



Edita

STEINOVÁ

KONEČNÉ
A VEČNÉ BYTÍE

EUROPA

Edita
STEINOVÁ

EUROPA

Publikáciu z verejných zdrojov
podporil Fond na podporu umenia.

u. fond
na podporu
umenia

Edita Steinová *Konečné a večné bytie – pokus o výstup k zmyslu bytia*

Preklad a poznámky © Milan Krankus 2022

Vedecká redakcia © Prof. PhDr. Ing. Blanka Kudláčová, PhD. 2022

Redakčná úprava © Martin Plch 2022

Návrh prebalu a grafická úprava © Martin Vrabc 2022  vydavateľstvo

Sadzba © Milan Beladič (www.beeandhoney.sk) 2022

Ako tridsiaty prvý zväzok edície Šimon

vydalo © Vydavateľstvo Európa, s.r.o. 2022

Prvé slovenské vydanie

www.vydavatelstvo-europa.sk

ISBN 978-80-8237-006-8



KONEČNÉ A VEČNÉ BYTIE

*POKUS O VÝSTUP
K ZMYSLU BYTIA*



zväzok 31

Predhovor

Túto knihu napísala učiaca sa pre tých, ktorí sa chcú učiť spolu s ňou. Autorka vo veku, kedy sa iní už môžu nazývať učiteľmi, musela začať odznova svoju intelektuálnu cestu. Bola sformovaná v škole Edmunda Husserla a napísala rad filozofických prác s použitím fenomenologickej metódy. Tieto štúdie boli publikované v Husserlovej Ročenke. Vďaka nim sa jej meno stalo známe vo chvíli, keď prerušila filozofickú prácu a nemala už v úmysle pokračovať vo verejnej činnosti. Našla totiž cestu ku Kristovi a jeho Cirkvi a snažila sa z toho vyvodit' praktické dôsledky. Ako učiteľka v učiteľskom ústave pri kláštore dominikánok v Speyeri sa mohla udomáčniť v skutočne katolíckom svete. To v nej muselo veľmi skoro vyvolať túžbu poznať jeho myšlienkové základy. Bolo takmer samozrejmé, že siahla najprv po spisoch *sv. Tomáša Akvinského*. Preklad *Quaestiones disputatae de veritate* usmernil jej návrat k práci v oblasti filozofie.

Sv. Tomáš v nej našiel úctivú a usilovnú žiačku, ale jej myseľ už nebola *tabula rasa*, mala už veľmi pevnú formu, ktorú nebolo možné zmazať. Dva filozofické svety, ktoré sa v nej stretli, si vyžadovali konfrontáciu. Prvým jej vyjadrením bola krátka štúdia pripravená do pamätného spisu venovaného Husserlovi *Husserlova fenomenológia a filozofia sv. Tomáša Akvinského*¹, napísaná ešte v období práce na preklade *Akvinského* spisu *O pravde (Untersuchungen über die Wahrheit)*. Keď bol tento preklad hotový a pripravený na tlač, autorka sa pustila do ďalšieho pokusu o podobnú konfrontáciu, pričom tentoraz sa opierala o širší vecný základ. R. 1931 vznikol rozsiahlejší náčrt, ktorý sa sústredil na diskusiu o pojmoch *akt* a *potencia*. Podľa nich sa mal tiež volať celok zamýšľaného diela. Zásadné prepracovanie tohto náčrtu – už vtedy uznané za nevyhnutné – muselo ustúpiť odbornej práci iného charakteru.

Keď autorka vstúpila do rádu bosých karmelitánok a skončila noviciát, dostala od svojich predstavených za úlohu pripraviť tento náčrt do tlače. Vtedy vznikla úplne nová verzia textu.

1 Festschrift, Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, Verlag Niemayer, Halle a.d. S.1929, s. 315.

Zo starého prebrala iba niekoľko strán (začiatok prvej časti). Východiskom zostalo tomistické učenie o akte a potencii – ale iba východiskom. V strede pozornosti teraz bola otázka o *byťi*. Konfrontácia tomistického myslenia s fenomenologickým sa uskutočňuje v priebehu vecného riešenia tejto otázky. Pretože obidve skúmania – tak hľadanie odpovede na otázku zmyslu bytia, ako aj snaha o spojenie stredovekého myslenia so živým súčasným myslením – nie sú iba osobnou záležitosťou, ale dominujú aj vo filozofickom živote, a preto mnohí pociťujú vnútornú potrebu jej riešenia. Je možné, že tento pokus, akokoľvek nedostatočný, dokáže iným v tejto snahe pomôcť. Jeho nedostatočnosti si je autorka plne vedomá. V scholastike bola nováčikom a iba postupne a fragmentárne sa mohla usilovať o doplnenie svojich vedomostí. Preto tiež nemohla pomýšľať na historické spracovanie daných otázok. Nadväznosť na už sformulované riešenia je vždy iba východiskom pre vecnú diskusiu, lebo žiadny systém ľudského myslenia nie je taký dokonalý, aby sa hľadanie väčšej jasnosti stalo zbytočným. Táto diskusia môže tiež ukázať cestu k živému spojeniu s duchmi minulých vekov a viesť k presvedčeniu, že nad všetkými epochami, hranicami národov a škôl existuje niečo, čo je spoločné všetkým, ktorí úprimne hľadajú pravdu. Ak tento pokus dokáže prebudiť v niekom odvahu k takémuto živému filozofickému a teologickému mysleniu, potom nebol zbytočný.

