

The background of the entire page is a complex, abstract geometric pattern. It consists of numerous concentric squares, each containing a smaller square, creating a grid-like structure. These squares are arranged in a way that they appear to be receding into the distance, creating a strong sense of perspective and depth. The pattern is composed of light blue or white lines on a dark background, and it covers the entire area of the page, framing the text.

Peter Šajda (ed.)

Človek a jeho Ja

Od zúfalstva k zmyslu



Peter Šajda (ed.)

Človek a jeho Ja

Od zúfalstva k zmyslu

TRNAVA
2020

Recenzenti:

doc. Mgr. Jana Tomašovičová, PhD.

Mgr. Peter Fraňo, PhD.

Jazyková redakcia:

Róbert Kadaši

Kniha vznikla na Katedre filozofie FF TU v Trnave ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/0871/18.

© Milan Petkanič, Peter Šajda, Anton Vydra, Jaroslava Vydrová,
Michal Zvarík, 2020

© Filozofická fakulta TU v Trnave, 2020

Cover illustration: Image by BarbaraALane on pixabay.com

ISBN 978-80-568-0286-1

Obsah

Úvod	5
State	
<i>Michal Zvarík</i>	
Problém identity z hľadiska zúfalstva. Pohľady J. Piepera a A. J. Steinbocka.....	8
<i>Milan Petkanič</i>	
Zúfalstvo ako existenciál. Nad textom Sorena Kierkegaarda <i>Choroba na smrť</i>	25
<i>Peter Šajda</i>	
Nepriateľ ako existenciálne určenie? Od Kierkegaardovho „ja verzus ty“ k Schmittovmu „my verzus vy“	60
<i>Jaroslava Vydrová</i>	
Myslieť autobiograficky. Zaznamenávanie Ja z pohľadu filozofickej antropológie.....	73
<i>Anton Vydra</i>	
Ja a dejiny.....	84
Rozhľady	
<i>Milan Petkanič</i>	
Filozofia zmyslu a logoterapia V. E. Frankla.....	98

Úvod

V predkladanej knihe sa autori zaoberajú komplexnou témou ľudského Ja. Skúmajú jeho štruktúry a dynamiky, danosti a možnosti, spôsoby jeho utvárania, pozitívne a negatívne formy jeho vývoja. Analyzujú jeho fundamentálne „stavy“ a identifikujú možnosti ich prehlbenia či prekonania. Reagujú pritom na rôzne filozofické, psychologické, literárne a historické prístupy k reflexii o ľudskom Ja. Zvláštnu pozornosť venujú *zúfalstvu* a *zmyslu*, ktoré tvoria základnú polaritu v procese formácie ľudského Ja.

V existenciálnej tradícii, na ktorú viacerí autori nadväzujú, sa zúfalstvo chápe ako strata seba samého, neprijatie svojho Ja. Človek nechce byť sám sebou, chce iné Ja ako to, ktoré mu je dané. Zúfalstvo je stav vnútornej nerovnováhy a nezmyselnosti, ktorý si môžeme uvedomovať v rôznej miere. Autori skúmajú existenciálne kontexty, v ktorých človek nechce byť sám sebou a stotožňuje sa s abstraktnými obrazmi seba, ktoré nezodpovedajú realite jeho Ja. Existenciálny prístup k zúfalstvu autori obohacujú o tomistickú a fenomenologickú perspektívu. Prvá umožňuje uchopiť zúfalstvo ako akt sebainterpretácie, v ktorom človek vedome prehľbuje rozpor medzi aktuálnym a autentickým Ja. Druhá opisuje zúfalstvo ako skúsenosť, v ktorej dochádza k strate samotného základu nádeje. Zúfalstvo je ultimálny stav, ktorý sa vyznačuje ešte radikálnejšou stratou zmyslu ako beznádej. Autori si všimajú, ako dynamika vzťahu k sebe samému súvisí s inými vzťahovými dynamikami – narušenie vzťahu k sebe samému sa prejavuje vo vzťahu k druhému človeku, ľudskému spoločenstvu či Bohu.

