



Herman De Dijn

Veda a náboženstvo¹

Einstein a Spinoza

Jedným zo zásadných problémov modernej doby, v ktorej žijeme, je vzťah medzi vedecko-technickým pohľadom na svet a náboženstvom. Veda a technika radikálne zmenili nielen naše poznanie sveta, ale aj náš prístup k mnohým veciam. Stručne a bez obalu to vyjadril anglický básnik W. H. Auden:

„Pre pútnikov starých dôb bol vesmír posvätný, celú tú pochabosť zmarila však vzduchoplavba.“

Je pravda, že moderná doba so sebou priniesla krízu náboženstva i tradície vo všeobecnosti. Niektorí myslitelia to považovali za správne: podľa ich názoru tradícia a náboženstvo naozaj patria do primitívneho štádia vývoja; boli presvedčení, že modernita (či osvietenstvo) a náboženstvo sú nezlučiteľné. Hoci došlo k enormnému oslabeniu tradícií, i tak nezmysla silná túžba po zmysluplnosti, túžba, na ktorú vždy dbalo náboženstvo

a ktorá sa v modernom kontexte zjavne nenaplní ľahko. Dôsledkom je silný pocit odcudzenia a absencie zmyslu. Všeobecne možno tvrdiť, že ľudia si azda bez určitého náboženstva nedokážu poradiť s ťažkosťami, ktoré život prináša. Avšak potom musí existovať nejaké riešenie, pokiaľ ide o vzájomný rozpor medzi vedou a náboženstvom: sú skutočne nezlučiteľné?

Pri rozvažovaní o tomto probléme si vezmem na pomoc slávneho mysliteľa Alberta Einsteina. Všetci ho poznáme ako možno najväčšieho vedca minulého storočia; dokonca celkom nedávno boli oživené niektoré jeho idey z oblasti kozmológie, pretože sa objavili problémy s teóriou veľkého tresku. Už menej sa vie, že zastával aj zaujímavé názory na niektoré filozofické problémy týkajúce sa našej modernej doby. V mnohých týchto názoroch explicitne odkazuje na Spinozu, holandského židovského filozofa a vedca 17. storočia, ktorého nesmierne obdivoval. Spinoza aj Einstein mali pomerne neobyčajné filo-

¹ Podrobnejšia verzia tejto eseje bola po prvý raz zverejnená v publikácii D.A. Boileau & J.A. Dick (edit.), *Tradition and Renewal. Philosophical Essays Commemorating the Centennial of Louvain's Institute of Philosophy*, Leuven, Leuven University Press, 1992, s. 1-13. Ďakujem vydavateľstvu Leuven University Press za povolenie nového vydania tejto eseje. Ďakujem svojmu kolegovi Arnoldovi Burmsovi za to, že upriamil moju pozornosť na Einsteinov spinozizmus, ako aj za inšpiratívne diskusie k tejto téme.

zofické predstavy, pokiaľ ide o vzťah vedy a náboženstva.

- V prvom rade sa domnievali, že veda a bežné náboženstvo — hoci sa od seba značne líšia — nemusia byť nevyhnutne vo vzájomnom rozpore. Z toho vyplýva, že je nutné odmietnuť postoj „buď, alebo“, podľa ktorého sú veda a náboženstvo nevyhnutne v rozpore a jedného sa treba zriecť. Touto tézou, podľa ktorej v rozpore nie sú, sa budem zaoberať v prvej časti tejto eseje.
- Po druhé, obaja myslitelia boli presvedčení, že veda môže vedca za určitých okolností priviesť k osobitnému druhu náboženskej skúsenosti, ktorú Einstein nazýva „kozmickým náboženským cítením“ a Spinoza „intuitívnym poznaním“, ktoré sa spája s „rozumovou láskou k Bohu“. Inak povedané: nielenže neexistuje takýto nevyhnutný rozpor pre bežného veriaceho, ale vedecká činnosť u veľkých vedcov môže viesť k osobitnému typu religiozity. Tejto téze sa budem venovať v druhej časti eseje.

Všimnite si, že obe tézy naznačujú, že medzi vedou a náboženstvom existuje podstatný rozdiel, čo vylučuje možnosť, že by mohlo ísť o zložky jedinej sféry alebo celkového kontextu.