Možno sa niekto spýta, v akom vzťahu je táto kniha k I. dielu *Analogia entis* od P.E. Przywaru S.J.² Téma oboch prác je u obidvoch rovnaká. P.E. Przywara v úvode svojej knihy venuje pozornosť vysvetleniu, že pokus autorky konfrontovať *sv. Tomáša a Husserla* mal pre neho význam. Prvá verzia tejto práce a definitívna verzia *Analogia entis* boli napísané v takmer rovnakom čase, ale autorka mala možnosť poznať skoršie náčrty práce a v r. 1925 – 1931 si živo vymieňala názory s ich autorom. Určite to malo rozhodujúci vplyv na spôsob formulovania problematiky, ktorá im bola spoločná, a to tak ním, ako aj autorkou. Zároveň to bolo pre ňu silným podnetom pre obnovenie

2 P.E. Przywara S.J. *Analogia entis. Metaphysik. I.* Prinzip, Kösel-Pustet, München 1932.

filozofickej práce. Prvý diel *Analogia entis* je z vecného hľadiska metodicko-kritickým úvodom do riešenia tých problémov, ktoré rieši daná práca a s ktorými sa chcel E. Przywara zaoberať v druhom dieli (Vedomie – bytie – svet)³. Ale obidve knihy ukazujú istú konvergenciu. Na jednej strane sa ukazuje analógia ako základný zákon, ktorý riadi všetko existujúce, a preto musí byť určujúci aj pre spôsob skúmania. Na druhej strane vecné skúmanie existujúceho, zamerané na zmysel bytia, vedie k odkrytiu toho istého základného zákona (analógie). Skúmania v tejto práci neriešia celú šírku problematiky, ako ju rozvíja *Analogia entis I*. Vedomie sa tu chápe ako cesta, ktorá vedie k bytiu, a ako osobitný druh bytia, ale vzájomný vzťah vedomia a predmetného sveta neslúži ako základ riešenia. Neskúmajú sa tiež výtvary vedomia zodpovedajúce štruktúre predmetného sveta. Aj myšlenému svetu sa venuje pozornosť iba ako druhu súcna a vzájomný vzťah súcna a pojmového chápania sa skúma iba občas a nerieši sa širšie ako osobitná téma. Tieto obmedzenia sú prijaté vedome, lebo skúmania, ktoré sa tu uskutočňujú, sú iba náčrtom učenia o bytí a nie filozofickým systémom. To, že témou práce je sama náuka o bytí, samozrejme predpokladá určité chápanie jej vzťahu k učeniu o konštituujúcich útvaroch vedomia a k logike, ktoré by mohli byť dostatočne zdôvodnené iba vo vytvorenej teórii poznania a teórii vedy. Keď porovnáme vedecký postup skutočne načrtnutý v tejto knihe s metódou, akú odporúča *Analogia entis I*, určite zistíme, že „vnútrodejinné“ myslenie ustupuje pred snahou o „naddejinnú pravdu“.⁴ Výber skúmania, ktorý si autorka zvolila, možno ospravedlniť tým, čo E. Przywara označuje ako „myslenie výtvorov“ (s. 24), to znamená, že rôzne druhy ducha podmieňujú tiež odlišnosť vedeckého postupu a postup v blížení sa k „naddejinnej pravde“ sa rodí zo vzájomne sa dopĺňajúcich príspevkov, aké sú schopné vnieť do neho rôzne mysle na základe ich jednostranného nariadenia. K tejto prirodzene podmienenej jednostrannosti patrí, že *jednému* mysliteľovi je určené pristupovať k „veciam“ cez pojmové chápanie, ktoré mu už dali iní myslitelia, a jeho silou je

3 Por. *Analogia entis I*, Vorwort s. IX.

4 Por. *Analogia entis* s. 25.

„chápanie“ a odhaľovanie dejinných súvislostí. *Iný* je povolaný vďaka druhu svojho ducha k bezprostrednému skúmaniu vecí a k chápaniu diela iného mysliteľa dochádza jedine pomocou toho, čo sám dokázal vypracovať. Takíto duchovia (tak veľkí majstri, ako aj malí tvorcovia) podmieňujú „pradeje“ (*Urgeschichte*), t. j. dianie, za ktorým postupuje celá história ducha. Tento druhý druh ducha je vlastný všetkým rodeným fenomenológom. Preto možno očakávať, že druhý diel *Analogia entis*, ak sa niekedy objaví, bude svojou rozsiahlou „vnútornou dejinnosťou“ podstatným doplnením výskumov v tejto knihe, čo sa ponúka už u niektorých problémov v prvom zväzku. Zásadná zhoda je v chápaní vzťahu Stvoriteľa k stvorenému a tiež v chápaní vzťahu filozofie a teológie. Pokiaľ ide o tento druhý problém, neskôr ho ešte doplníme o určité úvahy. Spoločný je tiež postoj voči *Aristotelovi* a *Platónovi*, ktorý nie je žiadne alebo – alebo ale hľadanie riešenia, ktoré obidvom priznáva ich oprávnenosť. Podobne je to u *sv. Augustína* a *sv. Tomáša*. Voči niektorým záverom tejto knihy sa možno objaví námietka, prečo sa autorka miesto *Aristotela* a *Tomáša* nedržala radšej *Platóna*, *Augustína* a *Dunsa Scota*. Na to možno odpovedať iba tak, že skutočne vychádza práve z *Tomáša* a *Aristoteles*. To, že vecné skúmanie viedlo k určitým výsledkom, ktoré by sa možno dali dosiahnuť rýchlejšie a ľahšie vychádzajúc z iného východiska, však nie je dôvod, aby sme neskôr popierali cestu, po ktorej sme kráčali. Je možné, že práve prekážky a ťažkosti, s ktorými autorka na tejto ceste musela zápasiť, môžu byť užitočné pre iných. Nakoniec ešte slovo o vzťahu tejto knihy k v našej dobe najvýznamnejším pokusom o založenie metafyziky – k *filozofii existencie Martina Heideggera* a jej protikladu, teórii bytia (*Seinlehre*), ktorá vystupuje do popredia v spisoch *Hedwigy Conrad-Martiusovej*. *Heidegger* sa zblížil s fenomenológiou v čase, keď autorka bola asistentkou *Husserla* vo Freiburgu. To viedlo k ich osobnému zoznámeniu a prvým vedeckým kontaktom, ktoré však boli čoskoro prerušené oddialením a rozličnými životnými cestami. Jeho prácu *Bytie a čas* autorka prečítala krátko po jej vydaní, pričom na ňu urobila silný dojem, ale k vecnej diskusii o nej vtedy nemohlo dôjsť. Spomienky, ktoré jej zostali na

