hlavných príčin zániku našej civilizácie: hluk, ktorý ľudia vyžarujú do svojho prostredia a do svojho vnútra nadobudol prakticky kontinuálnu povahu, ako o tom svedčia napríklad slúchadlá na ušiach mladých ľudí už nielen v autobusoch a na uliciach, ale dokonca aj v prírode. Poznám dokonca dospelého muža, ktorý sa na prvý pohľad zdá normálny, ktorý počas cvičenia jogy odmietal zložiť z uší slúchadlá len preto, že v rozhlase „išli správy“. Rev automobilov, hluk tovární, ryk elektrospotrebičov stoviek druhov prehlušil možnosť ľudí počúvať nielen hlas prírody v podobe vtáčieho spevu alebo šumenia stromov a tráv, ale aj tlkot vlastného srdca. V akejsi smutnožartovnej definícii by sme mohli *raj* charakterizovať ako priestor bez technicky generovaných zvukov. Hluk, ktorý sme nechali na seba doľahnúť, však posledných živých západnej civilizácie deštruuje nielen akusticky a psychicky, ale aj mechanicky.

¹⁰⁸ Pozri poznámku 106.

¹⁰⁹ Pozri poznámku 110.

¹¹⁰ Náznaky rozpracovania *synkritickej pedagogiky* obsahuje štúdia L1593.

¹¹¹ počítačovo podporovanú filozofickú meditáciu a imagináciu, o ktorú sa u nás usiluje o. i. rozvoj hypertextovej encyklopédie FILIT, budovanej v rámci projektu PANSOFIA na Filozofickej fakulte UK v Bratislave (pozri: L1326, L1650, L1653, L1654, L1655).

ky kultúrnosti javia ako transformandum alebo materiál či surovina na pretváranie do podoby dobra a krásna. "Likvidovať" zlo alebo ošklivé nemá zmysel, pretože jednak to nie je v silách človeka, a jednak by sa tým stratil energetický potenciál zla a ošklivého. V silách smrteľníka je však *pretvárať* (transformovať) tento energetický potenciál zla a ošklivého na aktuálne dobro a krásno.

Súbor techník výskumu a navodzovania historicko-typologickej kompatibility významových entít je súčasťou *synkritickej metódy* alebo *synkritiky*, ktorej náplň tvorí nereduktívne usúvzťažňovanie entít opierajúce sa však o ich analýzu, transformáciu, syntézu, modelovanie atď., avšak s cieľom ponechať ich napokon v prepojenosti a originalite. Operácie analýzy, transformácie, syntézy atď. sa pri výkone synkritickej aktivity týkajú v prvom rade jadrových kategórií obsiahnutých vo významových útvaroch rekreovateľných na báze stôp, ktoré zanechala civilizácia v istom časovom úseku vývinu spoločnosti alebo individua. Synkritika je zároveň *preintelektický*¹¹² predpoklad budovania znalostných báz expertných systémov a hypertextových encyklopédií. Bezprostredným výsledkom synkritiky významových entít je historicko-typologické a kultúrno-zonálne oindexovanie výrazov, ktorými sa vyjadrujú významové útvary vstupujúce do procesov synkrízy. Komputerizácia uvedených entít vyplýva z nevyhnutnosti čeliť tzv. neoencyklopedickému paradoxu¹¹³, ktorý spočíva v tom, že konečné individuum musí zvládnuť úplné diachronicko-synchronické zapojenie totality kultúrneho diania do riešenia čoraz väčšieho množstva problémov konca dvadsiateho storočia a začiatku dvadsiateho storočia.

Metóda vyššie spomenutého *oindexovania výrazov* vyjadrujúcich synkritizované významové útvary vychádza z možnosti, ktorú Nelson Goodman opisuje slovami: „V niektorých prípadoch môžu byť zdanlivo rozporné pravdy zmierené odstránením dvojznačnosti toho či onoho druhu. Niekedy sa napríklad vety zdajú byť nezlučiteľné iba preto, že sú neúplné, eliptické a keď sa rozšíria explicitným zahrnutím pôvodne implicitných obmedzení, ukáže sa, že očividne hovoria o *rôznych* veciach alebo o *rôznych* častiach veci (výraz *rôznych* v oboch výskytoch podč. J. P.). O výroku, tvrdiacom, že všetci vojaci sú ozbrojení lukmi a šípmi, a výroku, tvrdiacom, že žiadny vojak túto výzbroj nemá, platí, že sú obidva pravdivé - o vojakoch rôznych historických období. Výroky, že Parthenon je neporušený a že je v troskách, sú obidva pravdivé - platia o rôznej časovej fáze stavby. Tvrdenie, že jablko je zelené, a tvrdenie, že je červené, sú obidva pravdivé - pre odlišné priestorové časti jablka“ (L1534;123). Oindexované výrazy, ktoré používame o. i. aj pri tvorbe niektorých hypertextových encyklopédií (napríklad encyklopédie FILIT¹¹⁴), sú výrazy, ktorých súčasťou je údaj o autorovi, disciplíne, dobe, škole a pod., ktorými alebo v ktorých bol ten ktorý vyjadrovaný významový útvar vygenerovaný.

Zmyslom synkriticizmu - o. i. v nadväznosti na Husserlovo hľadanie východísk z krízy európskeho ľudstva, ktoré medzičasom dospelo k svojmu zániku a existuje už iba zdanlivo - je revivifikácia kultúry v podobe identifikácie synkritickej spoločnosti, jej rozpoznanie na pozadí trosiek doterajšej spoločnosti, čo predpokladá neprerušovaný kritický (seba)odstup či nadhľad, čiže súbežné kritické dištancovanie sa od seba samého a kritické dištancovanie sa od druhých. Dianím tohto (seba)odstupu či nadhľadu sa spolu-konštituuje synkritickosť pohľadu na čokoľvek, no a pokiaľ ide o pohľad človeka na seba samého, dianím jeho odstupovania od seba samého sa synkriticky mení, čiže synkritizuje on sám - stáva sa synkritickým človekom.

Synkritická spoločnosť je spoločnosť existujúca v neprerušovanom svetle sebareflexie, ktorá jej členom umožňuje znášať tiaž vedomia rozdielu medzi predstavami o svete a svetom samým. Synkritická spoločnosť, ktorú môžeme identifikovať ako vynárajúce sa útvary na hladine, ktorá sa zatvorila nad európskou civilizáciou, pozostáva z ľudí, ktorí nevedia, či ich obraz tejto spoločnosti je iný alebo rovnaký ako bytie tejto spoločnosti samej. Synkritická spoločnosť sa vyznačuje schopnosťou vydržať napätie rozdielu medzi predstavami o sebe a svojím národným a štátnym bytím. Rešpektuje sa tu skutočnosť, že jej z nej samej bude vždy niečo unikať. Fenomén tohto unikajúcného synkriticizmu tematizuje pod titulom *transhorizontovej reality*.

¹¹² rozumej: vytvárajúci predpoklady a podmienky pre aplikáciu poznatkov a techník *intelektiky* čiže *umelej inteligencie*. Pozri: L1656, L1657.

¹¹³ L1220;52

¹¹⁴ Pozri: L1657, L1656, L1658..

Vyššie naznačená schopnosť alebo mohutnosť (seba)odstupu a vedomia unikajúca je transcendentálnou podmienkou možnosti synkritickeho človeka a synkritickej spoločnosti.

Skutočnosť, že nás samých v nás vždy niečo prekračuje, že „nám to transcenduje“ bez toho, či si to prajeme alebo nie, podmieňuje dobrodružnosť nášho dejinného pohybu (*Abenteuerlichkeit der Geschichte*) a núti nás, pokiaľ chceme žiť, k odvahe. Sen o stotožnení našich predstáv so skutočnosťou je dosnený alebo by mal byť dosnený čo najskôr. Z hľadiska synkriticizmu tu ide o prekonanie prinajmenšom dvoch fatálnych chýb.

Prvou z týchto osudových chýb je *hypostazovanie obrazu sveta*. Hypostazovanie je tu stotožňovanie toho, čo si o svete myslíme, toho, ako si ho predstavujeme alebo ako ho vnímame, s tým, aký je. Pripodobnime svet k ľavej ruke a náš obraz sveta k pravej ruke. Hypostazovanie spočíva v zámene týchto rúk, čo môže mať tragické následky. Tomuto nebezpečenstvu podľahlo u nás mnoho vedúcich politikov, ktorí neriadili alebo nevedli spoločnosť podľa skutočnosti, ale podľa svojho vytúženého (rozumej: v procese túženia vytvoreného) obrazu skutočnosti. Ale ani vedecky vytvorený obraz sveta nemožno beztriestne stotožniť so svetom. Ba môžeme povedať, že k vedeckosti obrazu sveta patrí práve to, že sú v ňom zakotvené aj výsledky poznania jeho odlišnosti od sveta. V zakotvenosti pochopenia tejto *ontologickej diferenciácie* medzi obrazom sveta a svetom v obraze sveta spočíva synkritickej povaha alebo synkriticnosť obrazu sveta generovaného vedou. Vedu, ktorá generuje takéto synkritickej významové útvary a koniec koncov synkritickej obraz sveta označujeme ako synkritizovanú vedu alebo synkritickej vedu (*scientia syncritica*)¹¹⁵.

Druhý osudový omyl, resp. nebezpečenstvo, ktoré z neho vyplýva, sa zdá byť ešte rafinovanejším než onen prvý. Spočíva v tom, že tu stotožňujeme *obraz* istého obsahu nášho vedomia (čiže jeden špecifický významový útvar) s týmto *obsahom* nášho vedomia (čiže s druhým, od prvého odlišným významovým útvarom). Tomuto nebezpečenstvu podliehame napríklad vtedy, keď nerozlišujeme medzi pojmom pojmu revolúcie a pojmom revolúcie. Prvý pojem (významový útvar) je výsledkom poznávania istého obsahu nášho vedomia, v danom prípade pojmu revolúcie, zatiaľ čo v druhom prípade ide o obraz povedzme historickotypologickej premeny spoločenskej reality, napr. nástupu synkritickej spoločnosti v krajinách strednej Európy.

Vývin revolúcie nemusí byť totožný s vývinom pojmu revolúcie a vývin pojmu revolúcie nemusí byť totožný s vývinom reflexie pojmu revolúcie. Rozpor medzi týmito vývinovými pásmami historického diania sa môže prejaviť sklamaním očakávaní spájaných s vývinom spoločnosti (*societas syncritica* sa väčšine konzumne orientovaných ľudí nemusí javiť ani ako atraktívna, či dokonca ani ako možná).