I

Môže nám pripadať ako paradox, že dvaja ľudia, ktorí boli takí oddaní vede,

zároveň zdôrazňujú nezávislosť náboženstva (ako aj etiky) a vedy. Zjavne to korešponduje s ich koncepciou povahy vedy na jednej strane a etiky a náboženstva na strane druhej. Po všetkých týchto stránkach sa nesmierne líšia od vedecky orientovaných mysliteľov, ktorí vedu vidia ako protináboženskú silu, ktorá ako náhrada etiky a náboženstva dokáže poskytnúť návod na ľudský život.

Podľa Einsteina „nám čisté (vedecké) myslenie neumožňuje vnímať konečné a zásadné zámery“². „Konečný cieľ (životu) a túžba po jeho dosiahnutí musia pochádzať z iného zdroja“³, totiž nie z vedeckej úvahy, ale zo srdca. „(Vedecké) poznanie o tom, čo je, neotvára priamu cestu k tomu, čo by malo byť“⁴. Inak povedané, veda môže opísať iba stav vecí, a nie to, čo treba urobiť a čo je dobré. Dokonca ani hodnota vedeckého poznania ako takého nevyplýva zo samotných vedeckých poznatkov: „Poznanie pravdy ako takej je úžasné, avšak iba ťažko môže slúžiť ako návod – nedokáže preukázať dokonca ani legitimitu a hodnotu úsilia práve o toto poznanie pravdy.“⁵

Život sa nemôže riadiť vedeckým spôsobom myslenia; naopak, „prílišný dôraz na čisto rozumový prístup, ktorý sa neraz orientuje výlučne na praktické a vecné aspekty, vedie k priamemu narušeniu etických hodnôt...; „faktografický“ charakter myslenia narúša medziľudskú ohľaduplnosť a nivočí medziľudské vzťahy ako smrtiaci chlad“⁶. „Bez ‚etickej kultúry‘ pre ľudstvo neexistuje spása.“⁷ Spinoza

² Albert Einstein, *Ideas and Opinions*, New York, Dell Publishing Comp. (edícia Laurel), dotlač 1981, s. 51.

³ tamže

⁴ tamže

⁵ Albert Einstein, *Ideas and Opinions*, New York, Dell Publishing Comp. (edícia Laurel), dotlač 1981, s. 51.

⁶ A. Einstein, cit. dielo, s. 62.

⁷ tamže

a Einstein považujú za nemožné, aby silou, ktorá by riadila život veľkej väčšiny ľudí, mohol byť vedecký spôsob myslenia. Práve naopak, viedlo by to ku katastrofe, predovšetkým ak – čomu sa takmer nedá vyhnúť – by sa veda spojila s „faktografickým“ charakterom myslenia s čisto pragmatickým prístupom. Veľký počet ľudí môže viesť zmysluplný a dobrý život iba prostredníctvom „etickej kultúry“. Pod týmto Einstein chápe spôsob života, pri ktorom sa úsilie o dosiahnutie osobného naplnenia spája s úctou k ostatným ľudským bytostiam a s citlivosťou voči hodnotám, ktoré presahujú malicherné ľudské záujmy. Dosiahnutie vyššej úrovne života si vyžaduje špeciálny typ vzdelania založený na tradícii a vzoroch. Až dosiaľ to umožňovali významné náboženstvá.

Prirodzene, nemožno popierať, že v náboženstve má svoj pôvod aj mnoho zla vo svete a v dejinách. A predsa je márne myslieť si, že by sme sa tohto zla mohli zbaviť úplným odstránením náboženstva a tým, že by sme ho nahradili spôsobom života, ktorého vzorom by bola veda. Ak by táto záměna bola úspešná, veda by sa pravdepodobne zmenila na nový, umelý typ náboženstva a takmer určite by sa premenila na neľudskú etiku. Je vysoko pravdepodobné, že by stála pri zrode sveta, ktorý by pripomínal svet v Huxleyho diele *Prerásny nový svet* (*Brave New World*).