toto mnoho rokov vzdialené prvé čítanie veľkého Heideggerovho diela, sa jej občas vynárali počas práce na tejto knihe. Ale iba po jej dokončení sa objavila potreba konfrontácie oboch tak rozličných úsilí o prístup k zmyslu bytia, a tak vznikol dodatok na tému Heideggerovej filozofie existencie. Od *Hedwigy Conrad-Martiusovej*, s ktorou autorka úzko spolunažívala – v čase už veľmi vzdialenom, ale pre obidve rozhodujúcom –, získala určujúce myšlienkové podnety. Vplyv jej spisov možno opakovane odhaliť v tejto knihe. Všetkým, ktorí prispeli k úspešnému ukončeniu tohto diela, vyslovujem moju srdečnú vďaku.

Köln-Lindenthal, 1. septembra 1936

Autorka

I. ÚVOD: OTÁZKA O BYTÍ

§ 1. Prvý úvod do učenia sv. Tomáša Akvinského o akte a potencii

Ako východisko k problému bytia nám poslúži prvý predbežný náčrt učenia sv. Tomáša Akvinského o akte a potencii. Je to odvážne predsavzatie vybrať z uzavretého systému dvojicu pojmov, aby sme došli k jeho základu. Lebo *organon* filozofovania je *jeden* a jednotlivé pojmy, ktoré možno z neho vydeliť, sú tak vzájomne spletené, že jeden objasňuje druhý a žiadny nemožno vyčerpať mimo jeho súvislosti s inými. K podstate všetkého ľudského filozofovania však patrí, že pravda je *jedna*, ale pre nás sa rozpadá na čiastkové pravdy, ku ktorým sa musíme dopracovať krok za krokom. Musíme ísť do hĺbky v jednom bode, aby sa nám otvorili širšie priestory; ale keď sa pred nami otvorí väčší priestor, aj vo východisku sa objaví nová hĺbka.

Protikladencie (možnosť, schopnosť, moc) a aktu (skutočnosť, pôsobenie, konanie) súvisí s otázkami o bytí. Posúdenie týchto pojmov vedie okamžite do srdca tomistickej filozofie.⁵ Prvá otázka, ktorú Tomáš kladie v *Quaestiones disputatae de potentia*, znie: *Vlastní Boh potenciu*⁶? A v odpovedi sa nám odhaľuje dvojitý zmysel potencie a aktu. Celý systém základných pojmov je preťatý radikálnou deliacou čiarou, ktorá – počínajúc pojmom bytia – každý z nich roztína natoľko, že tu a tam ukazuje inú tvár: o Bohu a stvorenom nemožno totiž nič povedať v rovnakom zmysle. Ak napriek tomu možno pre obidva použiť rovnaké výrazy, je to preto, že tieto termíny nie sú síce *jednoznačné*, ale tiež nie sú *jednoducho dvojznačné* – sú k sebe vo vzťahu *zhody* (sú analogické). Preto možno samu túto deliacu čiaru nazvať *analogia entis*, ktorá je označením vzťahu

5 G. Manser O.P. (Das Wesen des Thomismus: Divus Thomas 1924, s. 10) označuje učenie o akte a potencii za „najvnútornejšiu podstatu tomizmu“ a jeho veľká kniha „Das Wesen des Thomismus“ (2. Auflage Freiburg-Schweiz 1935) je napísaná úplne v tomto duchu.

6 *Quaestiones disputatae de potentia* q I a 1.