K rozlíšeniu vývinového pásma skutočnosti, jej obrazu vo vedomí a reflexie tohto obrazu môžeme dospieť radikalizáciou našich úvah prostredníctvom otvoreného radu otázok typu: kto vytvára pojem revolúcie a kto pojem pojmu revolúcie, ako vzniká pojem revolúcie a ako vzniká revolúcia sama. Môžeme napríklad priamo postaviť otázku racionality samej revolúcie, racionality nášho myslenia o nej a racionality našej reflexie tohto myslenia. Ide vo všetkých prípadoch o tú istú racionalitu (povedzme o ten istý historický typ racionality) alebo tu máme do činenia so stretom odlišných či vylučujúcich sa racionalít? Eventuálne rozpory medzi týmito racionalitami plodia paletu následkov počnúc negatívnymi až po pozitívne. K negatívnym patrí napríklad schizoidizácia vedomia a správania sa ľudí, k pozitívnym patrí polyfonizácia života a prežívania dnešného diania.

Základným nedostatkom prebiehajúcich diskusií je to, že nám chýbajú *synkritickevedecké pojmy*, čiže pojmy, ktoré v sebe obsahujú predovšetkým také významové konštituenty, ktoré sú výsledkom poznania odlišnosti pojmu od toho, čoho pojmom daný pojem je. Prítomnosti synkriticke tvorných významových útvarov v pojmoch alebo rozpoznaní ich prítomnosti v existujúcich pojmoch bránia záujmy diskutujúcich, ich egoidná štruktúra petrifikujúca kultúrosociálnu a historickotypologickú zasadenosť (re)kreátorov pojmov a znejasňujúca jas (lumen) ich vedomia.

Náročnosť bytia vedeckých pojmov vyplýva aj z ich vlastnej vnútornej povahy. Každý pojem je nekončnou množinou súdov s ich relatívne nepremenlivým rojom, ktorý je výsledkom poznania podstaty. Toto dianie pojmu je neobyčajne chúlостivé, no na druhej strane, pokiaľ toto dianie trvá, potiaľ individu a spoločnosti umožňuje najvyšší možný stupeň orientácie a maximum bytia. Stále tu však máme na zreteli

¹¹⁵ Pozri str. 18.

synkritickovedecké pojmy intendujúce totalitu ich diachronickosynchronickej zasadenosti v bazálnom usúvzťahujúce sa človeka a sveta a imanentného a transcendentného.

11. PERICHRONIZOFIA AKO NÁUKA O BEZČASÍ A PRAKTIKOVANIE BEZODKLADNOSTI

Foriem odkladania zmeny je nepreberné množstvo. Neuskutočniť zmenu možno napríklad prijatím opatrení, aby sa zmena uskutočnila, chcením uskutočniť zmenu, plánovaním zmeny, bojom za zmenu, organizáciou zmeny, vytváraním nástrojov na zmenu, vytváraním inštitúcií, ktorá majú zabezpečovať zmenu, príprava zmeny, úvahy o potrebnosti zmeny atď. a pod. Toto nepreberné množstvo neuskutočnenia zmeny možno rozčleniť do dvoch veľkých skupín – do skupiny explicitných (otvorených) odkladaní zmeny a do skupiny implicitných (skrytých) odkladaní zmeny. Zatiaľ najrafinovanejšou a v dejinách najtvrdšie pretrvávajúcou formou odkladania zmeny je prelínanie sa explicitných a implicitných foriem odkladania zmeny, ktoré tvorí doterajšie fungovanie spoločnosti. Na obhajovanie usporiadania spoločnosti založeného na odkladaní zmeny sa špecializuje propaganda a právo ako najčastejšie oficiálne a sankcionované spôsoby odkladania zmeny. Spoločným menovateľom všetkých foriem odkladania zmeny je vmedzerovanie času do realizácie zmeny.

Predchádzajúcich desať častí tejto knihy sa venovalo podmienkam a zmyslu zmeny, pričom sa sporadicky myslela aj bezodkladnosť zmeny. V tejto záverečnej jedenástej časti sa podáva pokus myslieť bezodkladnosť zmeny explicitne. Výrazom tejto explicitnosti je perichronozofia čiže náuka o bezčasí a praktikovanie bezodkladnosti.

Bezčasie (perichrónia) je neustále nášmu uvedomovaniu si unikajúcim všeusúvzťažňovaním toho, čo je, čo sa odohráva okolo nás a v nás samých. Bezčasie je 1. nevmedzerenosť času medzi čas a priestor, čas a hmotu, čas a svet, čas a vedomie, čas a bytie, čas a človeka atď. a 2. nevmedzerenosť času do štruktúry času samého, medzi prítomnosť a minulosť a prítomnosť a budúcnosť. Perichronozofia ako náuka o bezčasí je práve skúmanie tejto nevmedzerenosti času.

Praktikovanie bezodkladnosti je druhý aspekt perichronozofie. Perichronozofia je z tohto hľadiska doslova i v podstate múdrosť bezčasia, ktorá spočíva v jednoduchosti, priamosti, bezprostrednosti nezaraďujúcej čas ako odklad, prípadne vytláčajúca čas z činnosti, vytláčajúca čas vmedzerený medzi cestu a cieľ. Múdrosť bezčasia spočíva v neustálej pri-tom-nosti čiže v neustálej bezprostrednej (časovo nesprostredkovanej) blízkosti toho, čo by sa pri čase (pri jeho vmedzerení) javilo ako cieľ. Múdrosť bezčasia je splyvanie cesty a cieľa, ich nerozčlenenosť v dôsledku vytlačenia medzi ne vmedzereného času. Múdrosťou bezčasia je napríklad múdry život, život múdreho človeka, nerozdeľujúceho svoj život na život a umieranie, ale žijúceho svoj život umieraním a umierajúceho svojej smrti žitím. Ak by sme v slovenčine mali prechodný význam slovesa *umierať*, povedali by sme *umierajúceho svoju smrť žitím*. Zážitok smerovania k smrti naplnený obavami z nej, chystaním sa na ňu a pod. je výsledkom rozfázovanie života na fázu života a fázu umierania alebo jeho rozpolenia na život a smrť, ktoré je špecifickým druhom vmedzerenia času do štruktúry života. Hrôza zo smrti je výsledkom skratu medzi týmito časovým vmedzením utvorenými pólmi. Hrôza zo smrti zanikne ako elektrický oblúk zánikom polenia. Múdry život je pretváranie energie hrôzy zo smrti alebo života na každodenné, náboženské, filozofické, vedecké, umelecké, hrové a pod. významové útvary a procesy viac alebo menej nasýtené nedeštruktívnymi emóciami. Podstatou tohto pretvárania hrôzy na významové útvary alebo procesy sýtené nedeštruktívnymi emóciami je vytlačenie času vmedzerujúceho sa do života a jeho foriem (zbezčasúvanie života a jeho foriem).

Nevyhnutnou podmienkou tohto zbezčasúvania, na ktorom sa zakladá bezodkladnosť realizácie zmeny, je jeho nedelegovateľnosť na druhého. Bezodkladnosť zmeny nemožno uskutočniť zvonka. Nemožno poveriť vykonaním zmeny seba samého niekoho mimo seba, pretože tento prenos je opätovné vmedzerovanie času a odklad zmeny, čiže jej nerealizovanie. Zmenu seba samého môže uskutočniť iba sám ľudský jednotlivec. Preto najdôležitejšou úlohou perichronozofie je skúmať podmienky jeho zbezčasúvania. Ľudské indivíduá, ktoré sa nezbezčasujú, zakladajú možnosť totality – explicitnej, akou je napríklad fašizmus alebo stalinizmus, alebo implicitnej, akou je napríklad konzumerizmus.

Formy bezčasia, procesy bezčasenia (procesuálne aspekty foriem bezčasia) a vzťahy medzi nimi tvoria vedno perichróniu ako záležitosť perichronozofie tvoriacej základ synkriticizmu. To, čo označujeme termínom *perichrónia*, sa doposiaľ charakterizovalo zväčša ako bezčasie (*the timeless, das Zeitlose*) alebo

bezčasovosť (*timelessness, Zeitlosigkeit*), a to zväčša ako vedľajší efekt úvah o čase, božskom, bytí, večnosti, nekonečnosti, princípe (*arché*) atď. Napríklad bezodkladnosť perichronéna, o ktorej hovoríme na začiatku tejto (11.) časti knihy, sa tematizuje vo forme špecifického významového útvaru čiže vo forme bezodkladnej perichronozofémy vyjadrovanej spojeniami „okamžite a bez časového odkladu“, „priamo, bezodkladne a bez procesu vznikania“, „vynikajúc bez časového rozpätia“, „okamžite, t. j. bez procesu vzniku“ a pod. Pozoruhodné a z hľadiska perichronozofie veľmi dôležité je to, že opisovaná bezodkladnosť perichronozoféma je explicitná, pretože v gréčtine sa vyjadruje slovom *achronós* (Simplikios, *In Physica* 1141,30).

Proces utvárania sa perichronozofémy vyjadrovanej textom obsahujúcim výraz „achronós“ čiže proces utvárania sa achronozofémy významovo reprezentujúcej achronému a z tohto dôvodu považovanej za explicitnú je podprocesom „premeny chápania boha, ktorú prinieslo kresťanstvo ako monoteistické náboženstvo“ približne v druhom storočí nášho letopočtu. S transformáciou významového útvaru „boh“ z podoby starovekej u stoa gréckych filozofov do podoby kresťanskej, židovskej a moslimskej súvisí aj filozofická explikácia ďalšej perichronozofémy, ktorá sa týka predčasovej formy bezčasia, ktorú v perichronozofii fixujeme termínom *prochronéna*. V kontexte západnej (európskej) filozofie sa kategória *prochronéna* čiže *prochronozoféma* rodí ako výsledok reflexie „toho, čo je pred stvorením“. Na oblasť alebo „etapu“ „pred stvorením“ sa nedá použiť termín „čas“. Jaroslav Daneš situáciu zrodu toho, čo v perichronozofii označujeme termínom *prochronozoféma* a ktorého význam je reprezentantom *prochronéna* opisuje takto: „Před stvořením, zdá se, neexistovalo nic, žádná příroda. Proto je logickou odpovědí, že příroda (látka) nebo svět byl stvořen z ničeho. Na tento akt se pak evidentně nedají aplikovat pojmy a úvahy, jaké užíváme v případě přírody. Čili kategorie pohybu a času jsou použitelné k popisu něčeho existujícího, a nikoli počátku. Otázka počátku a stvoření je tedy hranicí, která oddělila svět řeckých myslitelů od světa křesťanů, židů a muslimů, což je dobře vidět nejen na Filoponově kritice Aristotela, ale také na sporu velmi zbožného novoplatonika Simplicia s Filoponem ([DANEŠ2006], 144 – 145).“

O perichronii ako predmete perichronozofie možno hovoriť len potiaľ, pokiaľ pri perichronozofii máme na zreteli náuku o bezčasí, čiže perichronológiu, fundamentálnu vrstvu ontológie synkriticizmu ako filozofického učenia. Pokiaľ však perichronozofiu chápeme ako spôsob zbečasúvajúceho sa pobytu ľudského individua na svete, jej „predmet“ označujeme ako záležitosť. Robíme tak vedome nadväzujúc na Heideggera. Zmena perichronie z predmetu perichronozofie na jej záležitosť je vlastný obsah premieňania sa synkriticizmu z filozofie na praktikovanie múdrosti. Synkriticizmus sa tak mení na sigetiku čiže praktikovanie mlčania, avšak nielen vo forme *ars tacendi* ale aj a najmä vo forme *ars agendi*. Táto kniha s touto jedenástou kapitolou je zdržiavaním alebo odkladaním zmeny predmetu na záležitosť. Táto kniha je naťahovaním času, ktoré sa však môže synkriticky dopĺňať kontrahovaním času. K trvalému zániku času však knihou dôjsť nemožno.