Podľa Spinozu a Einsteina treba dúfať v rozvoj čistejších foriem religiozity, ktorý sa už udial v prípade židovsko-kresťanskej viery. „Vyššie“ náboženstvá sú v zásade mravoučné náboženstvá, ktoré sa výrazne líšia od „primitívnejších“ foriem náboženstva založených prevažne na strachu.⁸

Avšak aj tieto vyššie formy náboženstva musia zväzdať neustály boj proti dogmatizmu a poverám (ktoré sú i dnes súčasťou fundamentalistických foriem náboženstva). Taktiež musia bojovať proti prístupu k realite, ktorý vychádza z mágie a ktorý so skutočnosťou zaobchádza ako so živou bytosťou, akoby išlo o žiarlivého milenca alebo nepredvídateľného sudcu, ktorého musíme uctievať, aby sme si ho udobrili alebo sa mu zapáčili.

Zlé náboženstvo sa vyznačuje tým, že uprednostňuje inštinktívne antropocentrické názory a postoje ľudí, ich tendenciu k zbožným želaniam a neustálu túžbu ovplyvňovať veci vo svoj prospech. Dobré náboženstvo sa vyznačuje tým, že ľuďom umožňuje dosiahnuť duševný pokoj pomocou spokojného života v súlade s Bohom a podporuje dobročinnosť a prácu v mene spravodlivosti. Podľa Spinozu je ústredným aspektom čistejšej formy náboženstva poslušnosť Bohu, ktorá nemôže existovať bez dobročinnosti. Skutočne nábožného človeka, tvrdí Einstein, „vnímam ako človeka, ktorý vyvinul maximálne možné úsilie, aby sa oslobodil od okov svojich sebeckých túžob, a zaoberá sa myšlienkami, pocitmi a túžbami, na ktorých lipne pre ich hodnotu presahujúcu človeka.“⁹

Náboženstvo je, samozrejme, nevyhnutne úzko spojené s tradíciami, príbehmi, vzormi, rituálmi a... dokonca aj dogmami. Poslušnosť a dobrota sa neodohrávajú v duševnej prázdnote: emócie nemôžu existovať bez predstavivosti. Žiadna z týchto zložiek by sa však nemala oddeľovať od dobročinnosti a spravodlivosti realizovanej v praxi a od modlitby k Bohu.

⁸ A. Einstein, cit. dielo, s. 47.

⁹ A. Einstein, cit. dielo, s. 53.

Ludia, ktorí dokážu žiť takýto pobožný život, zakúsia v duši pokoj a spokojnosť, „vnútorné prijatie nasledujúce po dobrých činoch našich duší“.¹⁰ Skutočná blaženosť spočíva v takomto stave vnútorného pokoja a harmónie s Bohom a ostatnými ľuďmi. Spása neprichádza s vlastníctvom takých alebo onakých informácií alebo s vyznávaním takej a takej viery, ale so zbožným a morálnym konaním, pri ktorom sa jedinec vymaňuje zo svojej zvyčajnej sebastrednosti a nepokoja. Skutoční veriaci sa vyznačujú neochvejnou tichou vierou bez duševného odporu,¹¹ ktorá je presným opakom úzkostnej túžby po absolútnej istote, ktorá sa často spája s náchylnosťou k prehnanej pochybovavosti a váhavosti mysle. Alebo, ako tvrdí Einstein, skutočne zbožný človek „nemá pochybnosti o význame a ušľachtlosti týchto nadosobných zámerov a cieľov, ktoré nemusia a ani nemôžu mať rozumový základ“¹². Ak má veriaci pokoj v duši a veda zastáva akýkoľvek názor, ktorý je zdanlivo v rozpore s jeho vierou, potom veriaci pokojne počká, aby zistil, či bude veda aj naďalej presadzovať tú istú ideu, alebo bude predpokladať, že tento rozpor sa určitým spôsobom, ktorý veriaci nedokáže predvídať ani doň preniknúť, ukáže iba ako zdanlivý.

Einstein a Spinoza sa zhodujú v tom, že veda môže skutočne ohroziť náboženstvo, avšak iba náboženstvo dogmatické a náboženstvo vychádzajúce z povier a mágie. Magické náboženstvo považuje samo seba za žiarlivého strážcu večných prapôvodných právd, ktoré napriek tomu, že sú

samy osebe neživé, majú strašnú schopnosť život zadusiť. Tento druh náboženstva sa pokladá za zásobáreň zázračných trikov na ovplyvňovanie reality, a tak sa naozaj musí obávať skutočne efektívnej vedeckej metódy.