Boha a stvoreného. U Boha môžeme a musíme hovoriť o potencii, ale táto potencia nie je v protiklade s aktom. Musíme rozlišovať medzi aktívnou a pasívnou potenciu, pričom božia potencia je aktívna. Ani boží akt nie je aktom v tom istom zmysle ako stvoriteľský akt. Stvoriteľský akt – v jednom z rôznych, hoci vnútorne súvisiacich významov tohto slova – je konanie, činnosť, ktorá sa začína a končí a predpokladá pasívnu potenciu ako svoj bytostný základ. Božie konanie nezačína ani nekončí, trvá od vekov naveky; je samo jeho nemenné bytie. Nie je v ňom nič, čo by nebolo aktom, je to *actus purus*. Preto božský akt nepredpokladá žiadnu potenciu ako bytostný základ a už vôbec nie nejakú pasívnu schopnosť, ktorá by musela byť uvedená, „aktivovaná“ do pohybu zvonka. Ale aj aktívna potencia, ktorá sa mu pripisuje, neexistuje popri a mimo aktu: jeho „schopnosť“ (Können) a jeho „moc“ (Macht) sa úplne vyjadrujú v akte. Keď sa prejavuje navonok – vo stvorení, udržiavaní a riadení stvoreného sveta – nekoná všetko, čo by mohol konať a na čo má moc, a keď možnosť (Können) a uskutočnenie zdanlivo nejdú spolu, potom v skutočnosti jeho potencia vôbec neprevyšuje akt, ani nie je nevyužitou potenciou, lebo sebaobmedzenie jeho moci v jej konaní navonok je už samotné aktom a vyjadrením jeho moci. Božia potencia je iba *jedna* a boží akt je iba *jeden*, pričom v tomto akte je táto potencia úplne vyjadrená.

§ 2. Otázka o bytí v priebehu vekov

Kto nepozná scholastické myslenie, môže získať dojem, že tu ide o nejaký teologický problém, pretože sa hovorí o *Stvoriteľovi* a *stvorenom*. Naše neskoršie závery ukážu, že tieto výrazy majú zmysel, ktorý možno uchopiť čisto filozoficky, hoci tento zmysel sa odhalil iba mysliteľom, ktorí cez zjavenie poznali Boha ako Stvoriteľa. Svojím učením o akte a potencii stojí *sv. Tomáš* na pôde aristotelovskej filozofie. Vypracovanie protikladu aktu aencie *Aristotelom* znamenalo významný krok vpred v riešení otázky, ktorá od samého začiatku ovládala gréckeho myslenie a týkala sa *prvého* a *pravdivého* bytia. „Už oddávna a tiež v prítomnej dobe stále opakovaná a nikdy dostatočne

nevyriešená otázka, čo je súcno, neznamená nič iné než otázku, čo je οὐσία?⁷

Túto vetu, ktorú tu zatiaľ len predbežne predkladáme a nepokúšame sa prehlbiť jej význam, možno označiť ako vedúci motív *Aristotelovej Metafyziky*, toho pozoruhodného diela, v ktorom našli spoločné vyjadrenie stáročné spory gréckeho ducha o túto „ustavične otvorenú otázku“. Nie je úlohou našej práce, a už vôbec nie mojou úlohou, ukázať, ako sa tvoril celok označovaný ako „Aristotelov filozofický systém“. Považujem za celkom možné, že vyrástol z tejto otázky ako z plodného zrna. Vášnivá túžba filozofov neskorších stáročí objasniť *Aristotelovo* myslenie bude celkom pochopiteľná, keď vezmeme do úvahy, že v strede myslenia stojí otázka, ktorú určite on sám považoval za večnú „ťažkosť“ (to znamená *ἀπορία*) filozofie.

Sv. *Tomáš* riešil otázku o bytí tak, ako ju našiel u Aristotela. Túto nadväznosť mu umožnilo jeho chápanie filozofie ako vedy, ktorá používa výhradne prirodzený rozum. Na druhej strane vďaka stáročnej spolupráci filozofie s kresťanskou teológiou bola filozofia v kresťanských storočiach postavená pred skutočnosťami a úlohy, o ktorých v predkresťanskej dobe ešte netušila. *Aristoteles* nevedel nič o *stvorení*, ani o Bohočloveku, v ktorom sa v *jednej osobe spájajú dve prirodzenosti*, ani o Božej Trojici, o *jednej prirodzenosti v troch osobách*. Náuka o bytí, ktorú vytvoril, nestačila týmto pravdám viery. Už u *Boëthia* našiel *Tomáš* časti, na ktoré mohol nadviazať pri rozvíjaní aristotelovského učenia o bytí, a ešte väčšiu oporu mu poskytol *Avicenna* (u ktorého prinajmenšom prichádzala ako podnet do úvahy myšlienka stvorenia). *Tomáš* teda bez obáv a rozvážne kráčal v stopách arabského mysliteľa, rovnako ako gréckeho, a bezpečne sa vyhýbal jeho omylom a omylom jeho protivníka *Averroesa*, u obidvoch „všetko skúmajúc a čo bolo najlepšie si zachovávajúc“.

Spis *De ente et essentia*, ktorý napísal mladý bakalár *Tomáš* v Paríži na prosbu „bratov a priateľov“, ukazuje veľmi úzku nadväznosť na *Aristotelovu* metafyziku. Už sám názov výrazne pripomína vetu, ktorú som označila ako leitmotív metafyziky:

7 *Aristoteles*, *Metafyzika*, Z 1028, b 1.

lebo *ens* je *ὄν* a *essentia* je *οὐσία*. Toto dielo predstavuje *náčrt jeho učenia o bytí*, ktorému v hlavných črtách svätý zostal verný, hoci túto tému neúnavne spracúval naďalej až do chvíle, keď niekoľko mesiacov pred smrťou prerušil prácu na svojej *Sume*, lebo Boh mu zjavil veci, voči ktorým sa všetko, čo napísal, javilo ako suchá slama. Už v tejto mladíckej práci urobil zásadný a rozhodujúci krok mimo *Aristotela*, keď v *súcne* (*ens*) odlíšil *bytie* (*Sein*) a *podstatu* (*essentia*). Rovnoznačnosť *ὄν* a *οὐσία*, z ktorej vychádza *Aristoteles*, zostáva jedine v prípade *prvého súcna*.