ZÁVER

Čitatelia, ktorých zrak padá na tento riadok, zaujali alebo môžu zaujať k synkriticizmu zhruba povedané jeden z troch postojov – 1. odmietnu ho, 2. zostane im ľahostajný alebo 3. prijmu ho.

Prvé dva prípady sú úplne v intenciách synkriticizmu, a preto nielenže neznepokojujú, ale je z nich naopak potešenie alebo – ak toto niekto považuje za provokáciu – možno ho partnerom (bez ironie) dopriať, dožičiť.

Istý nepokoj a ostražitosť vyvolávajú tí z vás, milí čitatelia či poslucháči, ktorých synkriticizmus zaujal a hodláte sa k nemu pridať. Synkriticizmus nebol vytvorený na to, aby sa k nemu niekto pridával. *Synkriticizmus vznikol na to, aby bol odmietaný* s cieľom intenzifikovať identifikáciu pozície alebo cesty, ktorú zaujíma či po ktorej postupuje kritik synkriticizmu.

Ak by prívrženec synkriticizmu vo svojom prívrženectve k nemu predsa len nechcel poľaviť, v tom prípade by som mu jednako len odporučal skôr cestu synkriticistiky¹¹⁶, než cestu tradičného „rozvíjania systému“.

Desať krokov, ktoré sme opísali, nás priviedlo k fenoménu vertikalizácie vrstiev bezvýberového, nehierarchizovaného acentrického prežívania reality, ktoré sa nám javí ako *bezčasie*, a kde neočakávané emerguje - vnútrosvetsky povedané - okamžite¹¹⁷ ako vítané a neobávané. Horizontálnosť a strach vnáša do nášho života hierarchickosť, centrizmus a myslenie (vrátane hodnotenia, rozlišovania, porovnávania, uprednostňovania atď.) a koniec koncov nepokoj, napätie a konflikt¹¹⁸. Na myslenie a jeho nevyhnutnosť môžeme reagovať rozlične, napríklad chcením/nechcením, odmietaním/prijímaním, uznávaním/neuznávaním atď., alebo *prostým registrovaním všetkého*, čo toto myslenie prináša a produkuje. „Riešenie“ problémov myslením, je v skutočnosti ich reprodukciou či dokonca rozmnožovaním. Myslením sa problémy generujú, replikujú a pretvárajú; po vyriešení jedného problému vznikajú okamžite nové, takže zo začarovaného kruhu riešenia problému niet východiska riešením problému, ale žitím problému akoby to bol posledný problém nášho života. Východiskom je úplné uvedomenie si problému s jeho neredukovanými a pritom usúvzťažnenými časťami, totálne splynutie s problémom čiže nevyhýbavé žitie problému pri jeho plnom vedomí. Obsahom tejto bdelej synkritickej duchaprítomnosti je pozitívna vertikalizácia pobytu človeka na svete rozširujúca zmysluplnosť ako prítomnenie sveta v našom živote¹¹⁹ o otvorenú množinu doteraz nerealizovaných alebo neexistujúcich možností. Iba bdelá synkritickej duchaprítomnosť môže udržiavať neprerušovanú kontinuitu zmyslu nášho života.

Po vymanení sa z uviaznutosti v Ja čiže po deegoizácii a po odstránení strachu ako štruktúrujúceho princípu spoločnosti sa pozitívna virtualizácia pobytu človeka na zemi ukazuje ako také zmnoženie jeho bytia, ktoré pripomína začiatok života na druhom brehu alebo možno ním už je, pričom naďalej žijeme svoj vnútrosvetský život: radikálne sa zmenila „iba“ *kvalita nášho života*. Pravdu povediac, nie je dôležitá ani tak dĺžka nášho života, ako skôr jeho kvalita. Toto zistenie je veľmi dôležité aj z hľadiska posudzovania prístupov medicíny a práva k eutanázii: podstatná nie je dĺžka života ľudského individua, ale kvalita života ľudského individua. Treba tu však upozorniť na veľmi dôležitú skutočnosť, a síce, že prítomnosť

¹¹⁶ O synkriticistike pozri str. 57.

¹¹⁷ no lepšie by bolo povedané: *mihom* (po sankritsky *kšanou*), *hned'* (*in no time*) alebo *zarovno*, cf. pozn. **Chyba! Záložka nie je definovaná.**

¹¹⁸ „Ukončiť konflikt je jedna z najzložitejších vecí. Vyžaduje to pozorovanie seba samého a citlivosť k uvedomovaniu si toho, čo prebieha mimo nás i v našom vnútri. Konflikt môže skončiť len vtedy, keď chápeme rozpor vnútri nás samých. Tento rozpor tu bude dovtedy, kým nedôjde k oslobodeniu sa od toho, čo poznáme, od všetkého čo bolo, od minulosti“ (L1412;221).

¹¹⁹ Bezčasovostnou charakteristikou tohto prítomnenia sveta v našom živote je *pri-tom-nost'* sveta v našom živote, dokonca ešte skôr, než sme si toho boli vedomí. Čas k životu človeka neprístupuje v čase, ale je *pri-ňom* ako atribút: čas už je *pri* živote.

utrpenia nemusí byť príznakom nekvalitnosti života, a to menovite vtedy, keď *utrpenie prechádza nami bez toho, aby sa nás dotýkalo*¹²⁰. Skutočne, nie je zaujímavé utrpenie, ale to čo z neho spravíme.

Synkriticizmus nereduktívne usúvzťazňuje v praxi alebo v teórii *diakrisis* ako štiepenie a odcudzovanie vo vnútri jednotlivých vývinových pásiem kultúry ako aj medzi nimi navzájom so *synkrisis* ako tvorbou ciest intrazonálneho a intrapersonálneho preväzovania sa a kultúrne interzonálneho prepájania sa vedy, filozofie, umenia, náboženstva a každodenného života. Klasickým príkladom *interzonálnej* interakcie je architektúra, dizajn, teológia a pod., klasickým príkladom *intrazonálnej* interakcie je interdisciplinárna spolupráca vo vede, realizácia divadelného predstavenia atď.

V predchádzajúcom sme videli, že zlo si nevyžaduje našu podporu, že pôsobí aj bez nás, pretože pôsobí automaticky, dokonca aj vtedy, keď si jednoducho zložíme ruky do lona. Ľudstvo je dnes v situácii, kedy mu k samovražde stačí dokonca už len nečinnosť tvárou v tvár ekologickým problémom a pod. Automatizmus pôsobenia zla možno ilustrovať príkladmi typu: nechať dieťa spustnúť morálne alebo fyzicky je ľahšie, než z neho vychovať kultúrnu bytosť, alebo vyhodiť do povetria most je ľahšie, než ho postaviť, podobne to platí aj o vojne, ktorú je ľahšie rozpútať, než ju ukončiť alebo jej zabrániť. Naopak, existencia dobra sa zdá menej automatickou, bytie dobra si vyžaduje angažovanosť. A práve v tomto svetle sa intolerancia, pokiaľ ide o pestrosť palety reakcií na manifestáciu transhorizontovej reality vo vedomí, javí ako nešťastná. Zdá sa, že o tejto nešťastnej intolerancii nerozhodujú racionálne argumenty¹²¹, ale zabudnosť a ignorancia *neegoistických* zložiek osobných, národných, straníckych či náboženských záujmov, ktoré si v predinštitucionalizovaných štádiách nevedomujeme v dôsledku pôvodne paraegoidnej či preegoidnej povahy archetypálneho bazálna dokonca aj západnej kultúry. Zaujímaním synkriticistického postoja sa však nevraciam spať, pretože to nie je možné, ale skúšame možnosti metaarchetypálneho postoja.

Zaujímaním metaarchetypálneho postoja neopúšťame svoje vlastné kultúrne východisko, svoju zasaďenosť do svojej kultúry, ale otvárame si možnosť pozorovať ho a skúmať. Metaarchetypálny postoj má s hermeneutickým postojom spoločné to, že sa svojich vlastných predsudkov nechceme zbaviť, ale ich pochopiť. Až pochopením svojich vlastných predsudkov dochádza k našej naozajstnej premene, ktorá začína inšcendenciou ako podstatou kultúry.

Zaujatie metaarchetypálneho postoja sa za završuje súbor podmienok možnosti filozofickej reflexie a plnenia jej úlohy. Úlohou filozofickej reflexie ako podprocesu synkriticizmu je odhaľovať zdroj neegoistických prvkov našich záujmov, ktorý tkvie v základnej morálnej zložke kultúrotvornej kompetencie - v dobroprajnosti. Etický aspekt reflexívnej zložky synkriticizmu spočíva v *namáhavosti* filozofickej reflexie, ktorá nevyplýva ani tak z jej teoretickej náročnosti, ako skôr z toho - ako ukázal Patočka¹²² - že sa jej vzpiera sám nositeľ reflexie s jeho nechotou obmedziť sa (EPECHEIN).