Taktiež je však možné, aby veda náboženstvu „pomohla“ očistiť sa od prvkov poverčivosti a mágie: tým, že náboženstvo prinúti, aby si lepšie uvedomilo rozdiel medzi vierou a vedeckým presvedčením a medzi náboženskými postojmi a magickými alebo pragmatickými postojmi. Ako hovorí Einstein: „skutočné náboženstvo sa vedeckým poznaním zušľachtľuje a prehľbuje“¹³, ani nie tak preto, že vzalo do úvahy vedecké poznatky, ale preto, že veda primala náboženstvo k tomu, aby sa zdokonalilo. Najväčšia hrozba pre náboženstvo pravdepodobne nepochádza z vedeckého poznania ako takého, ale z toho, čo Einstein nazýva „faktografický“ prístup. Ide o čisto pragmatický prístup, ktorý sa vyvinul v dôsledku vedecko-technického rozvoja a jeho vplyvu na postoje ľudí a spoločnosť ako celok. Vyhliadky na vytvorenie raja na zemi prostredníctvom vedy a techniky a bez akejkoľvek potreby altruizmu a sebaobmedzovania nie je azda ničím iným ako paradoxnou verziou zlého náboženstva, tentoraz však skombinovaného s magickou nádejou a vierou vo vedu a tiež s vedecky podfarbeným zbožným želaním.

Treba jednoznačne zdôrazniť, že to vôbec neznamená odsúdenie vedy a techniky ako takej: odsúdeniu sú vystavené iba určité dôsledky, ktoré má veda a technika

¹⁰ B. Spinoza, *A Theologico-Political Treatise and a Political Treatise*. Preklad: R.H.M. Elwes (New York, Dover Publ., 1951), kap. XV, 198; použila sa iba časť *Theologico-Political Treatise* (=TTP).

¹¹ TTP, kap. XIV, s. 188.

¹² A. Einstein, cit. dielo, s. 54.

¹³ A. Einstein, cit. dielo, s. 57.

v určitých súvislostiach. Možno to však ukazuje, že triezvy a etický postoj vo vzťahu k vede a technike by mohol do veľkej miery závisieť od existencie očisteného náboženstva.

II

Napriek tomu, že spomenuté postoje týkajúce sa vzťahu medzi vedou a bežným náboženstvom nie sú ani zďaleka obvyklé, odvážna a paradoxná je predovšetkým druhá téza: téza, že vedu, ktorá vôbec nevenuje pozornosť normálnym ľudským túžbam a prirodzeným ľudským postojom, možno uviesť do úzkeho súvisu s rozjímaním a spásou.

Einstein súvis medzi touto skúsenosťou a vedou chápe nasledovným spôsobom¹⁴: vedec bol v priebehu svojej vedeckej práce konfrontovaný s nepreniknuteľným Zázrakom a Rozumnosťou Prírody, vzhľadom na ktorú je celá ľudská schopnosť porozumenia bezvýznamná. Takýto dotyk s neosobným zázrakom prírody môže vyvolať hlboký úžas a posvätnú hrôzu.

Einstein je úplne presvedčený o podobnosti svojho „kozmickeho náboženského cítenia“ so zážitkami mystikov v priebehu dejín (zmieňuje sa o Budhovi a Františkovi z Assisi). Keďže sa v žiadnom prípade nemohli venovať vedeckej činnosti, musia existovať iné prvky v iných súvislostiach, ktoré dokážu umožniť takéto skúsenosti.

Zájdem ďalej a budem tvrdiť, že dokonca aj v živote obyčajných ľudí sa vyskytujú udalosti, ktoré do istej miery pripomínajú takéto kontemplatívne zážitky. Upriamením pozornosti týmto smerom možno spätne objasniť, o čom hovorili Einstein a Spinoza.

Javy, ktoré mám na mysli, sú bežnými javmi: akýsi jemný alebo nežný úsmev alebo pocit užasnutia. Súvis medzi úsmevom a mystickou skúsenosťou nemusí byť zjavný na prvý pohľad, nie je však ani prítiahnutý za vlny: stačí si spomenúť na záhadný a pokojný úsmev Budhu.