Iba v tomto rozdelení je možné uchopenie *bytia ako takého* – oddeleného od toho, čo je –, a to takým spôsobom, že zahŕňa konečné aj nekonečné bytie, ale zároveň aj priepasť, ktorá ich delí. Odtiaľ sa otvára cesta uchopenia *celej rozmanitosti* súcien. Keď skúmame otázku bytia ako dominantnú, tak v gréckom, ako aj v stredovekom myslení, ale s tým rozdielom, že u Grékov sa týkala prirodzeným spôsobom daného stvoreného sveta, ale pre kresťanských mysliteľov (do určitej miery aj židovských a moslimských) sa rozšírila o skutočnosti zjavenia patriace do nadprirodzeného sveta, potom sa novoveká filozofia, ktorá sa oslobodila od tradície, vyznačuje tým, že miesto otázky o bytí postavila do stredu úvah otázku poznania, a znova tak pretrhla spojenie viery s teológiou. Možno však dokázať, že aj modernej filozofii v podstate išlo o pravdivé bytie, a nadväzujúc na tvrdenia, ktoré siahajú až do počiatkov gréckej filozofie a určujú nevyhnutné smery poznania, urobila cenné služby pre objasnenie problematiky bytia. Ale najvýznamnejšie bolo úplné oddelenie sa od zjavenej pravdy. Pre *modernú filozofiu* už zjavená pravda nepredstavuje žiadne kritérium, ktorým by mohla skúmať svoje výsledky. Nebola tiež ochotná prijímať úlohy, ktoré jej kládla teológia, a potom ich riešiť vlastnými prostriedkami. Pokladala za svoju povinnosť nielen obmedziť sa na „prirodzené svetlo“ rozumu, ale aj nevystupovať mimo svet prirodzenej skúsenosti. V každom aspekte chcela byť samostatnou (*autonómnou*) vedou. Viedlo to k tomu, že sa stala v značnej miere aj bezbožnou. To viedlo k rozdeleniu na dva tábory, ktoré kráčali oddelene, hovorili odlišnými jazykmi a vôbec sa nesnažili vzájomne chápať – na *modernú filozofiu* a katolícku

školskú filozofiu, ktorá sa sama považovala za *philosophia perennis* – večnú filozofiu; avšak tí, čo stáli mimo nej, ju považovali za súkromnú záležitosť teologických fakúlt, seminárov pre kňazov a rádových kolégií. *Philosophia perennis* sa javila ako skostnatený pojmový systém, mŕtve dedičstvo odovzdávané z pokolenia na pokolenie. Prúd života si však vyhlíbil iné koryto. Posledné desaťročia došlo k obratu, ktorý sa už pripravoval z rôznych strán. Najprv k tomu došlo na katolíckej strane. Aby sme pochopili, čo sa tu stalo, treba pamätať, že *katolícka filozofia* (a *katolícka veda vôbec*) nie je rovnoznačná s filozofiou katolíkov. Duchovný život katolíkov sa vo veľkej miere stal závislý na *novovekom* myslení a stratil súvislosť so svojou veľkou minulosťou. Druhá polovica 19. storočia priniesla skutočnú renesanciu, znovuzrodenie, a to vďaka ponoreniu sa do najlepších zdrojov. Nie je prekvapujúce, že bolo treba iba osobitné dekréty *Leva XIII.* a *Pia XI.*, aby znova ožilo štúdium *Tomáša*, že sa bolo treba iba postarať o tlačene vydanie potrebných textov, že v knižniciach čakalo na objavenie ešte veľa nevydaných a úplne neznámych rukopisov a že iba v posledných rokoch sa vo väčšej miere začali prekladať. Tieto úlohy, ktoré sa skutočne začali riešiť a obdivuhodným spôsobom napredovali, ešte zďaleka nie sú dokončené. Doteraz vykonané práce v archívoch však vyniesli na svetlo zabudnutý svet – bohatý, dynamický, plný živých a plodných zdrojov. Rozkvet súčasnej humanistiky, ktorý je plodom konca XIX. a začiatku XX. storočia, zásadným spôsobom prispel k úspechu tohto podujatia. Dnes vieme, že *tomizmus* nevyskočil z hlavy svojho majstra ako hotový pojmový systém. Poznáme ho ako výtvor živého myslenia, ktorého vznik a rast môžeme sledovať. Chce, aby sme si ho vnútorne osvojili a získal v nás nový život. Vieme, že mnohí myslitelia kresťanského stredoveku sa trápili tými istými otázkami ako my a že nám môžu povedať mnohé, čo nám môže pomôcť.

A čo sa dialo na druhej strane? Približne v rovnakom čase, keď sa *kresťanská filozofia* prebúdzala zo sna ako Šípová Ruženka, *moderná filozofia* odhalila, že cesta, ktorou kráčala asi tri storočia, ďalej nevedie. Z uviaznutia v materializme sa pokúšala najprv zachrániť návratom ku *Kantovi*, ale to nestačilo.