Opis rôznych podôb dysfunkčného vzťahu k sebe samému je východiskom na hľadanie riešení tohto problému. Cieľom diagnostiky je pripraviť pôdu na reorientáciu. V existenciálnej reflexii je protikladom zúfalstva komplexné sebauvedomenie a seba prijatie, ktoré sa prejavuje v zodpovednom a angažovanom vzťahu k Bohu a blížnemu. V tomistickej i fenomenologickej interpretácii vystupuje do popredia nádej, ktorá zdôrazňuje moment spolupráce človeka s iným-než-ja: nie je osamelým očakávaním zmeny, ale aktívnym vzťahom dôvery. Zjednocujúcim

momentom predstavených filozofických, psychologických, literárnych a historických prístupov k pozitívnej formácii Ja je hľadanie a nachádzanie *zmyslu*.

Autori zdôrazňujú dynamický charakter zmyslu, ktorý v konkrétnom ľudskom živote nikdy nie je „raz a navždy“ daný. V procese sebaformácie človeka sa zmysel vynára v stretnutí s vlastným i cudzím, vo vykročení z fakticity života, keď zaznamenávame a reflektujeme, kto sme. Kľúčový je prístup z prvej osoby, keď sa človek nepozera na seba zvonku ako na abstrakciu či predstaviteľa celku, ale z vnútornej perspektívy sa aktívne vyrovnáva so svojou prítomnou situáciou. Dosahovanie zmyslu je spojené s neistotou, a teda aj s rešpektom – zmysel sa nielen približuje, ale aj vzdáľuje. Podstatným momentom subjektivity a vnútornosti je pamäť, s ktorou sa spájajú rôzne otázky. Ako zaznamenávame sami seba? Ako tvoríme príbeh svojho života, ktorý je výrazom nášho seba-pochopenia a seba-realizácie? V tomto zaznamenávaní človek naráža na hranice explicitného a je konfrontovaný s nepriehľadnými sférami existencie. Je nútený vždy znova určovať sám seba a zmysel svojho života, odhaľovať a tvoriť svoje korene.

S problémom ľudského Ja sa stretávame nielen v reflexii o „subjektívnych“ dejinách našej existencie, ale aj v reflexii o „objektívnych“ dejinách ľudstva. V súvislosti so zaznamenávaním týchto dejín existuje spor o to, do akej miery má v ňom byť prítomné naše Ja. V role historika sa človek môže usilovať o pozíciu abstraktného pozorovateľa, ktorého cieľom je minimalizácia subjektivity a maximalizácia objektivity. Je však zrejmé, že historikovo Ja nemožno úplne vymazať z interpretácie dejín, ktorú formuluje. Nie je len nezaujatým zberateľom historických údajov, k jeho činnosti patrí aj ich triedenie a tvorba tém. Medzi krajnými pólmí nerealistického objektivismu a neproduktívneho subjektivismu sa vynára možnosť intersubjektívneho a diskurzívneho prístupu, prostredníctvom ktorého historici korigujú jeden druhého.

Na existenciálno-filozofickú reflexiu o zmysle a jeho strate nadväzuje aj psychologický výskum. Logoterapia sa zameriava na vôľu k zmyslu, ktorú považuje za primárnu motivačnú silu človeka.

Vôľa k zmyslu je antropologická konštanta, ktorej naplnenie prináša jednotlivcovi pokoj a radosť. Naopak, nahradenie zmyslu inými cieľmi spôsobuje prázdnotu a frustráciu. Dosahovanie zmyslu má subjektívny i objektívny rozmer, zmysel nie je výtvorom jednotlivca, no cesta k nemu je vždy jedinečná. Nachádzanie zmyslu sa spája so slobodou i zodpovednosťou, lebo jednotlivec sa vymedzuje voči podmienkam svojej existencie a stotožňuje sa s dôsledkami svojho konania. Tvorivo vstupuje do sveta už konštituovaných významov. Prijíma život ako úlohu, pričom si uvedomuje neopakovateľnosť každej situácie. Keďže zmysel ľudského života obsahuje moment transcendencie, nemožno ho dosiahnuť len prostredníctvom zamerania na seba samého. Človek potrebuje realizovať niečo, čo ho presahuje – hodnoty, za ktoré prijíma zodpovednosť a ktoré umožňujú zmysluplné znášanie ťažkostí i utrpenia.

Kniha je príspevkom do súčasného diskurzu o zúfalstve a zmysle, o danostiach a dynamikách ľudského Ja. Túto tematiku uchopuje z rozličných perspektív, preto môže byť inšpiráciou aj pre tých, ktorí k nej pristupujú z nefilozofického stanoviska.