V súvislosti s námahou však synkriticizmus poukazuje na konfliktogénnosť akejkoľvek námahy a v nadväznosti na Krišnamurtiho ukazuje na možnosť zraniteľnosti a pokory ako synkritický faktor nášho života, ako podproces, ktorý je nevyhnutným participantom životného diania človeka, ako predpoklad sceľovania trhliny v nás a v našej činnosti (*diakrisis*). Zraniteľnosť a pokora videné z hľadiska kategórie procesuality nie sú vlastne ničím iným ako *synkrisis*, čo dnes znamená obnovovaním interzonálneho a intrazonálneho nereduktívneho usúvzťazňovania sa v procese identifikácie synkritickej spoločnosti. Avšak

¹²⁰ Dosiahnuť stav, kedy *utrpenie prechádza nami bez toho, aby sa nás dotýkalo*, si vyžaduje špecifickú kultúru (každodenného) života, ktorej pestovanie sa realizuje v rámci *kotidianistiky*. Kotidianistiku netreba relegovať do jogy, kung-fu a iných mimoeurópskych praktík. Kotidianistika ako pestovanie kultúry života ľudského individua má svoje autochtónne korene aj v Európe. Čo tu však vyvoláva zvedavosť, je otázka eventuality interkulturálnych invariantov v prístupoch ku skvalitňovaniu ľudského života - rozpoznávanie *kotidianistických univerzálií*.

¹²¹ Napríklad pretromnúť milovanú bytosť logickými argumentmi je iracionálny čin. Logika je prostriedok vnútrosvetskej replikácie toho, čo je: ak napríklad to, čo je, je zlé, tak v tomto prípade logikou replikujeme zlo.

¹²² „Domnievame sa ..., že reflexia, i sebaradikálnejšia, taká, ktorá uskutočňuje 'epoché' od všetkých predsudkov, je *protiľahom* voči samočinnej tendencii života nevidieť sa takým, akým je, odhliadať od seba, od svojej podstatnej neistoty sebou a svojimi možnosťami - pozeráť sa inam alebo utiekať sa k ilúziám a upokojovaniu, ktorými sa chránime pred pohľadom na seba samých, ktorý by nás odhalil a tým ochromoval krátkozrakú zabezpečenosť pred úskaliaми ľudskej existencie. Reflexia je *protiľahom* voči *interesovanosti* naivného života“ (L18;159).

pokora, ktorá prekonáva diakrízis, nemôže byť pokorou pred druhým človekom alebo jeho výtvarmi a výmyslami, nemôže to byť lipnutie na nich, závislosť od nich, ale iba pokora v dôsledku vedomia svojej obmedzenosti tvárou v tvár transhorizontovej reality, ktorá nás obklopuje a preniká nami ako tma dňom, uvoľňuje nás možnostiam, a pri všetkej našej zraniteľnosti nás robí slobodnými. Nezaniteľná bytosť je nevábne monštrum. Iba zraniteľný človek môže byť slobodnou ľudskou bytosťou a iba zraniteľný človek môže milovať a byť milovaný. Nestratíš nič, ani jeden zo svojich možných svetov, ak zostaneš žiť s tým, s čím si, v láske.

Keďže sme si už v priebehu prechodu od jednej etapy cesty synkriticizmu k druhej pri rozvíjaní jeho desiatich téz ako tak navykli na prácu s významovými koncentrátmi typu *viac*, pristúpme k zakľúčeniu celej práce:

Synkriticizmus je nácvikom na údobie bezčasia čiže zrušenie intervalu medzi vidiacim a videným, počúvajúcim a počutým atď., ktoré nastáva na *konci* synkriticizmu, po wittgensteinovskom *odložení* rebríka synkriticizmu a zotrúvaní v nevýslovne. Údobie bezčasia je zotrúvanie v nevýslovne, ktoré nastalo po ustávaní túžob. Nie je to však smrť, ani sen, pretože vnímanie vecí, husté tkanivo sveta (Merleau-Ponty) je tu naďalej, ba navyše nerušené akoukoľvek ilúziou asi tak, ako je tu bolesť, ibaže bez jej nepríjemnosti. Je však zaujímavé, že husté tkanivo sveta nenaruší dokonca ani výbuch trhavinu bolesti. Explózia bolesti je len mimoriadnym zahustením tkaniva sveta. Terapeutická funkcia synkriticizmu spočíva v tom, že nás – pokiaľ berieme do úvahy bolesť – uvádza do stavu tejto mimoriadnej zahustenosti tkaniva sveta ešte skôr, než nastane jej eventuálne nepríjemná forma alebo fáza, ktorú označujeme ako bolesť alebo utrpenie.

V údobí nevýslovného bezčasia sa vracia predegoidná a predcentrická mimoriadna zahustenosť textúry sveta, kde napriek všetkej nereduktívnosti usúvzťažňovaného (napríklad bolestného a nebolestného) niet možnosti prechádzať kamkoľvek a k čomkoľvek, pretože všetko je hneď alebo zároveň (naraz). Bolesť je tu nielen *ne-predstaviteľná*, ale aj *ne-možná*, pretože tu už je vo svojom maxime, vo svojom *ens perfectissimum*, už jej prosto nemôže byť viac. Ale to isté platí zároveň aj o bezbolestnom. Tento predegoidný stav singularity nie je smrťou, od ktorej sa odlišuje bezčasím trvaním. Smrťou by bol, keby netrval. Smrť je menej o trvanie. Teda údobie bezčasia je viac než smrť, a to práve o trvanie. Smrť sa netreba báť už len preto, že jej je menej o trvanie. Smrť je stav po trvaní, ktorý je totožný so stavom pred trvaním. Je to údobie bezčasia mimo trvania. Iba to čo trvá, napríklad bolesť, však pominie.

APENDIX: NA HRANICE VERBÁLNEHO ...

Sme unikajúcim čiže nevyčerpatelným čímkoľvek, čo z nás možno i čo z nás nemožno zachytiť zmyslami, rozumom, citmi alebo chcením. Právom sa teda pýtame, čím sa odlišujeme od unikajúcich bohov a iných entít. Ako je možné, že sme smrteľní, keď nemáme hraníc a sme nevyčerpatelní? V akom zmysle sme smrteľní? A sme vôbec smrteľní? Má zmysel pýtať sa, ČO Z NÁS je smrteľné, ak čokoľvek, čo z nás „vyberieme“, je nevyčerpatelné? Predstavme si, že sa ocitneme v epicentre atómového výbuchu: bude vtedy zničené všetko, čím sme? Keď nás zastrelia, zastrelia všetko, čím sme? Keď sme unavení, je unavené všetko, čím sme? Keď zomrieme, zomrie všetko, čím sme? Keď zomrieme, zomrieme vôbec? Keď zomrieme, neustanovíme sa navždy? Ako čo sa však ustanovíme navždy, keď zomrieme? Keď prestane fungovať ktorýkoľvek náš životne dôležitý orgán, prestane fungovať všetko, čím/kým sme? Od čoho teda závisí, či sme alebo či nie sme? Čím sme a čím nie sme? Dá sa odpovedať na tieto otázky slovami/vetami/verbálne? Aký by malo zmysel nájsť *verbálnu* odpoveď?

LITERATÚRA PODĽA PRÍRASTKOVÉHO ČÍSLA V ENCYKLOPÉDII *FILIT* RESP. V ENCYKLOPÉDII *FILOZOFIE, VIED, UMENÍ A NÁBOŽENSTIEV*

- L18 Patočka, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha, Čs. spisovatel 1970. 240 s.
- L19 Hlavsa, J.: *Psychologické základy teorie tvorby*. Praha, ACADEMIA 1985. 356 s.
- L24 *Predsokratici a Platón*. Antológia z diel filozofov I. zv. Bratislava, EPOCH 1970. 546 s.
- L136 Husserl, E.: *Karteziánské meditace*. Praha, Svoboda 1968. 216 s.
- L162 Marcelli, M. – Waldschütz, E. (Hrsg.): *Jenseits der Grenzen. Dokumentation einer Begegnung Bratislava – Wien*. Wien, Universitätsverlag 1992. 162 s.
- L176 Letz, J.: *Filozofia v celostnom porozumení*. Bratislava, ÚSKI 1991. 185 s.
- L306 Foucault, M.: *Slová a veci. Archeológia humanitných vied*. Bratislava, Pravda 1987. 520 s.
- L310 Néhru, Dž.: *Objevení Indie*. Praha, Státní nakladatelství politické literatury 1957. 590 s.
- L422 Fromm, E.: *Mít nebo být?* Praha, Naše vojsko 1992. 176 s.
- L561 *Mistr Eckhart a středověká mystika* (usporiadal J. Sokol). Praha, Zvon 1993. 372 s.
- L704 Sandvoss, E. R.: *Geschichte der Philosophie. Band 1: Indien, China, Griechenland, Rom*. München, Deutscher Taschenbuch Verlag 1989. 522 s.
- L776 Piaček, J.: Filozofické východiská teórie masovej komunikácie (7 metateoretických otázok). O-tázky žurnalistiky 3/1993;141-144.
- L881 Piaček, J.: *Marxizmus a kríza fenomenológie*. Bratislava, Pravda 1984. 216 s.
- L921 Aristoteles: *Etika Nikomachova*. Bratislava, Pravda 1979. 272 s.
- L953 Wittgenstein, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. Praha, OIKOUMENE 1993. 230 s.
- L970 Levinas, E.: *Etika a nekonečno*. Praha, OIKÚMENÉ 1994. 198 s.
- L987 Welsch, W.: *Naše postmoderní moderna*. Praha, Zvon 1994. 200 s.
- L990 Coreth, E.: Co je člověk? Základy filozofické antropologie. Praha, Zvon 1994. 216 s.
- L993 Barthes, R.: *Rozkoš z textu*. Bratislava, Slovenský spisovateľ 1994. 192 s.
- L1031 Wieck, W.: *Muži se nechávají milovat*. Praha, Motto 1994. 168 s.
- L1208 Krishnamurti: *Tázání po nemožném*. Praha, Tost-Pragma 1995. 150 s.
- L1217 Weber, R.: *Wissenschaftler und Weise*. Grafing, Aquamarin 1987. 384 s.
- L1219 Krishnamurti: *Selbstgespräche. Das letzte Tagebuch*. Grafing, Aquamarin (bezvročenia)
- L1220 Piaček, J.: *(Seba)reflexívny sprievod výskumu jazyka*. Jazykovedný časopis, 1, 1989, s. 51-56.
- L1222 Piaček, J.: Spoločnosť, zmena a morálka z pohľadu synkriticizmu. Etika, 2, 1991, s. 22-26.
- L1326 Piaček, J.: *Hyperdokument FILIT*. Knižnice a informácie, roč. 24, 1992, č. 7, s. 289-291.
- L1389 Lysebeth, A. Van: Tantra kult ženského princípu aneb jiný pohled na život a sex. Praha, Argo 1995. 496 s.
- L1412 Krishnamurti: *Vnitřní revoluce. Život a učení Jiddu Krishnamurtiho*. Antologii sestavil K. Krishnamurthy. Praha, DHARMAGAIA 1996. 246 s.
- L1457 Poláková, J.: Perspektiva naděje. Hledání transcendence v postmoderní době. Praha, Vyšehrad 1995. 128 s.