Novokantovstvo rozličných odtieňov bolo odmietnuté smermi, ktoré sa znova vracali k tomu, čo je *bytie*. Vrátili česť pohrdanému starému názvu *ontológia* (náuka o bytí). Objavili sa najprv ako filozofia *podstaty* (*Husserlova* a *Schelerova* fenomenológia), potom sa vedľa nej postavila filozofia *existencie Heideggera* a učenie o bytí *Hedwigy Conrad-Martiusovej* ako jej protipól. Môžu sa znovuzrodená stredoveká filozofia a novozrodená filozofia XX. storočia znova stretnúť v *jednom* koryte *philosophia perennis*? Ešte stále hovoria rôznymi jazykmi, preto treba najprv nájsť taký jazyk, v ktorom by si mohli porozumieť.

§ 3. Ťažkosti jazykového vyjadrenia

Tým sa dotýkame bodu, ktorý je ozajstným utrpením pre súčasných filozofov. Skutočne žijeme v babylonskom zmätení jazykov. Sotva môžeme použiť nejaký výraz bez toho, aby sme sa nemuseli obávať, že niekto druhý pod ním rozumie niečo úplne iné, než chceme povedať. Väčšina „odborných výrazov“ je mnohonásobne dejinne zaťažená. V týchto krátkych prípravných úvahách som zámerne nechala hovoriť *sv. Tomáša* v jeho jazyku, neprekladajúc pojmy *potencia* a *akt*. Nemám však v úmysle zostať pri tom. Už niekoľko rokov existuje v Nemecku úsilie vytvoriť pre túto filozofiu vlastnú – nemeckú – terminológiu. Cenný základ tvoria spisy veľkých mystikov písané v stredonemeckom (*mittelhochdeutsch*) jazyku. Smelým predsavzatím v tomto smere je nemecké vydanie *Summa theologica sv. Tomáša* od *Josepha Bernhardta*. Preklad *Sumy* pod záštitou *Spolku katolíckych akademikov* sa o to snaží iba vo veľmi umiernennej forme. Tieto pokusy však zároveň ukazujú na nebezpečenstvo takéhoto ponemčovania. Kto sa pokúšal prekladať z cudzích jazykov vie, koľko výrazov je nepreložiteľných – hoci na druhej strane možnosti prekladu idú ďaleko za hranicu toho, s čím sa často uspokojujeme –, a kto sa zamýšľal nad tým, čo je to jazyk a čo sú jazyky, ten tiež vie, že nemôže byť inak. Jazyky vyrastajú z ducha národov ako výraz a symbol ich života, preto sa v nich musí odrážať rôznorodosť a osobitosť národov. Gréci, ktorí boli filozofujúci národ, si tiež vytvorili filozofický jazyk. Ale kde

ho mali vziať Rimania? Svoju filozofiu získavali na gréckych školách, od svojich gréckych hostí alebo otrokov, a všetko bolo v poriadku, pokiaľ čítali a písali v gréckom jazyku. Keď však začali tvoriť rímsku literatúru, museli sa veľa natrápiť, aby dostali zo svojho jazyka, čo mu chýbalo.

Seneca o tom píše *Luciliov*:⁸

„Ešte viac odsúdiš obmedzenosť rímskeho jazyka, keď sa dozvieš, že existuje jedna jediná hláska, ktorú nedokážem preložiť. Pýtaš sa, ktorá to je? Je to *ōv* (súcno). Pripadá ti hlúpy. Ponúka sa preklad: *Quod est* (to, čo je). Medzi oboma však vidím značný rozdiel. Pre jedno slovo musím použiť zložený výraz (*verbum pro vocabulo*); keď sa však nedá inak, budem používať *quod est*.“

Na utvorenie výrazu *ens* (súcno) Seneca ešte neprišiel. (Boëthius ho už používa, hoci aj on ešte väčšinou používa *quod est*). Pre Senecu by toto slovo určite znelo príliš barbarsky. Dokonca výraz *essentia* (podstata) sa neodváži navrhnúť niekomu s vybraným vkusom bez komentára. Začína ľútostivou lamentáciou o úbohosti latinského jazyka a potom pokračuje:

„Pýtaš sa, čomu má slúžiť tento dlhý úvod? O čo sa snaží? Nechcem to pred tebou skrývať. Chcel by som, aby, ak je to možné, tvoje uši priaznivo prijali výraz *essentia*; inak ho budem musieť vysloviť aj pred neláskavými ušami. Čo povedať miesto οὐσία, čo znamená nevyhnutná vec, príroda, ktorá obsahuje v sebe základ všetkého? Prosím ťa teda, dovoľ mi používať toto slovo. Budem sa snažiť právo, ktoré mi priznáš, využívať čo najmenej. Možno sa uspokojím iba s tvojím súhlasom.“

Nevidíme tu ako v zrkadle všetky ťažkosti, s ktorými sami musíme bojovať? Samozrejme na biedu nemeckého jazyka sa nemôžeme sťažovať. Vo vzťahu ku gréčtine sme na tom lepšie ako Rimania. Vo vzťahu k latinčine máme opačnú ťažkosť: je vopred neúspešné chcieť vyjadriť jej mnohoobsažné výrazy *jedným* nemeckým slovom. Trafíme vždy iba jednu stranu veci a v mnohých kontextoch dôjde k vážnym pretvoreniam skutočného zmyslu. Čo teda robiť? Samozrejme využívať bohatstvo nášho jazyka, a keď je to nevyhnutné a možné, použiť na