Peter Šajda

Problém identity z hľadiska zúfalstva. Pohľady J. Piepera a A. J. Steinbocka

Michal Zvarík

Abstrakt: Článok sa venuje otázke identity z hľadiska štruktúry zúfalstva opierajúc sa o pohľady A. J. Steinbocka a J. Piepera. V oboch prístupoch však nie je možné pochopiť zúfalstvo bez pochopenia štruktúry nádeje, ktorú človek v zúfalstve odmieta. Podľa Steinbocka je nádej aktom otvoreným voči budúcej možnosti oslobodenia z prítomnej situácie, v ktorej sa odhaľuje, že „ja“ je závislé od „inéno-než-ja“, tvoriaceho základ udržiavajúci oslobodzujúcu možnosť napriek očakávaniam. Zmysel zúfalstva je naproti tomu vnútorne paradoxný. V zúfalstve „ja“ síce odhaľuje „iné-než-ja“ ako základ, no ten je zároveň kladený ako nemožný. Podľa Piepera je nádej teologálnou cnosťou osoby, ktorá ešte nedosiahla svoje bytostné naplnenie, ale je na ceste k nemu (*in statu viatoris*). V dúfaní je človek v harmónii so sebou samým, svetom a Bohom, čo zároveň umožňuje dosiahnutie ľudskej veľkosti. Naproti tomu zúfalstvo je anticipáciou bytostného nenaplnenia. Pieper zdôrazňuje, že zúfalstvo má koreň v *acedii*, bytostnej lenivosti v zmysle smútku nad vlastným povolaním k veľkosti. Napriek tomu, že obe koncepcie majú príbuzné rysy, ich odlišnosti možno pripísať najmä tomu, že operujú v odlišných skúsenostných poliach.

Kľúčové slová: zúfalstvo, nádej, *acedia*, morálne emócie, A. J. Steinbock, J. Pieper

Na fenomén zúfalstva sa v nasledujúcom texte zameriame z dvoch perspektív. Prvou je koncept reprezentovaný filozoficko-teologickým prístupom Josefa Piepera, ktorý zúfalstvo ako pohyb vôle kladie do protikladu s teologálnou cnosťou nádeje, a je teda hriešnym postojom, hriešnou (seba)interpretáciou, v ktorej sa človek vzdáľuje od svojej bytostnej úlohy. Druhú perspektívu predstavuje fenomenologická analýza zúfalstva ako morálnej emócie od A. J.

Steinbocka.¹ Mojm cieľom nie je iba komparácia týchto postojov, vyhľadávanie momentov, v ktorých sa zhodujú a kde si odporujú, ale skôr hľadanie spoločných línií skúsenosti: nakoľko nás zmysel zúfalstva tak, ako ho odkrýva fenomenologická analýza, otvára voči „tradičnému“ uchopeniu zúfalstva ako kardinálneho, bytostného hriechu?

Na prvý pohľad sa môže zdať, že tento prístup odporuje prísnej fenomenologickej metodológii, ktorá v snahe o nezaujatosť a bezpredsudkovosť uplatňuje *epoché*, t. j. neprijíma tradované a naučené sedimenty zmyslu vopred ako platné, pretože môžu zahmlievať to, čo sa nám dáva v skúsenosti. Účinok *epoché* je síce v tomto zmysle oslobodzujúci, keďže očisťuje od skrytého panstva tradovaných záverov a sedimentovaných samozrejmostí, ale to ešte neznamená, že sa proti tradovanému zmyslu otvorene stavia. Ak by to tak bolo, nešlo by o suspenzáciu platnosti, postavenie sa mimo neho, ale o vopred prijaté presvedčenie o jeho neplatnosti, a teda o spreneveru voči duchu vlastnej metódy. Preto fenomenológia skôr otvára pole na kritické preskúmanie tradovaných významov zoči-voči danosti. Na jednej strane sa fenomén zúfalstva objavuje v tradovanom kontexte, jeho zmysel je dejinne sedimentovaný, čo je do značnej miery aj prípad J. Piepera. Na druhej strane súčasnosť s minulosťou spálila viaceré mosty, minulé artikulácie skúsenosti nám nie sú bezprostredne prístupné, javia sa nám cudzie. Z tohto uhla pohľadu je namieste otázka, či fenomenológia vo svojom kritickom duchu nemôže ponúknuť akúsi re-aktiváciu zabudnutého či strateného zmyslu a umožniť tak k nemu nový vzťah.