- L1471 Csikszentmihalyi, M.: O štěstí a smyslu života. Můžeme ovládat své prožitky a ovlivňovat jejich kvalitu? Praha, Nakladatelství Lidové noviny 1996. 400 s.
- L1480 Krishnamurti, J.: *Volnost, která neví*. Praha, Aquamarin 1997. 108 s.
- L1497 Krišnamurti: Komentáře o životě. Duchovní rozjímání o světě člověka. Olomouc, VOTOBIA 1997. 288 s.
- L1534 Goodman, N.: *Způsoby světatvorby*. Bratislava, Archa 1996. 152 s.
- L1592 Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Praha, OIKOYMENH 1996. 478 s.
- L1593 Piaček, J.: *Predmet a metódy pedagogického filozofovania*. Pedagogická revue, roč. XLVII, č. 9-10, 1995, s. 3-15.
- L1609 Levinas, E.: *Totalita a nekonečno. (Esej o exterioritě)*. Praha, OIKÚMENÉ 1997. 280 s.
- L1612 Wyller, E. A.: *Pozdní Platón. Tübingenské přednášky 1965*. Praha, Rezek 1996. 306 s.
- L1624 Peacocke, A.: *Theology for a Scientific Age. Being and Becoming - Natural, Divine and Human*. Minneapolis, Fortress Press 1993. 438 s.
- L1637 Jeho svatost tibetský dalajlama: Probuzení mysli a osvětlení srdce. Praha, Pragma 1997. 252 s.
- L1645 Patočka, J.: *Pěče o duši I. Sebrané spisy Jana Patočky, Svazek 1*. Praha, Oikúmené 1996. 506 s.
- L1646 Slavkovský, R. A.: *Religionistika a prirodzená teológia. (Príspevok pre konferenciu Religionistika a teológia, 16. 10. 1997, Bratislava)* 7 s.
- L1649 Piaček, J.: *Recepcia Husserlovej filozofie v seminári "Integrácia" na FF UK v Bratislave*. In: O Edmundu Husserlovi. Prostějov, Muzeum Prostějovska 1991, s. 131-137.
- L1650 Piaček, J.: *Hypertextová encyklopédia FILIT - nástroj transformácie filozofických poznatkov do školského vzdelávania a výchovy*. In: *Technológie vzdelávania tretieho tisícročia*. Nitra, VŠP 1995, s. 303-306.
- L1651 Piaček, J.: *Filozofia lásky z pohľadu synkriticizmu*. V tlači.
- L1652 Piaček, J.: *Toward syncretic and integrative character of the current philosophical reflection of science*. *Philosophica XXIX*. Bratislava, FF UK 1993, s. 7-20.
- L1653 Piaček, J.: *FILIT. Filozofická encyklopédia. Ver. 2.2*. Bratislava 1992-1996 (40 MB). Adresa v Internetu: <http://dent.ii.fmph.uniba.sk/~hrabovec/filit>
- L1654 Piaček, J.: *FILIT. Filozofická encyklopédia. Ver. 3.002 pre sólo počítač*. Bratislava 1992-1997 (60 MB).
- L1655 Piaček, J. - Krištofičová, E.: *Integrácia hypertextov do tradičného vzdelávania*. *Pedagogická revue* č. 7-8, roč. XLV, 1993, s. 411-420.
- L1656 Piaček, J.: *Historický typ racionality (HTR) ako predpoklad budovania znalostných systémov v oblasti filozofie*. In: Stachová, J. (ed.): *Filozofické, metodologické a spoločenské súvislosti umělé inteligence, III. díl*, Praha, UFS ČSAV 1989, s. 24-32.
- L1657 Piaček, J. - Betík, V.: *Budovanie znalostných báz vo filozofii*. In: *Problémy výstavby automatizovaných informačných systémov v spoločenských vedách a v oblasti ich aplikácie*. Košice, Dom techniky ZSVTS 1990, 99-103.
- L1658 Piaček, J.: *Využitie hypertextových encyklopédií vo vedeckej práci*. In: *INFOS '95. Zborník z j u b i l e j n é h o 25. informatického seminára konaného v dňoch 3.-6. apríla 1995 v Jasnej pod Chopkom*. Bratislava, Slovenská technická knižnica - Centrum VTI SR 1995, s. 128-132.
- L1666 Einstein, A.: *Jak vidm svět*. Praha, NLN 1993. 160 s.
- L1672 Frankl, V. E.: *Lékařská péče o duši. Základy logoterapie a existenciální analýzy*. Brno, Cesta 1995. 240 s.
- L1680 Krupa, V.: *Metafora na rozhraní vědeckých disciplín*. Bratislava, Tatran 1990. 184 s.

- L1703 Feuerbach, L.: *Zásady filosofie budoucnosti a jiné filosofické práce*. Praha, Nakladatelství ČSAV 1959. 155 s.
- L1705 Blackburn, S.: *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford - New York, Oxford University Press 1996. 418 s.
- L1706 Rescher, N.: *On the Logic of Chronological Propositions*. Mind Vol. LXXV. No. 297, January, 1966, s. 75-96
- L1752 Lotz, J. B.: *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský. Člověk – čas – bytí*. Praha, Oikúmené 1998. 238 s.
- L1753 Hadot, P.: *Plótinus čili prostota pohledu*. Praha, Oikúmené 1993. 98 s.
- L1757 Slavkovský, R. A. OP: *Kresťanstvo v inonáboženskom prostredí. (Príspevok pre konferenciu Náboženstvo a životné prostredie, 29.–30. 10. 1998, Bratislava)*. Bratislava 1998. 7s.
- L1759 Barthes, R.: *Kritika a pravda*. Praha, Nakladatelství Dauphin 1997. 268 s.
- L1761 Otto, R.: *Posvátno. Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Praha, Vyšehrad 1998. 160 s.
- L1765 Speck, J.: *M. Buber: Die Aporetik des Dialogischen*. In: Speck, J. (Hrsg.): *Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart IV*. Göttingen, Vandenkoeck & Ruprecht 1991, s. 48–105.
- L1766 Palouš, R.: *Totalismus a holismus*. Praha, Karolinum 1996. 150 s.
- L1780 Schnittke, A. – Makejevová, J./Cypin, G.: *Rozhovor: „...svet prízračných existencií, nekonečný a neohraničený...“ Alfred Schnittke in memoriam*. Slovenská hudba, roč. XXIV, č. 4, 1998, str. 550–564.
- L1783 Waldschütz, E.: *Denken und Erfahren des Grundes. Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts*. Wien–Freiburg–Basel, Herder 1989. 369 s.
- L1784 Eliade, M.: *Jóga. Nesmrtnost a svoboda*. Praha, Argo 1999. 330 s.
- L1794 Ouspensky, P. D.: *Psychologie možného vývoje človeka*. Praha, Nakladatelství Křížek 1998. 96 s.
- L1811 *Krišnamurtiho čítanka*. Sestavila M. Lutyensová. Olomouc, Votobia 1999. 200 s.
- L1884 Merleau-Ponty, M.: *Viditeľné a neviditeľné*. Praha, OIKOYMENH 1998. 270 s.
- L1885 Leppmann, W. (1987): *Rilke*. Bratislava, Tatran.
- L1886 Kraus, W.: *Kultura a moc. Proměna přání*. Olomouc, VOTOBIA 1993. 182 s.
- L1889 Tatarkiewicz, W. (1973): *O štěstí*. Bratislava, Smena.
- L1890 Krishnamurti, J.: *Krishnamurti to Himself: His Last Journal*. San Francisco, Harper 1993. 134 s.
- L1891 Gale, R. M. (ed.): *The Philosophy of Time. A Collection of Essays*. London etc., MacMillan 1968. 514 s.
- L1929 Heidegger, M.: *The Concept of Time*. Translated by William McNeill. Oxford UK & Cambridge USA, Blackwell 1992. 48 s.
- L1937 Husserl, E.: *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*. Hrsg., eingel. u. mit Regist. vers. v. E. Ströker. Hamburg, Felix Meiner Verlag 1987. 172 s.

LITERATÚRA (ABECEDNÝ ZOZNAM)