8 Ausgabe Hense bei Teubner 1914, 18. Brief.

rôznych miestach odlišné výrazy primerané rozličným významovým kontextom. Má to však aj svoje nebezpečenstvá. Dokáže to iba prekladateľ, ktorý nielen bezpečne ovláda jazyky – svoj materský a cudzí –, ale je doma aj v myšlienkovom svete daného diela a jeho autora, a okrem toho je bezprostredne zžitý s vecnými otázkami, o ktorých sa pojednáva. Ktorý prekladateľ sa však odváži pripísať si všetko toto? Aby neupadol do nebezpečenstva, ktoré hrozí ponúknutím svojich vlastných nápadov miesto skutočného názoru autora, bude prekladateľ musieť často siahnuť po latinskom výraze. Okrem iného je to potrebné aj preto, že – napriek bohatstvu nemeckého jazyka – pre *niektoré* pojmy nemáme žiadne výrazy, ktoré by im celkom zodpovedali. Najdôležitejší dôvod, pre ktorý, ako sa mi zdá, je nemožné úplne sa vzdať latinských odborných termínov, je však ešte iný. Lakonickosť v latinčine nie je vôbec prejav úbohosti, ale je v nej aj sila. Ak je gréčtina s jej slobodou a ľahkosťou vyjadrovania *jazykom živých myšlienkových procesov*, potom je *latinčina* so svojimi prísnyimi pravidlami a trpkou úspornosťou povolaná na formulovanie *presných výrazov na určenie syntetických výsledkov*. Rôznorodosť významov, ktoré vyjadruje jedno latinské slovo, nie je ľubovoľná, ale usporiadaná a zviazaná medzi sebou zmyslom. Keď opúšťame latinskú *terminológiu*, vzdávame sa jednotiek zmyslu, takých poučných o vecných vzťahoch a poriadku súcna. Vzdávame sa zreleho výsledku stáročnej myšlienkovvej práce a ducha národa, ktorý bol vo svojej osobitosti – ako každý duch národa – povolaný k osobitnému výkonu pre celé ľudstvo. Kto sa odváži s ľahkým srdcom nahradiť ho niečím iným?

Teda jedno robiť a druhé nenechávať bokom. Čo sa dá vyjadriť nemeckými slovami, treba na to hľadať vlastné, čo možno najprimeranejšie výrazy, ale so zachovaním pevnej výbavy tradičného jazyka scholastiky, tak aby mohol presvitať a držať sa ho ako vodiacej nite a siahat' po ňom vždy, keď hrozí nebezpečenstvo sfalšovania zmyslu alebo vážnejšej jednostrannosti. (Treba tiež pamätať aj na to, že čiastkový význam v dôsledku oddelenia od celku ľahko stráti ten kolorit, aký mu dáva *celkový* význam, ktorého je časťou).

Tým by sme mohli skončiť, keby išlo iba o vzťah nemeckého jazyka k latinčine. Vieme však, že latinská terminológia kopírovala grécku a s akými ťažkosťami pri tomto kopírovaní musela bojovať. Aby sme správne pochopili zmysel latinského výrazu a vhodne ho vyjadrili po nemecky, je najlepšie vrátiť sa k jeho gréckemu pôvodu. Tak ako scholastika neurobila zbytočnou grécku filozofiu, ani grécky jazyk sa nestal zbytočný v dôsledku latinčiny.

Veľmi názorným príkladom toho, o čom tu hovoríme, sú práve názvy *potencia* a *akt*, ktorými sme začali naše úvahy. Slovo *akt* zahŕňa všetko, čo vyjadrujú grécke slová ἐνέργεια, ἔργον, ἐντελέχεια. (Mohli by sme uviesť ešte ďalšie, ale ich vyčerpávajúci výpočet nie je na tomto mieste ani nevyhnutný, ani potrebný.)

Ἐνέργεια označuje *skutočné bytie*, v protiklade k možnému, teda δύναμις. Napr. postava Herma existuje ako možnosť v dreve, z ktorého môže byť vyrezaná, skutočnou je však iba hotová; podobne je možné vedecké myslenie u niekoho, kto má na to schopnosti, aj keď práve nerozmýšľa. Skutočným sa stáva vtedy, keď koná, a pre ἐνέργεια je činnosť. Možnosť alebo schopnosť (δύναμις, potencia) majú za cieľ (τέλος) skutočnosť, ako napr. schopnosti myslenia myslenie. Ak je uskutočnením možnosti nejaké *dielo* (Werk), nazýva sa tiež ἔργον. Myslí sa tým také dielo, ktoré so svojím bytím zostáva v konajúcom – ako myslenie v mysliacom, – ako aj výsledky konania, ktoré majú svoju vlastnú existenciu (Dasein), napr. dom, ktorý vznikne činnosťou staviteľa. V prvom prípade je zreteľne jasné, že ἐνέργεια a ἔργον (konanie a dielo) sú jedno. A pretože v skutočnom bytí možnosť dosiahla svoj cieľ, nazýva sa tiež ἐντελέχεια, čo môžeme preložiť pomocou slova dokončenie (naplnenie) bytia (Sein-vollendung).