Úsmev... Spomeňte si na nežný úsmev otca, ktorý sleduje rozkošnú nešikovnosť a zraniteľnosť svojho malého dieťaťa. Spomeňte si na úsmev, s akým pozorujeme hektické a neraz márne snaženie ostatných ľudí, ak sme sami v pokoji. Otec si môže dokonca náhle uvedomiť seba samého a vlastný úsmev a pousmiať sa sám nad sebou. Pokojný pozorovateľ si môže uvedomiť svoj vlastný stav pozorovania a svoj úsmev a pousmiať sa na nich.

Pri týchto skúsenostiach nedochádza iba k disociácii od bežného života a každodenných starostí. Pod disociáciou mám na mysli určité spredmetnenie, pri ktorom pozorovateľ zredukuje pozorované na číry objekt a pri ktorom sa naň pozerá zvonku a úplne sa odpúta od pozorovaného. Takáto disociácia by nevyvolala úsmev, ale skôr odmietnutie, demystifikáciu a ľahostajnosť. Avšak úsmev nepredpokladá disociáciu, ktorá spredmetňuje, ale určité odpútanie sa od normálnych činností a vzťahov, ktoré je paradoxne v súlade s ich prijatím: nikdy nie sme bližšie ako pri takomto odlúčení (hoci — tak ako v prípade otca — nedochádza k žiadnej skutočnej reciprocite). Úsmev so sebou prináša náhle rozpoznanie zásadnej zraniteľnosti, závislosti objektov nášho záujmu či starostlivosti, keď ich vidíme na pozadí, ktoré odhaľuje ich závislosť a zraniteľnosť. Takže v určitom zmysle sa nám „pravda“ o tom, na čom nám záleží,

¹⁴ A. Einstein, cit. dielo, s. 50; s. 57-58.

zjaví v tomto úsmeve, avšak takým spôsobom, že táto „pravda“ je pre nás prijateľná a na veciach nám potom záleží ešte viac. V tomto úsmeve je odstup, avšak bez toho, aby sme sa vyčleňovali mimo porovnaného, bez toho, aby sme sa presúvali do externej pozície, kde by sme svoj výskyt ešte stále brali ako samozrejmy, kde by sme boli vo svojej nadradenosti v bezpečí. „Pravda“ o nás sa neodhaľuje v objektivizujúcej disociácii, ale v tom úsmeve.

Paradoxný vzťah k objektu, ktorý vyvolal úsmev, zodpovedá paradoxnému vzťahu s nami samými: štandardná sebaistota je narušená, avšak bez toho, aby to vyvolalo paniku alebo sebaodmietanie – človek zakúša zároveň stratu seba samého i seba-prijatie.

Existuje úzka súvislosť medzi úsmevom (nie smiechom) a pocitom úžasu, ktorý je druhým bežným javom, na ktorý chcem upriamiť pozornosť. Pod úžasom nemám na mysli aktívny, zvedavý údiv, ktoré si kladie otázku, ako by toto mohlo súvisieť s tým (toto je, samozrejme, vedecký typ údivu či bezradnosti nad zložitou problémom). Mám teraz na mysli hlbavejší typ údivu, t. j. ohromenie nad nekonečne pôsobivou „bohatosťou“ ľudskej tváre, kvetu... pocity, ktoré nás prepadajú vo chvíľach, ktoré v srdci prechováame ako určitú milosť zhora. Opakujem, takéto momenty úžasu sú nedosiahnuteľné, keď sme príliš zaneprázdnení, príliš zamestnaní sami sebou, príliš ustarostení. Predpokladajú zvláštnu, pokojnú náladu, dočasnú neutralizáciu bežného nekonečného a neupokojiteľného vzrušenia; vyžadujú, skrátka, vnútorný mier, prípravu pôdy pre existenciálne zjavenie „pravdy“

týkajúcej sa našich aktivít a vzťahov.