- ARISTOTELES (1979): *Etika Nikomachova*. Bratislava, Pravda. 272 s. L921
- BARTHES, R. (1997): *Kritika a pravda*. Praha, Nakladatelství Dauphin 1997. 268 s. L1759
- BARTHES, R. (1994): *Rozkoš z textu*. Bratislava, Slovenský spisovateľ. 192 s. L993
- BLACKBURN, S. (1996): *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford - New York, Oxford University Press. 418 s. L1705
- CORETH, E. (1994): *Co je člověk? Základy filozofické antropologie*. Praha, Zvon 1994. 216 s. L990
- CSIKSZENTMIHALYI, M. (1996): *O štěstí a smyslu života. Můžeme ovládat své prožitky a ovlivňovat jejich kvalitu?* Praha, Nakladatelství Lidové noviny 1996. 400 s. L1471
- Eliade, M.: *Jóga. Nesmrtelnost a svoboda*. Praha, Argo 1999. 330 s. L1784
- Einstein, A.: *Jak vidím svět*. Praha, NLN 1993. 160 s. L1666
- Feuerbach, L.: *Zásady filosofie budoucnosti a jiné filosofické práce*. Praha, Nakladatelství ČSAV 1959. 155 s. L1703
- FOUCAULT, M.: *Slová a věci. Archeológia humanitných vied*. Bratislava, Pravda 1987. 520 s. L306
- FRANKL, V. E. (1995): *Lékařská péče o duši. Základy logoterapie a existenciální analýzy*. Brno, Ces-ta. 240 s. L1672
- FROMM, E.: *Mít nebo být?* Praha, Naše vojsko 1992. 176 s. L422
- GALE, R. M. (ed.): *The Philosophy of Time. A Collection of Essays*. London etc., MacMillan 1968. 514 s. L1891
- GOODMAN, N.: *Způsoby světatvorby*. Bratislava, Archa 1996. 152 s. L1534
- HADOT, P.: *Plótinus čili prostota pohledu*. Praha, Oikúmené 1993. 98 s. L1753
- HARASCHIN, S. et al. (1980): *Sprievodca koncertmi*. Bratislava, Opus.
- HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha, OIKOYMENH 1996. 478 s. L1592
- HEIDEGGER, M.: *The Concept of Time*. Translated by William McNeill. Oxford UK & Cambridge USA, Blackwell 1992. 48 s. L1929
- HLAVSA, J.: *Psychologické základy teorie tvorby*. Praha, ACADEMIA 1985. 356 s. L19
- HUSSERL, E.: *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*. Hrsg., eingel. u. mit Regist. vers. v. E. Ströker. Hamburg, Felix Meiner Verlag 1987. 172 s. L1937
- HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*. Praha, Svoboda 1968. 216 s. L136
- Jeho svatost tibetský dalajlama: *Probuzení mysli a osvícení srdce*. Praha, Pragma 1997. 252 s. L1637
- KRAUS, W.: *Kultura a moc. Proměna přání. Olomouc*, VOTOBIA 1993. 182 s. L1886
- KRISHNAMURTI: *Vnitřní revoluce. Život a učení Jiddu Krishnamurtiho*. Antologii sestavil K. Krishnamurthy. Praha, DHARMAGAIA 1996. 246 s. L1412
- KRISHNAMURTI, J.: *Volnost, která neví*. Praha, Aquamarin 1997. 108 s. L1480
- KRISHNAMURTI: *Selbstgespräche. Das letzte Tagebuch*. Grafing, Aquamarin (bez vřočení) L1219
- KRISHNAMURTI: *Tázání po nemožném*. Praha, Tost-Pragma 1995. 150 s. L1208
- KRISHNAMURTI: *Komentáře o životě. Duchovní rozjímání o světě člověka*. Olomouc, VOTOBIA 1997. 288 s. L1497

- KRISHNAMURTI, J.: *Krishnamurti to Himself: His Last Journal*. San Francisco, Harper 1993. 134 s. L1890
- Krišnamurtiho čítanka*. Sestavila M. Lutyensová. Olomouc, Votobia 1999. 200 s. L1811
- KRUPA, V.: *Metafora na rozhraní vedeckých disciplín*. Bratislava, Tatran 1990. 184 s. L1680
- LEPPMANN, W.: *Rilke*. Bratislava, Tatran 1987/1987. 336 s. L1885
- LETZ, J.: *Filozofia v celostnom porozumení*. Bratislava, ÚSKI 1991. 185 s. L176
- LEVINAS, E.: *Etika a nekonečno*. Praha, OIKÚMENÉ 1994. 198 s. L970
- LEVINAS, E.: *Totalita a nekonečno. (Esej o exterioritě)*. Praha, OIKÚMENÉ 1997. 280 s. L1609
- LOTZ, J. B.: *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský. Člověk – čas – bytí*. Praha, Oikúmené 1998. 238 s. L1752
- LYSEBETH, A. Van: *Tantra kult ženského principu aneb jiný pohled na život a sex*. Praha, Argo 1995. 496 s. L1389
- MARCELLI, M. – WALDSCHÜTZ, E. (Hrsg.): *Jenseits der Grenzen. Dokumentation einer Begegnung Bratislava – Wien*. Wien, Universitätsverlag 1992. 162 s. L162
- MERLEAU-PONTY, M.: *Viditelné a neviditelné*. Praha, OIKOYMENH 1998. 270 s. L1884
- Mistr Eckhart a středověká mystika* (usporiadal J. Sokol). Praha, Zvon 1993. 372 s. L561
- NÉHRÚ, DŽ.: *Objevení Indie*. Praha, Státní nakladatelství politické literatury 1957. 590 s. L310
- OTTO, R.: *Posvátno. Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Praha, Vyšehrad 1998. 160 s. L1761
- OUSPENSKY, P. D.: *Psychologie možného vývoje člověka*. Praha, Nakladatelství Křížek 1998. 96 s. L1794
- PALOUŠ, R.: *Totalismus a holismus*. Praha, Karolinum 1996. 150 s. L1766
- PATOČKA, J.: *Péče o duši I*. Sebrané spisy Jana Patočky, Svazek 1. Praha, Oikúmené 1996. 506 s. L1645
- PATOČKA, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha, Čs. spisovatel 1970. 240 s. L18
- PEACOCKE, A.: *Theology for a Scientific Age. Being and Becoming - Natural, Divine and Human*. Minneapolis, Fortress Press 1993. 438 s. L1624
- PIAČEK, J. - BETÍK, V.: *Budovanie znalostných báz vo filozofii*. In: *Problémy výstavby automatizovaných informačných systémov v spoločenských vedách a v oblasti ich aplikácie*. Košice, Dom techniky ZSVTS 1990, 99-103. L1657
- PIAČEK, J. - KRIŠTOFIČOVÁ, E.: *Integrácia hypertextov do tradičného vzdelávania*. *Pedagogická revue* č. 7-8, roč. XLV, 1993, s. 411-420. L1655
- PIAČEK, J.: *(Seba)reflexívny sprievod výskumu jazyka*. *Jazykovedný časopis*, 1, 1989, s. 51-56. L1220
- PIAČEK, J.: *FILIT. Filozofická encyklopédia. Ver. 2.2*. Bratislava 1992-1996 (40 MB). L1653 Adresa v Internet: <http://dent.ii.fmph.uniba.sk/~hrabovec/filit>
- PIAČEK, J.: *FILIT. Filozofická encyklopédia. Ver. 3.002 pre sólo počítač*. Bratislava 1992-1997 (60 MB). L1654
- PIAČEK, J.: *Filozofia lásky z pohľadu synkriticizmu*. V tlači. L1651
- PIAČEK, J.: *Filozofické východiská teórie masovej komunikácie (7 metateoretických otázok)*. *Otázky žurnalistiky* 3/1993;141-144. L776

- PIAČEK, J.: *Historický typ racionality (HTR) ako predpoklad budovania znalostných systémov v oblasti filozofie*. In: Stachová, J. (ed.): *Filozofické, metodologické a spoločenské souvislosti umělé inteligence*, III. díl, Praha, UFS ČSAV 1989, s. 24-32. L1656
- PIAČEK, J.: *Hyperdokument FILIT*. *Knižnice a informácie*, roč. 24, 1992, č. 7, s. 289-291. L1326
- PIAČEK, J.: *Hypertextová encyklopédia FILIT - nástroj transformácie filozofických poznatkov do školského vzdelávania a výchovy*. In: *Technológie vzdelávania tretieho tisícročia*. Nitra, VŠP 1995, s. 303-306. L1650
- PIAČEK, J.: *Marxizmus a kríza fenomenológie*. Bratislava, Pravda 1984. 216 s. L881
- PIAČEK, J.: *Predmet a metódy pedagogického filozofovania*. *Pedagogická revue*, roč. XLVII, č. 9-10, 1995, s. 3-15. L1593
- PIAČEK, J.: *Recepcia Husserlovej filozofie v seminári "Integrácia" na FF UK v Bratislave*. In: O Edmundu Husserlovi. Prostějov, Muzeum Prostějovska 1991, s. 131-137. L1649
- PIAČEK, J.: *Spoločnosť, zmena a morálka z pohľadu synkriticizmu*. *Etika*, 2, 1991, s. 22-26. L1222
- PIAČEK, J.: *Toward syncretic and integrative character of the current philosophical reflection of science*. *Philosophica* XXIX. Bratislava, FF UK 1993, s. 7-20. L1652
- PIAČEK, J.: *Využitie hypertextových encyklopédií vo vedeckej práci*. In: INFOS '95. Zborník z jubilejného 25. informatického seminára konaného v dňoch 3.-6. apríla 1995 v Jasnej pod Chopkom. Bratislava, Slovenská technická knižnica - Centrum VTI SR 1995, s. 128-132. L1658
- POLÁKOVÁ, J.: *Perspektiva naděje. Hledání transcendence v postmoderní době*. Praha, Vyšehrad 1995. 128 s. L1457
- Predsokratiki a Platón*. *Antológia z diel filozofov I. zv.* Bratislava, Epoque 1970. 546 s. L24
- RESCHER, N.: *On the Logic of Chronological Propositions*. *Mind* Vol. LXXV. No. 297, January, 1966, s. 75-96 L1706
- SANDVOSS, E. R.: *Geschichte der Philosophie. Band 1: Indien, China, Griechenland*, Rom. München, Deutscher Taschenbuch Verlag 1989. 522 s. L704
- SCHNITTKE, A. – Makejevová, J./Cypin, G.: *Rozhovor: „...svet prízračných existencií, nekonečný a neohraničený...“ Alfred Schnittke in memoriam*. *Slovenská hudba*, roč. XXIV, č. 4, 1998, str. 550–564. L1780
- SLAVKOVSKÝ, R. A. OP: *Kresťanstvo v inonáboženskom prostredí*. (Príspevok pre konferenciu *Náboženstvo a životné prostredie*, 29.–30. 10. 1998, Bratislava). Bratislava 1998. 7 s. L1757
- SLAVKOVSKÝ, R. A.: *Religionistika a prirodzená teológia*. (Príspevok pre konferenciu *Religionistika a teológia*, 16. 10. 1997, Bratislava) 7 s. L1646
- SPECK, J. (1991): *M. Buber: Die Aporetik des Dialogischen*. In: Speck, J. (Hrsg.): *Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart IV*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, s. 48–105. L1765
- TATARKIEWICZ, W. (1973): *O štěstí*. Bratislava, Smena. 440 s. L1889
- WALDSCHÜTZ, E. (1989): *Denken und Erfahren des Grundes. Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts*. Wien–Freiburg–Basel, Herder. 369 s. L1783
- WEBER, R. (1987): *Wissenschaftler und Weise*. Grafing, Aquamarin. 384 s. L1217
- WELSCH, W. (1994): *Naše postmoderní moderna*. Praha, Zvon. 200 s. L987
- WIECK, W. (1994): *Muži se nechávají milovat*. Praha, Motto. 168 s. L1031
- WITTGENSTEIN, L. (1993): *Tractatus logico-philosophicus*. Praha, OIKOUMENE. 230 s. L953
- WYLLER, E. A. (1996): *Pozdní Platón. Tübingenské přednášky 1965*. Praha, Rezek. 306 s. L1612