Tu sa dotýkame ďalšieho zlomového bodu našich úvah. Okrem roviny, v ktorej na seba narážajú „tradičný“ filozoficko-teologický a fenomenologický prístup, musíme odlišiť rovinu, v rámci ktorej sa stretávajú tematická, pojmová reflexia a bežné, bezprostredné,

¹ Túto koncepciu nachádzame najucelenejšie rozpracovanú v knihe *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of the Heart* (Steinbock 2014), kde sú nádej a zúfalstvo uvedené aj do systematickejšej súvislosti s ďalšími morálnymi emóciami ako pýcha, vina, ľútosť, dôvera a pod. Pri koncepte zúfalstva však čitateľ môže siahnuť aj po článkoch *Hoping against Hope* (Steinbock 2003) či *Phenomenology of Despair* (Steinbock 2007). Na komplexný prehľad Steinbockovho myslenia možno v našom prostredí odkázať na texty Jany Trajtelovej (2012; 2015).

ale pojmovo bližšie nevyjasnené chápanie zúfalstva. Na tento rozpor medzi bežným porozumením a teoreticky reflektovaným pojmom poukazuje aj Pieper a hneď sa voči nemu vymedzuje: „Keď hovoríme ‚zúfalstvo‘, spravidla tým myslíme istý duševný stav, v ktorom sa človek ‚ocitá‘ takmer proti svojej vôli. Tu² sa však zúfalstvom myslí rozhodnutie vôle. Nie nálada, ale duchovný akt. Teda nie niečo, v čom sa ocitáme, ale niečo, čo konáme“ (Pieper 2018, 93 – 94). Toto bežné chápanie stručne postihol Peter Šajda: „Stav zúfalstva bežne chápeme ako extrémny stav, do ktorého sa človek dostane vo veľmi ťažkej situácii. Je to stav, v ktorom človek nevidí východisko zo svojej nešťastnej situácie a nevidí nádej na zmenu. Intuitívne predpokladáme, že takýto stav je za normálnych okolností zriedkavý“ (Šajda 2018, 160). Naproti tomu vo filozoficko-teologickej charakteristike sa skôr môžeme stretnúť s názorom, že je to práve postoj zúfalstva, ktorý je väčšinovo rozšírený, kým cnosť nádeje je u ľudí skôr zriedkavá. Tento rozpor by sme mohli interpretovať viacerými smermi: jednak môže svedčiť proti tematickej reflexii v tom duchu, že je „odtrhnutá od skutočnosti“ a prirodzenej skúsenosti, na ktorú násilne aplikuje svoje interpretačné mriežky, a tým deformuje jej zmysel; jednak z hľadiska tematizovanej reflexie je možné podotknúť, že hriech sa rád skrýva, a preto človek pred vedomím vlastného zúfalstva uteká a zakrýva sa sám pred sebou. Je možné pri týchto kontrapozíciách nájsť určitú spoločnú rovinu, akýsi svorník?

Na jednej strane je bežné, každodenné porozumenie síce vágne, ale už v jeho vágnosti môže presvitať zmysel a štruktúra aktu. Na druhej strane aj teoretická reflexia potrebuje „návrat k veciam samým“, aby sa ubránila konštruktom karikujúcim skúsenosť a oprela sa o zmysel, ktorý môže jej pojmy ukotviť v nahliadnutí. Práve tu môže fenomenologický prístup podať pomocnú ruku. Pole nášho záujmu o fenomén zúfalstva môžeme vymedziť ako trojuholník, kde sa stretáva vágna, každodenná interpretácia s filozoficko-teologickou reflexiou, ktoré premostuje fenomenologické uchopenie zúfalstva. Na jednej strane vágne porozumenie môže vďaka fenomenologickej reflexii nadobudnúť

ostrejšie kontúry, na druhej strane filozoficko-teologická reflexia môže získať jasnosť o vlastnom pôvode a prípadne svoj korektív. V tomto ohľade spočíva prínos Steinbockovej koncepcie v tom, že čerpá príklady zo svetskej sféry, hoci sa nevyhýba ani prieniku do oblasti religiozity.