A opäť, takéto momenty úžasu predpokladajú náhly zážitok protikladu medzi určitými dobre známymi vecami (vecami, ktoré si takým alebo onakým spôsobom už ceníme) a určitým prostredím či situáciou. Je to náhle pociťovaný kontrast, ktorý so sebou prináša nový pocit z dobre známej veci, skúsenosť, pri ktorej veci vidíme akoby novým spôsobom, v ich „hlbšej podstate“, ako mystérium. Pri vedeckom údive sa nám odhaľujú spleť vzťahy, ktorých rozlúštenie uspokojí našu zvedavosť a preruší náš údiv. Pri kontemplatívnom úžase sa odhaľuje mystérium. Toto mystérium zmizne vo chvíli, keď človek zaujme vedecký postoj a snaží sa pochopiť, ako do seba jednotlivé zložky problému zapadajú. Ako píše L. Wittgenstein:

„Pochopiteľne, aj matematik môže prežívať úžas nad zázrakmi prírody (kryštálom), avšak dokáže ho prežívať, ak sa vynorí problém, čo to vlastne je, nad čím premýšľa?“¹⁵

Mystérium sa zjaví iba tomu, kto je otvorený a citlivý voči spôsobom, ktorými sa známe veci v určitom prostredí a kontexte môžu náhle rozžiarit neočakávanou bohatosťou významu. Absolútny zmysel je nezlučiteľný s vedomím konečnosti, zraniteľnosti a závislosti; naopak, bez tohto vedomia by k tejto skúsenosti nedošlo. Skúsenosť otca s touto takpovediac nekonečnou hodnotou jeho dieťaťa nepopiera zraniteľnosť, takmer strašnú bezvýznamnosť tohto dieťaťa, skôr ju predpokladá ako východisko: je to, akoby nemohla

¹⁵ L. Wittgenstein, *Culture and Value*, Editor: G.H. von Wright, v spolupráci s Heikim Nymanom. Preklad: Peter Winch, Oxford, Blackwell, 1980, s. 57.

existovať iná nekonečná hodnota ako hodnota ukrytá v malom, zanedbateľnom a zraniteľnom (a prostredníctvom neho). Táto skúsenosť závisí od náhlej konfrontácie s tým, čo je nám drahé a čo je voči nám zraniteľné v kontexte, v ktorom sa to zdá bezvýznamné. Výsledkom takéhoto náhleho stretu je pocit krajnej nežnosti prežíanej vo vzťahu k mystériu dieťaťa. Človeka rovnako môže ohúriť obrovský kontrast medzi našou nekonečnou láskou a bezvýznamnosťou toho, čo milujeme bez toho, aby tento kontrast túto lásku zmenšoval, ba práve naopak.

Cit pre mystérium je nezlučiteľný s aktívnym sledovaním ľubovoľných cieľov alebo so zúfalým hľadaním cieľa. Vyžaduje si spôsob myslenia, ktorý je dostatočne slobodný a prístupný vnímaniu mystéria.

Zjavenie mystéria nemožno prívodiť podľa ľubovôle: práve pokus prívodiť zjavenie mystéria sa musí premeniť na niečo nezaujímavé, na neautentický zážitok; nový, prekvapujúci pohľad na dobre známe, pri ktorom sa vyjaví veľkoleposť, treba nechať na osud.

Hlboké šťastie pocitované pri úžase a úsmeve nemá nič spoločné so zhromažďovaním čo najväčšieho počtu pekných zážitkov, s maximalizáciou príjemných pocitov. Nenásytné vyhľadávanie príjemných zážitkov je veľmi pravdepodobným indikátorom toho, do akej miery sú ľudia nešťastní. Skutočné šťastie spočíva v neočakávanom dianí, v šťastnom objave nového, nevidaného významu, ktorý sa, ako napísal holandský básnik Leopold, dotýka „plnosti konečného“, večnosti dočasného a prechodného.

Mám dojem, že štruktúra zážitkov bežného života, spomínaného úsmevu a úžasu, je v podstate rovnaká ako pri náboženských skúsenostiach, o ktorých ho-

vorí Einstein a Spinoza. Teraz sa pokúsím vymenovať základné prvky, ktoré s touto štruktúrou súvisia:

- Nevyhnutným predpokladom je určité oslobodenie sa od bežných starostí alebo určitý pokoj a nesebeckosť duše.
- Niečo, čo si ceníme alebo čo poznáme, sa musí ocitnúť v náhlom kontraste s určitým prostredím alebo situáciou, čo ho naplní novým zmyslom alebo významom.
- Vedie to k zážitku, pri ktorom dochádza nielen k prijatiu konečnosti tejto plnosti, ale pri ktorom sa možno chvíľkovo s radosťou a bez strachu postaviť tvárou v tvár pozadiu (alebo Celku alebo Ostatnému).