REGISTER

- acentrizmus synkriticistickej ontológie, **11**
Adžán Čá, **39**
agnosticizmus, **45**
aj–tak–osť, **27**
amfó, **38**
analýza, **64**
analýza motivologická, **45**
apeiron, **9**
aplikácia synkritiky, **38**
ars amandi, **63**
ars colendi, **63**
ars creandi, **63**
ars docendi, **63**
ars loquendi, **63**
ars medendi, **63**
ars moriendi, **63**
ars tacendi, **63**
ars vivendi, **63**
aštangajoga, **32, 33**
atóm zmyslu, **61**
Aufhebung, **38**
Augustinus, A., **43**
autenticita spojenia s transcendentnom
- jej indikátor, **23**
Barthes, R., **42**
bdenie, **11**
bezcitnosť intelektuálneho života, **31**
bezčasenie, **36, 40**
bezčasie, **9, 31, 36, 39, 45, 60, 67**
bezdormovanie, **45**
bezodvodnosť lásky, **43**
bezmedzerie, **23**
bezmedzerovitnosť zmyslu, **38**
bezmedzno, **9**
bezodno, **45**
bezvýberovosť uvedomovania si, **38**
bios theoretikos, **19**
blaženosť dieťaťa a prijatého a milovaného matkou, **23**
bolestnosť dobrotvorného procesu, **29**
budhizmus, **39**
bytie, **36, 40, 43**
bytie doma, **60**
bytie samo, **35**
bytosť nezraniteľná, **46**
celok predkriticky daného, **12**
celok predsynkriticky daného, **12**
cesta osemdielna Buddhova, **33**
cestenie, **6**
cítanie, **31**
civilizácia štruktúrovaná strachom, **23**
čas, **36**
čas chronologický, **39**
čas kairológický, **39**
čas večnosti, **40**
časenie, **36, 39**
časovosť, **36**
čin synkritický, **30**
činiteľ ľudského života. pozri: participant životného
diania človeka
členovia spoločenstva lásky, **50**
človek, **23, 27, 28, 33**
- ako kultúrne existujúca bytosť, **38**
- človek autentický, **42**
- človek synkritický, **9**
- človek vyrovnaný, **23**
človek dobrotvorný, **29**
človek synkritický, **9, 61**
- jeho osobnosť, **61**
dané, **80**
deegoizácia, **39**
deegoizácia človeka, **20**
dehypostazovanie obrazu, **19**
demilitarizácia, **39**
diakrízis, **69**
diakríza, **9, 38**
- ako korenenie v štruktúrach Ja, **41**
- jej tendencia prevládať, **26**
diakríza vzťahujúca sa imanentného a
transcendentného, **23**
dialóg interreligiózny, **24**
dialóg medzi cestami inšcencie, **33**
dianie, **11**
dianie diela, **17, 19**
dianie dobrotvorné, **29**
dianie neosobného prežívania, **26**
dianie obrazu smrti významové, **33**
dianie umelecké, **18**
dianie umenotvorné, **19**
dianie vertikalizačné v bezčasí, **18**
dianie významové, **12, 31, 32**
dianie zmyslové, **31**
dielo umelecké, **19**
diferencia, **9, 80**
diferencia ontologická
- medzi človekom rekreujúcim a človekom
nerekreujúcim význam, **41**
diskontinuita zmyslu, **25**
dobro, **80**
dobro–denie, **29**
dobroprajnosť, **68**
dobro–prajnosť, **29**
dobrotvorba, **29, 43**
dobrovoľnosť, **30**
dobro–voľnosť, **29**
dom zmyslu, **34**
doma, **42, 45**
domovie, **45**
dotyk, **34**
dôležitosť, **11**
druhý, **42**
duchaprítomnosť vo svete, **9**

dynamis, 38
 Einstein, A., 20
 eksaifnés, 9
 emergencia, 9
 emergencia človeka, 9
 emergencia dobra, 29
enantion, 38
 enigmatickosť, 12
 enigmatickosť reality, 18
 ens, 35, 36
 erotické, 42
 eternalizácia participanta dobrotvorby, 29
 eternalizácia v živote človeka, 11
 existencia, 39
 fenomén objektivity, 50
 fenomenológia, 39
 fenomenológia času, 39
 filozof, 31
 filozofi doteraz, 7
 filozofia, 10
 filozofia autentická, 21
 filozofia umenia, 19
 filozofia umenia synkritická, 19
 filozofia ustania času, 39
 formácie zmyslu, 34
 fragilita milujúca, 41
 Fromm, E., 32
 Geše Rabten, 39
 Gítánda., 39
 gnosticizmus, 45
 Goodman, N., 64
 hanbenie sa za súhlas, 50
 Hegel, G. W. F., 38
 Heidegger, M., 35, 36, 60
 Herakleitos, 9
 heteron, 38
 hmota, 32
 homo syncriticus, 9, 61
 horizontalnosť časenia, 40
 horúčka manipulátorstva, 20
 hrubosť, 34
 Husserl, E., 7, 31, 62
 hypostazovanie obrazu sveta, 65
 chcenie, 26, 41, 43
 choroba, 33
 imanencia a transcendencia, 45
 inakosť, 42, 45
 inakosť diskurzov, 29
 inakosť iných náboženstiev, 22
 inakosť transcendentného, 22
 indikátor autenticity spojenia s transcendentnom, 23
 individuum ľudské, 11
 iné, 42
 ineffabile šťastia, 31
 ineffabile zmyslupnosti, 31
 iniciatíva, 29
 inscendencia, 12, 31, 35
 inscendovanie, 31
 inštitúcia seba samého, 31
 inštitúcia spoločenská, 31
 intelektuál, 31
 intenzifikácia diela, 18
 interpres, 18
 interpretácia, 18
 - a tvorba, 19
 interpretácia diela, 17
 ireverzibilita udalosti, 29
 izolovanosť, 45
 Ja, 22, 36, 42
 Jedno zmyslu, 34
 joga, 39
 Kant, I., 7
 kategória jadrová významového útvaru, 62
 kategoriológia, 62
 kavernizácia bytia, 43
 koincidujúci, 50
 koinestetické, 42
 koinestetickosť lásky, 42
 Komenský, J. A., 7, 63
 kompetencia kultúrotrvorná, 64
 komputerizácia, 63
 komputerizácia vedy, 20
 komunikácia, 35, 41
 komunikológia, 41
 koncentrácia, 32
 konferancia, 9, 80
 konferancia konferencie a diferencie. Pozri: synkríza
 synkrízy a diakrízy
 konferancia podprocesov vzťahujúca sa
 imanentného a transcendentného, 26
 konferancia synkrízy a diakrízy, 25
 konflikt, 26
 konkordancia archetypálnych a kategoriálnych
 konfigurácií vývinových pásiem kultúry, 62
 konkordancia vývinových pásiem kultúry, 63
 Konštantín Filozof, 28
 konštitúcia seba samého, 31
 kontemplácia, 32, 39
 kontinuita zmyslu, 34
 ko-re-kreovanie významov, 41
 korenenie v štruktúrach Ja, 41
 kotidianistika, 55
 kotidianistika synkritická, 16
 krásne, 80
 krásno, 80
 Kraus Wolfgang, 28
 kresťanstvo, 28
 Krišnamurti, 22, 34, 35, 39, 68
 kriticizmus I. Kanta, 7
 kriticizmus K. Marxa, 7
 Krupa, V., 32
 kultúra, 10, 27, 31
 - jej maximum, 34
 - jej revivifikácia, 65
 kultúra a moc, 28
 kvalita života, 67
 láska, 23, 42, 45, 69
 Levinas, E., 45
 lipnutie na vlastnom Ja, 23
 Lotz, J. B., 35, 36, 39
 ľudstvo európske, 65
 Marx, K., 7
 maximum, 80
 maximum bytia človeka, 30

maximum bytia človeka ontologické, **28**
 maximum inscendencie, **32**
 maximum kultúry, **34**
 medicína syncritica, **63**
 meditácia, **32**
 megaintepretácia, **18**
mé-on – on, **38**
 Merkúr, **18**
 metafizológia synkritická, **21**
 metanoia synkritická, **62**
 metasynkriticizmus, **8**
 metaveda synkritická, **20**
 methexis, **51**
 Metod, **28**
 metóda synkriticizmu, **8, 10, 26**
 metóda synkritická, **64**
 milovanie sa telesné, **51**
 milujúco, **41, 42, 45**
 - ako transcendentálna podmienka existencie
 vedeckého poznania, **50**
 mimočasové, **18**
 množina, **9**
 modelovanie, **64**
 muž, **60**
 náboženstvo autentické, **22**
 náboženstvo synkritizované, **24**
 náboženstvo v širšom zmysle (Néhrú, Dž.), **25**
 nadčasovosť bytia, **36**
 náhle, **9**
 námaha, **64, 68**
 napätie, **26**
 naše, **42**
 nedelegovateľnosť zmyslotvorby, **35**
 Néhrú, Dž., **24**
 nechcenie, **26, 41**
 nekultúrnosť, **28**
 neláska, **23**
 nepomenovateľnosť, **18**
 neprenosnosť zmyslotvorby, **41**
 nepretržitosť zmyslu, **35**
 nervozita ovládačstva, **20**
 nesprostredkovanosť, **23**
 neutralita religijnostická, **24**
 nevôľa, **26**
 nevyhoviteľnosť, **22**
 nezíditeľnosť, **6**
 nezmyselnosť, **36**
 nezraniteľnosť, **46**
 nežnosť, **34**
 obava o objektivitu, **50**
 objasnenie, **32**
 objektivita, **50**
 obraz dnešnej civilizácie, **60**
 obraz smrti, **33**
 obraz transcendovania, **12**
 obraz transhorizontovej reality, **22**
 obraz zla, **29**
 odlišnosti milujúce sa, **53**
 ohrozenie, **23**
 ohrožovanie, **23**
 okamih, **40**
 ontotvornosť komunikačného procesu, **41**
 opätovanie lásky, **43**
 osobnosť synkritického človeka, **61**
 ošklivé, **64**
 Otto, R., **24**
 paedagogia syncritica, **63**
 Palouš, R., **39**
 pansofia, **7, 63**
 participácia, **51**
 participácia na synkríze času a bezčasu, **39**
 participant životného diania človeka
 - bazálny, **14**
 participanti súsrdečenia, **50**
 Patočka, J., **7, 32, 39, 68**
 pervertovanie iniciatívy, **29**
 písmo slovanské, **28**
 Platón, **9, 38**
 - dialóg *Sofista*, **38**
 - dialóg *Štátnik*, **38**
plenum, **42**
 plno, **42**
 Plotinos, **42**
 pobyt na ceste, **6**
 pobyt na scestí, **6**
 pobývanie na ceste, **6**
 pocit istoty, **30**
 pocit viny, **25**
 podmienka možnosti morálky, **28**
 podstata zmysluplnosti, **37, 39**
 podstatnosť, **11**
 pohoda, **30**
 pochopenie, **32**
 pojem sykritickovedecký, **66**
 pokora, **68**
 pokresťančovanie Saska a Bulharska, **28**
 polemizmus, **51**
 pomenúvanie, **19**
 ponematika kultúrnosti, **63**
 postoj metaarchetypálny, **68**
 postoj synkritický, **38**
 potenciál kultúrotvorný, **64**
 potešenie náboženstva z inakosti filozofie, **63**
 potešenie náboženstva z inakosti vedy, **63**
 potešenie vedy z inakosti náboženstva, **63**
 potešenie z inakosti, **44**
 potrebnosť, **11**
 poukazovanie na nebezpečenstvo bez vyvolávania
 strachu, **23**
 povznášajúco, **23**
 poznanie, **9, 45**
 poznanie vedecké, **45**
 poznávanie, **31**
 poznávanie seba samého, **32**
 praktika synkrízy, **38**
 prausúvzť ažňujúco sa imanentného a
 transcendentného, **37**
 pravda, **39**
 predčasie, **45**
 predmet synkriticizmu, **8**
 predpojatosť ideologická, **50**
 predveda, **47**
 prechod od nezmyselného k zmysluplnému, **11**
 prekonávanie, **38**