1. Zúfalstvo ako morálna emócia

Štruktúra nádeje. Pochopiť štruktúru emócie zúfalstva nie je možné bez toho, aby sme zároveň aspoň stručne nenačrtli aj štruktúru protikladnej morálnej emócie nádeje. Tá sa nám bližšie ukáže, ak ju odtienime od iných, na prvý pohľad podobných aktov, ako sú očakávanie či želanie (*wishing*). Nádej je význačnou emóciou v tom, že zjavuje človeka v jeho personálnej a interpersonálnej štruktúre. Skúsenosť nádeje, ako ukazuje A. J. Steinbock, sa vyznačuje niekoľkými esenciálnymi rysmi: má v sebe pozitívnu valenciu (nie nevyhnutne v morálnom zmysle), na ktorej sme angažovaní, v orientácii na budúcnosť sa vyznačuje osobitou temporalitou, ktorú nemožno stotožniť s protenciou či očakávaním, a v neposlednom rade je závislá od iného-než-ja (*other-than-myself*), ktoré tvorí základ nádeje (*ground of hope*), a nesie tak udržateľnosť (*sustainability*) aktu nádeje.

Pozrime sa na tieto rysy bližšie. Tvrdenie, že v skúsenosti nádeje sa moja pozornosť upriamuje do budúcnosti, je pomerne banálne. Aktuálne sa nachádzam v ťaživej situácii, pričom sa upieram k niekomu či niečomu, čo ma z tejto situácie *oslobodí*, dúfam v naplnenie *možnosti*, čo ešte môže prísť. V momente, keď sa takáto udalosť dostaví, a teda nádej bude naplnená, alebo, naopak, dôjde k jej sklamaniu, samotný akt nádeje prestáva existovať (Steinbock 2014, 161). Už tu sa však ukazuje, že futurálna orientácia nádeje je veľmi osobitá. Na vystihnutie tejto osobitosti ju môžeme porovnať s očakávaním. Aj očakávanie je zamerané do budúcnosti a môže sa rovnako naplniť, ako aj nenaplniť. Napriek týmto spoločným rysom ho nemôžeme stotožniť s nádejou. Očakávanie môže byť pomerne neutrálne, no taktiež môže nadobudnúť zafarbenie ako pozitívnu, tak negatívnu valenciu. Aj keď je očakávanie nabité pozitívnu valenciou, neznamená to, že dúfam, ale že sa na základe minulých

² Čiže v Pieperovom pojednaní O nádeji.

udalostí jednoducho domnievam, že prídu dobré správy. A rovnako môžem očakávať zlé správy, ale ešte sa nemusím nádejať, jednoducho ich prijímam ako „fakt“. Pozoruhodným špecifikom nádeje naproti tomu je, že môže ísť priamo v protiklade k tomu, čo očakávam či čo sa mi javí ako pravdepodobnejšie. Je možné, že vyhliadky mojej situácie sú veľmi zlé, že je vysoko pravdepodobné, že situácia dopadne v môj neprospech, a predsa sa môžem nádejať. Alebo ešte radikálnejšie, nádej je „konverziou či transmutáciou nemožného na situáciu, ktorá je práve nádejnou“ (Steinbock 2014, 184).

Nádej sa od očakávania líši aj v tom, že vo výsledku nádeje som osobne angažovaný, nedokážem sa voči nemu postaviť nezaujato, „neutrálne“, ale dotýka sa ma, nie som k nemu ľahostajný. Aj tu je však na mieste niekoľko bližších určení. Na prvý pohľad sa môže zdať, že nádej nie je v zásade odlišná od *želaní* (*wishing*). Pochopiteľne, keď dúfam, že napriek náročnej situácii výsledok bude v môj prospech, tak si zároveň želim, aby to tak bolo. A predsa štruktúra želaní nemá nevyhnutne temporálnu orientáciu nádeje. Želať si môžem aj vo vzťahu k nezmeniteľnej minulosti (Steinbock 2014, 166). Môžem si povedať „kiežby sa to nebolo stalo“ alebo „kiežby to dopadlo inak“, resp. „chcel by som, aby moje okolnosti (teraz) boli iné“. V dôsledku toho želaním nemôžeme pripísať osobnú angažovanosť na výsledku podobne ako v prípade nádeje.