Všetky tieto prvky zohrávajú úlohu v Einsteinovom „kozmicom náboženskom cítení“ a v Spinozovom „intuitívnom poznaní“. Predmetom skúmania je však v tomto prípade samotné Ja pri vedeckej činnosti. Pozadie, na ktorom sa táto činnosť Ja náhle vníma novým spôsobom, je pozadie už pochopenej Prírody – v rozsahu vedy – ako neosobného, ľahostajného Ostatného. Skúsenosť „pravdy“ o sebe samom je zároveň skúsenosťou s celou Prírodou ako s niečím úplne Iným, ale súčasne aj ako so základom nášho bytia, dokonca aj so základom práve nášho rozjímania.

Pri tejto skúsenosti sa základ nezjavuje ako strašná Ľahostajnosť, ale ako niečo, čo môžeme veľaľbiť.

V tomto prípade úplne súhlasím s tým, ako Spinozovu intuíciu hodnotí Timothy Sprigge, keď hovorí, že rozumová láska Boha znamená viac ako „len pôžitok z vlastnej schopnosti myslieť... pretože Spinoza naznačoval niečo mystickejšie, akési nadšené vnímanie vlastného súladu

s celým kozmom a jeho neodmysliteľnej jedinečnosti vo všetkých jeho premenlivých prejavoch“.¹⁶ Dodáva aj tento zaujímavý postreh: „... (Spinoza) do istej miery súhlasí s aspektmi hinduistického čítania, ktoré dokáže uctievať hrozivú, ale aj bezpečnú stránku prírody.“¹⁷

Je nemožné rozjímať neustále, nepretržite zakúšať mystické zážitky. Tieto zážitky však predsa môžu spomaľovať „bežnú“ činnosť, ktorou pre Einsteina a Spinozu nie je ani tak každodenný život, ale predovšetkým vedecké skúmanie, alebo, lepšie povedané, vedecká meditácia.

Momenty extatickej radosti a láskyplného prijatia vlastnej bezvýznamnosti vo vzťahu k Prírode môžu vedcovi pomôcť, aby viedol lepší život: život menej náchylný k sebaklamu, pravdivejší, pokiaľ ide o jeho skutočnú povahu. Takýto život

sa už nesústreďuje iba na to, ako sa dostať do novín alebo získať Nobelovu cenu, ani ako objaviť niečo užitočné; takýto život sa bez sebeckých motívov sústreďuje na hľadanie pravdy ako takej pri vedomí, že ju nikdy nedosiahne (pretože skutočná Pravda – význam všetkého – sa odhaľuje, ak sa vôbec odhaľuje, pri rozjímaní).

Čo je zvláštne, takýto život akosi pripomína dobrý život pravoverného: bez strachu či nutkania sa spolieha na to, že jeho osud je v rukách Ostatného, verí, že bude odmenený, robí, čo má, je dobrý a spravodlivý k ostatným, nesústreďuje sa však na odmenu. Ako hovorí Spinoza: takýto život „bene agere et laetari“ (konania dobra a radovania sa) je sám sebe odmenou.¹⁸

z anglického originálu preložila Jarmila Mikušová

Toto je časť z pôvodnej dvojjazyčnej verzie, kde je slovenský text zobrazený na každej druhej strane.

¹⁶ Timothy Sprigge, *Theories of Existence*, Harmondsworth, Penguin Books. 1984, s. 174.

¹⁷ T. Sprigge, s. 158. Jon Wetlesen taktiež podrobne skúmal podobnosti medzi hinduistickým a budhistickým myslením a Spinozom; pozri: Jon Wetlesen, *The Sage and the Way. Spinoza's Ethics of Freedom*, Assen, Van Gorcum, 1979.

¹⁸ B. Spinoza, *Etika*, Bratislava 1986.

(Podrobnejšia verzia tejto eseje bola po prvý raz zverejnená v publikácii D.A. Boileau & J.A. Dick (edit.), *Tradition and Renewal. Philosophical Essays Commemorating the Centennial of Louvain's Institute of Philosophy*, Leuven, Leuven University Press, 1992, s. 1-13. Ďakujem vydavateľstvu Leuven University Press za povolenie nového vydania tejto eseje. Ďakujem svojmu kolegovi Arnoldovi Burmsovi za to, že upriamil moju pozornosť na Einsteinov spinozizmus, ako aj za inšpiratívne diskusie k tejto téme.)