Na vecné posúdenie všetkých týchto pojmov tu ešte nie je miesto. Chceli sme len ukázať, ako nám môže pribratie gréckych textov pomôcť pri analýze rozmanitostí zmyslu latinského výrazu, ako aj pri nájdení najvhodnejších nemeckých slov. Skutočnosť, pôsobenie, dielo, činnosť, naplnenie bytia – naozaj nám nechýbajú možnosti vyjadrenia. Ale tento príklad zároveň

ukazuje, aké rizikové by bolo, ak by sme hoci len *jeden* z týchto výrazov chceli použiť pre *všetky významy latinského slova actus*. Kto napr. vychádza z novovekej filozofie a zvykol si pod slovom *akt* chápať slobodný duchovný čin, bol by vystavený najhoršiemu omylu, keby v dielach scholastiky chcel všade klásť tento význam.

V nasledujúcich skúmaniach sa pokúsime pokračovať v tu načrtnutých tézach. Tam, kde tvorí východisko scholastická doktrína, musíme ju najprv predstaviť v scholastických výrazoch. Aby sme sa však ubezpečili, že sme pochopili vecný zmysel a nezostali iba pri slovách, budeme hľadať vhodné vlastné výrazy pre vyjadrenie každého súboru scholastických ideí. Nápomocné nám pritom bude skúmanie pôvodu scholastických pojmov, a teda ich *dejinných* zdrojov, ale ešte viac *vecného* pôvodu, ktorý sa odhalí pred nami iba vtedy, keď sami položíme starú a stále znova kladenú, avšak nikdy úplne nevyriešenú otázku o bytí a οὐσία. Budeme sa pritom snažiť živým spôsobom premýšľať spolu so starými majstrami, ale aj s tými, ktorí sa v našej dobe znova začali svojím spôsobom zaoberať otázkami bytia. Pomoc posledných zmienенých je vecne oprávnená, lebo filozofi, ktorí z vnútornej potreby, a nie iba vďaka školskej tradícii, znova riešia problém bytia, nám môžu uľahčiť pochopenie prvotných pohnutí starých majstrov. Táto cesta sa osobitne ponúka pre autorku, ktorá pochádza zo školy *Edmunda Husserla* a jej materinským filozofickým jazykom je jazyk fenomenológov. Musí sa pokúsiť z tohto východiska nájsť cestu k veľkej katedrále scholastického myslenia. Domnieva sa, že cieľ pozná natoľko, nakoľko je potrebné, aby sa ním nechala viesť.

§ 4. Zmysel a možnosť „kresťanskej filozofie“

Zdá sa, že pre porozumenie stredovekej filozofie s novovekou je ešte väčšou prekážkou ako odlišnosť jazyka odlišný postoj voči otázke o vzťahu poznania a viery, filozofie a teológie. Ako sme už spomenuli, dokonca ani katolícki filozofi a teológovia nie sú zajedno v tom, či možno hovoriť o kresťanskej filozofii. Ale či už sa filozofia považuje za čisto prirodzenú vedu – to znamená

za vedu, ktorej jediným oprávneným zdrojom poznania je prirodzená skúsenosť a rozum –, alebo sa jej priznáva právo čerpať zo zjavenia, v každom prípade nemožno pochybovať, že filozofia veľkých učiteľov stredovekej cirkvi sa vyvinula v „tieni“ učenia viery. V zjavenej pravde videla meradlo všetkej pravdy a usilovne sa snažila riešiť úlohy, ktoré jej kládlo učenie viery; verila viere ako sile, ktorá dáva ľudskému rozumu väčšiu istotu aj pri jeho prirodzenej činnosti. Vo všetkých týchto bodoch sa *moderná* filozofia od nej oddelila. Je teda ešte možná spolupráca týchto tak odlišných smerov? Práve *sv. Tomáš* rozhodne potvrdil túto možnosť. To, že veril vo filozofiu na základe čisto prirodzeného rozumu, bez pomoci zjavenej pravdy, dokazuje jeho vzťah k *Aristotelovi* a arabským filozofom. Vyplýva to jasne aj z jeho *Sumy proti pohanom*, ktorá sa zvykla nazývať *Filozofická suma*. Hovorí v nej, že s heretikmi možno diskutovať na základe celého Písma, so židmi na základe Starého zákona, ale s muslimami žiadny takýto autoritatívny základ nemáme. Ak chceme predložiť univerzálne dostupnú obhajobu viery, „je nutné odvolať sa na prirodzený rozum, na ktorom sa zhodnú všetci“⁹. K pravde vedú dve cesty¹⁰, a ak aj prirodzený rozum nemôže dôjsť k najvyššej a poslednej pravde, predsa len môže dôjsť na taký stupeň, z ktorého je už možné vylúčiť určité omyly a dokázať zhodu právd, ktoré sa dajú dokázať prirodzeným spôsobom, a právd viery.

Ak teda podľa presvedčenia *sv. Tomáša* existuje spoločná cesta a spoločná oblasť práce pre všetkých, ktorí hľadajú pravdu, potom je rovnako jasné, že pre neho prirodzené poznanie a viera, filozofia a teológia, nestoja oddelene vedľa seba, akoby nemali nič spoločné. Jeho zámerom práve v takzvanej *Filozofickej sume* je *dokázať pravdu katolickej viery* a vyvrátiť omyly, ktoré stoja proti nej. Že je pre neho pravda viery meradlom všetkej pravdy, o tom svedčí takmer každá stránka jeho spisov. Jednoduché tvrdenie *Sed haec sunt contra fidem* – podľa neho úplne stačí na vyvrátenie aj najväčšej filozofickej autority.

9 Summa contra gentiles, I, 2.

10 a.a. O.13.