Kľúčové špecifikum nádeje v porovnaní s očakávaním či želaním badať v jej funkcii, keď zjavuje človeka v jeho personálnej a inter-personálnej rovine. Pri skúsenosti nádeje je základ, ktorý nesie túto skúsenosť, decentrovaný z môjho ja mimo mňa (*beyond me*) (Steinbock 2014, 168). Na jednej strane je „ja“, ktoré sa nádeja, centrom aktu nádeje v tom zmysle, že z neho vychádza, bez „ja“ ako nositeľa by žiaden akt nemohol existovať. Na druhej strane však sám seba nachádzam ako limitovaného, ako toho, kto nemá východisko zo situácie vo svojej moci.³ Na rozdiel od pýchy, kde sa sám sebe neadekvátne ukazujem ako suverén, ako centrum či pôvod všetkého zmyslu, čím zakrývam nielen to, akým spôsobom na zmysle participujú druhí, ale práve cez negáciu ich prínosu si

³ „Tieto skúsenosti [nádeje] však ukazujú hlbšie späť na skúsenosť seba a mojej konečnosti“ (Steinbock 2014, 168).

zastieram aj sám seba (Steinbock 2014, 31 – 66), v nádeji zakúšam svoju konečnosť, nemožnosť záchrany na základe svojich síl a schopností, „dúfaný výsledok je mi *daný ako ten, ktorý nemám pod kontrolou*“ (Steinbock 2014, 167). Inými slovami, v skúsenosti nádeje nie som základom ja, ale *iné-než-ja*. Ako podotkla Jana Trajtelová: „S vlastnou bezmocnosťou zakúšam v nádeji implicitnú *závislosť* od *inéneho-než-ja*, samovoľne zakúšam význam *spoliehania sa*“ (Trajtelová 2015, 35). Pretože akt nádeje je držaný iným-než-ja ako mojím základom, Steinbock skúsenosť nádeje chápe ako špecificky „náboženskú“: „Skúsenosť závislosti od nejakej moci, ktorá je iná ako ja alebo mimo mňa, a skúsenosť, že nie som seba-zakladajúci (*self-grounding*), ktorá sa dáva v akte nádeje, poukazuje na dimenziu skúsenosti, ktorú nazývam najradikálnejšie ‚náboženskou‘. Hoci nádej nie je významná iba v náboženskej dimenzii, na tejto úrovni nadobúda svoj plný význam“ (Steinbock 2014, 168 – 169).

Skutočnosť, že akt nádeje sa opiera o iné-než-ja ako o svoj základ, stojí za ďalšou esenciálnou kvalitou nádeje, ktorou je *udržateľnosť*. Tá spočíva v tom, že základ nádeje mimo mňa vyživuje možnosť budúcej záchrany či vyslobodenia. Spomínali sme, že nádej sa vo svojej futurálnej orientácii odlišuje od očakávania, resp. že nádejať sa môžeme aj proti tomu, čo očakávame. Preto inherentnou súčasťou dúfania je moment kontingentnosti: „Keď sa angažujem v dúfanom výsledku ako udržateľnom, súčasne predomnou stojí kontingentnosť toho istého výsledku ako nenastávajúceho (*not occurring*). Hoci základ nádeje je zakladajúci moment v tom zmysle, že robí nádej udržateľnou, byť udržateľný taktiež zahŕňa kontingentnosť. [...] Všimnime si, že iné-než-ja alebo mimo-mňa, ktoré som spomínal vyššie, *nemôže* byť zakúšané ako predurčujúca, nevyhnutná sila, nech už ide o prírodné zákony, alebo božstvo“ (Steinbock 2014, 172). Pochopiteľne, ak by sa oslobodzujúca možnosť mala v budúcnosti nevyhnutne naplniť a ak by som jej ako takej rozumel, nešlo by už o akt nádeje.

Kontingentnosť zároveň chráni nádej pred tým, aby sme ju prvoplánovo stotožnili s popieraním (*denial*) reality, stavom, keď človek nedokáže prijať bezútešné okolnosti svojej situácie. K tejto identifikácii sa môžeme prikláňať práve preto, že sa môžeme nádejať

napriek tomu, že okolnosti sa ukazujú byť v náš neprospech. Ako podotýka Steinbock, „v nádeji nekladím budúci výsledok ako reálny, pretože ak by bol reálny, nachádzal by som sa v skúsenosti naplnenia nádeje, ktorá keďže je naplnená, by sa ukončila. [...] Na rozdiel od optimizmu nádej nezanecháva tragickú skúsenosť, pretože optimizmus – a môžeme dodať aj popieranie – už pozná odpoveď“ (Steinbock 2014, 174).