premena zla na dobro, **35**
 premýšľanie, **26**
 prenos významov, **41**
 prerušenie pomenúvania, **17**
 prestíž, **50**
 prežívanie sveta človekom, **12**
 princíp acentrizmu, **11**
 princíp ahierarchickosti, **11**
 prítomnosť sveta v myslí resp. živote človeka, **11**
 prítomnosť večnosti, **40**
 pri-tom-nosť, **45**
 proces, **11**
 proces dobrotorný, **29**
 proces praktickoumeleckointerpretačný, **19**
 proces teoretickoumeleckointerpretačný, **19**
 procesualita in-scendencie, **31**
 prostota, **34**
 prostredie záujmu, **50**
 psychológia syncritica, **63**
 realita, **11**
 realita transhorizontová, **12, 36, 42, 69**
 - a umenie, **19**
 realita virtuálna, **20**
 reflexia, **12, 32, 36**
 rekreácia, **41**
 re-kreácia významov, **35**
 re-kreovanie významov, **41**
 rekreujúco významu, **41**
 relígia, **23**
 relígia autentická, **23**
 religio syncritica, **24**
 religiocentrizmus, **46**
 religion-pour-religionizmus, **22**
 replikovanie Ja, **36**
 revivifikácia kultúry, **63, 65**
 rhetorica syncritica, **63**
 Rilke, R. M., **32**
 robenie dobra, **29**
 rozkoš z inakosti dobra, **29**
 roztrieštenosť, **25**
 rozum synkritický, **26**
 rozvrstvovanie sa diania diela vertikálne, **19**
 sa, **17**
 scestie, **6**
 scientia syncritica, **20**
 sebaderealizácia, **42**
 seba-de-realizácia Ja a Ty, **41**
 sebainterpretácia, **31**
 sebakritika kultúry, **7**
 sebaaprecitovanie, **31**
 sebarealizácia, **36**
 sebastrata, **42**
 sebaukončenie, **42**
 Selye, H., **20**
 schizoidizácia života, **35**
 situácia synkritická, **28**
 skrytosť bytia, **36**
 Slavkovský, R. A., **22, 28, 33**
 smrť, **6, 28, 33, 42**
 smrť Ja, **20**
 smrť nášho, **42**
 smrť smrti, **42**
 smrteľníci, **35**
 snaha, **43**
 societas syncritica \b, **62**
 spása, **12, 33, 36, 39**
 spiritualizácia, **32, 35**
 spojenie, **45**
 spoločenstvo lásky, **50**
 spoločenstvo zmyslu, **60**
 spoločenstvo živých v bezčasi, **60**
 spoločnosť synkritická, **69**
 spôsob bytia synkritického človeka v synkritickej
 spoločnosti, **62**
 starnutie, **27**
 starta nášho, **42**
 strach, **23, 25, 50**
 strach o identitu, **50**
 subjekt a objekt, **45**
 súbor, **9**
 súcno, **35**
 súdvojo v bezčasi, **45**
 súhrn, **9**
 surovosť, **34**
 súsrdečenie, **50**
 súštvorie, **35**
 svet prirodzený, **40**
 svoje, **50**
symploké, **38**
 synkrisis, **8, 69**
 synkriticistický, **8**
 synkriticizmus, **6, 7, 8, 11, 35, 39**
 - ako filozofia synkritického rozumu, **26**
 - ako reflexia fungovania synkritického rozumu,
 26
 - jeho desať téz, **13**
 - jeho metóda, **8, 10**
 - jeho predmet, **26**
 - jeho štyri základné tézy, **13**
 - jeho úloha, **26**
 - jeho ústredný problém, **11**
 - jeho vznik, **6**
 - jeho zmysel, **65**
 synkritickosť, **8**
 synkritický, **8**
 synkritično, **8**
 synkritika, **8, 10, 26, 38, 64**
 - ako praktika, **38**
 - ako vertikalizácia, **26**
 - jej aplikácia, **38**
 synkritika časenia a bezčasenia, **37**
 synkritika filozofie, **21, 63**
 synkritika každodenného života, **16, 63**
 synkritika kultúry, **62**
 synkritika náboženstiev, **63**
 synkritika náboženstva, **24**
 synkritika umenia, **17, 63**
 synkritika vedy, **62**
 synkritistický, **8**
 synkritistika, **8, 64**
 synkritizácia, **8**
 synkritizácia filozofie umenia, **19**
 synkritizácia náboženstiev, **24**
 synkritizácia umenovedy, **19**

synkritizácia vedných disciplín, **63**
 synkritizačný, **8**
 synkritizmus, **80**
 synkritizmus J. A. Komenského, **7**
 synkritizovať, **8**
 synkríza, **8, 9**
 synkríza času a bezčasenia, **36, 39**
 synkríza pobytu, **38**
 synkríza synkrízy a diakrízy, **9**
 synkrízový, **8**
 škodenie, **27**
 Štampach, O. I., **24**
 šťastia, **16, 31**
 tajomstvo, **18**
 tajomstvo dobrého života, **27**
 taoizmus, **39**
techné synkritiké, **38**
 telo, **34**
 temporalita, **40**
 tendencia diakrízy prevládať, **26**
 teória kultúry, **31**
 to, čo je, **11**
 Tomáš Akvinský, **36, 39**
 Tomio Hirai, **39**
 totalita polemizmu, **51**
 transcendencia, **45**
 transcendentno, **45**
 transcendentno bez Ja, **22**
 transcendovanie, **12, 46**
 transcendovanie imanentného, **39**
 transcenzus, **45**
 transformácia, **64**
 transhorizontovosť milujúca, **41**
 túžba, **26, 41, 43, 45, 60**
 túžba po zániku, **7**
 tvár druhého, **42**
 tvorba
 - a interpretácia, **19**
 tvorba zmyslu, **33**
 účasť, **51**
 udalosť, **11**
 udalosť chcenia, **7**
 udalosť vykonania, **7**
 údiv, **44**
 umenie autentické, **17**
 umenoveda, **19**
 umenoveda synkritická, **17, 19**
Ungrund, **35, 45**
 unikajúcno, **12, 35, 43, 44, 70**
 unikajúcno milujúca, **41**
 univerzum, **9**
 univerzum významové, **11**
 ustanie diania Ja, **45**
 útvary významové abstraktné, **34**
 uviaznutosť v ilúziách Ja, **23**
 večnosť, **40**
 veda, **35**
 veda autentická, **19**
 veda synkritická, **20**
 vedomie nežiaditeľná, **7**
 vertikálnosť bezčasenia, **40**
 vertikalizácia, **18**
 vertikalizácia činnosti človeka, **31**
 vertikalizácia diania diela, **19**
 vertikalizácia života človeka, **26**
 viac, **28, 36, 41, 80**
 viera, **43**
 viera autentického náboženstva, **23**
 virtualistika, **36, 55, 59**
 virtualizácia pozitívna, **53**
 vnášanie strachu, **23**
 vnímanie druhého, **42**
 všeprenikajúcnosť zmyslu, **34**
 vyjadrovanie synkriticistické, **41**
 vymykanie sa zasiahnuteľnosti vnútrosvetkým, **23**
 vyrovnanosť, **23**
 vyrovnanosť blažená, **23**
 význam, **11, 41**
 - ako proces, **9**
 vzťah k prírode, **35**
 vzťah stály a hlboký, **35**
 vzťahujúcnosť, **23**
 vzťahujúcnosť sa imanentného a transcendentného, **26**
 - jeho diakríza, **23**
 vzťahujúcnosť sa imanentného a transcendentného,
 bazálne, **23**
 vzťahujúcnosť sa matky a dieťaťa, **23**
 Wyller, E. A., **38**
 zabudnosť bytia, **36**
 začiatok inscendovania, **31**
 zákon väčšieho stupňa automatizmu na strane zla, **38**
 zákon väčšieho stupňa automatizmu na strane zla než
 na strane dobra, **27, 53**
 zákon vedecký, **20**
 záujem, **50**
 zážitkovosť, **34, 35**
 zážitok negatívny, **25**
 zážitok potešenie z inakosti transhorizontovej reality,
 23
 zdvojovanie sa človeka, **41**
 zen, **32**
 zlé, **80**
 zlo, **27, 64, 80**
 zmnohonásobňovanie sa človeka, **41**
 zmysel, **11, 32**
 - jeho diskontinuita, **25**
 zmysel filozofie, **6**
 zmysel choroby, **33**
 zmysel prirodzeného sveta, **40**
 zmysel synkriticizmu, **65**
 zmyslotvorba, **9**
 zmysluplnosť, **32, 35, 37, 38**
 zneškodnenie zla, **28**
 zodpovednosť, **11**
 zraniteľnosť, **46, 68**
 zvydatňovanie ontologické, **18, 80**
 zvyľušňovanie cesty, **33**
 žena, **60**
 život autentický, **16**
 život na ceste, **6**
 život na ceste bez chcenia/nechcenia, **7**
 život zmysluplný, **38**
 život človeka, **27**

POZNÁMKY