Beznádej a zúfalstvo. Po načrtnutí základnej štruktúry skúsenosti nádeje môžeme obrátiť pozornosť na skúsenosti, ktoré sa takpovediac stavajú proti nej. Steinbock tu zdôrazňuje predovšetkým *beznádej* (*hopelessness*) a *zúfalstvo* (*despair*). Tieto slová vyznievajú v bežnom jazyku synonymicky, ale z fenomenologického hľadiska je tu potrebné odlíšiť rozdielne štruktúry skúseností.

Beznádej Steinbock charakterizuje ako „skúsenosť nemožnosti situácie *ako* nemožnej“ (Steinbock 2014, 186). V (prehnanej) sebadôvere sa môžem rozhodnúť opravovať bicykel, no po jeho rozobratí zrazu zistím, že neviem navzájom adekvátne spojiť a nastaviť jednotlivé ozubené kolieska prehadzovačky. Náhle mi je zrejmé, že oprava je nad moje sily, je pre mňa beznádejná, pretože viem, že neexistuje možnosť, aby som na základe svojich schopností uviedol bicykel do pôvodného stavu. Vzdám sa, pokúsim sa osloviť niekoho skúseného alebo to, čo z bicykla zostalo, jednoducho zahodím či rozpredám. Už tu sa črtajú niektoré špecifické rysy beznádeje. Do beznádejnej situácie sa môžem dostať bez toho, aby som sa predtým nádejmal, pretože beznádej nepredpokladá výkon predchádzajúceho aktu nádeje. Z toho vyplýva, že beznádej nemôžeme stotožniť so sklamanou nádejou, pretože tá predchádzajúci akt nádeje predpokladá, ide o dúfanie, ktoré sa nenaplnilo. Navyše, pri sklamaní a beznádeji môžeme badať aj odlišnosť v ich temporálnej orientácii. Kým sklamanie nádeje je viazané na prítomné „teraz“, beznádej smeruje k budúcnosti (Steinbock 2014, 186).

Je zrejmé, že kým v nádeji sa napriek očakávaniu či nepravdepodobnosti upierame k možnosti záchrany, tak v beznádeji sa nemožnosť riešenia situácie ukazuje práve ako nemožnosť. Ako sa však beznádej vzťahuje k základu nádeje, ktorá akt nádeje

udržiava? „V skúsenosti beznádeje a jej prostredníctvom základ nádeje (ako aj udržateľnosť nádeje) prebleskuje z kanála (*conduit*) beznádeje *ako* zrušený v tomto konkrétnom prípade; beznádej je otvor, v ktorom sa udržateľnosť ukazuje *ako* v tomto konkrétnom prípade bezprostredne suspendovaná“ (Steinbock 2014, 185). Inými slovami, napriek prvotnému zdaniu v situácii beznádeje nedochádza k popretiu či škrtnutiu základu nádeje. Je dôležité v tejto súvislosti poznamenať, že beznádej nie je celkovým postojom, ale vzťahuje sa iba na určitú konkrétnu situáciu. V beznádeji je základ nádeje tu, je iba suspendovaný, no nič nebráni tomu, aby som sa oň v ďalšej situácii oprel.

Odlišný prípad predstavuje skúsenosť zúfalstva: „Je to zúfalstvo, kde človek zakúša stratu základu nádeje *ako takú*“ (Steinbock 2014, 189). Ani tu nedochádza k prostému škrtnutiu základu nádeje v tom zmysle, akoby neexistoval. Skôr je tu *zakúšaná* absencia tohto základu. Preto Steinbock tvrdí, že vo vzťahu k inému-než-ja sa v zúfalstve človek vzťahuje s vnútorným rozporom: „Tvrdím, že zúfalstvo prechováva paradox či protikladnosť, pretože je otvorenosťou voči základu nádeje a zároveň jej stratou“ (Steinbock 2014, 189). Inými slovami, ak v akte nádeje základ udržiava oslobodzujúcu možnosť, v zúfalstve síce tento základ kladím, no zároveň ho škrtám.

V porovnaní s beznádejou skúsenosť zúfalstva predstavuje celkovejší postoj. Kým beznádej je viazaná na konkrétnu situáciu, ktorá je uchopená ako nemožná, a kde nič nebráni, aby som sa spoliehal na základ nádeje v novej situácii, v zúfalstve je to sám základ nádeje, ktorý sa kladie ako nemožný. Ani suma beznádejných situácií pritom ešte nenadobúda podobu zúfalstva, pretože základ je tu iba suspendovaný. Zúfalstvo teda predstavuje odlišný typ skúsenosti, vyznačuje sa osobitou štruktúrou, pretože základ nádeje sa javí ako nemožný.

Keďže iné-než-ja a jeho udržateľnosť sú kladené ako nemožné, ocitá sa zúfalý človek v určitej vydanosti seba samému či ponechanosti na seba. To však neznamená, že sa sám v určitom slova zmysle stáva základom, o ktorý sa môže oprieť. Skôr naopak, udalosti stále nemá pod kontrolou a musí sa na niečo spoľahnúť,

ale zároveň sa tu nenachádza nič, o čo by sa táto potreba mohla zachytiť. Preto sa zúfalstvo spája s istou životnou paralýzou. V zúfaní pre mňa nie je možný žiaden zásah, ktorý by ma mohol vyslobodiť a umožniť tak „pohnúť sa ďalej“. Zúfalec je životne strnulý, akoby iba prešľapoval na jednom mieste, pre absenciu základu sú všetky možnosti uzavreté. Tento rozmer pochopiteľne zasahuje aj do temporality aktu zúfania, ktorý sa orientuje na prítomnosť, v ktorej je akoby spútaný bez možnosti utiecť do minulosti či odhodlať sa pre niečo v budúcnosti: „Cez skúsenosť toho, že som ponechaný sám na seba, zakúšam, že som ponechaný prítomnosti. V skúsenosti zúfalstva ani budúcnosť, ani minulosť nemajú čo ponúknuť prítomnosti“ (Steinbock 2014, 192).

2. Filozoficko-teologický koncept zúfalstva

Podobne ako v prípade fenomenologickej analýzy, aj v tomistickom prístupe J. Piepera sa charakteristika zúfalstva opiera o určité pochopenie nádeje, voči ktorej je postavené do protikladu. Téma nádeje a zúfalstva sa tu otvára v morálnom kontexte. Pieperovo východisko tvorí kľúčové rozlíšenie dvoch stavov: na jednej strane sa človek nachádza ako pútnik na ceste (*in statu viatoris*) alebo v zavŕšenom stave (*in statu comprehensionis*). *Status comprehensionis* predstavuje bytostné naplnenie človeka, blaženosť. Naproti tomu človek ako pútnik iba smeruje k blaženosti, ktorú v plnosti môže dosiahnuť iba po smrti, byť na ceste „označuje najvnútornejšie bytostné ustrojenie“ človeka a „znamená vnútorné, bytostné, ešte nie stvorenej bytosti“ (Pieper 2018, 76). Byť *in statu viatoris* v sebe zahŕňa na jednej strane negatívny moment, ktorý poukazuje na blízkosť človeka k ničote a prejavuje sa v jeho slobode hrešiť, no na druhej strane pozitívny moment, v ktorom spočíva možnosť zamerania k bytostnému naplneniu, „v schopnosti človeka založiť vlastným konaním niečo ako spravodlivý ‚nárok‘ na zdarné zakončenie svojej cesty“ (Pieper 2018, 77). Aj keď človek smeruje k bytostnému naplneniu, vždy je tu možnosť príklonu k ničote, odklonu od vlastného bytostného určenia a naplnenia. Pokiaľ sme *in statu viatoris*, našou primeranou odpoveďou na existenciálnu situáciu nemôže byť ani zúfalstvo, ani istota vlastnenia naplnenia

– ktorá je *in statu viatoris* opovážlivosťou –, ale cnosť nádeje (Pieper 2018, 80).

Nádej ako cnosť je však osobitá a líši sa od tzv. prirodzenej cnosti. Tomáš Akvinský sa vyrovnáva s námietkou, že nádej nemôžeme považovať za cnosť, pretože každá cnosť sa vyznačuje príklonom k dobru (Akvinský 2014, 277). Napríklad nie je možné, aby spravodlivosť ako cnosť inklinovala k nespravodlivému konaniu, pretože by jednoducho nešlo o zdatnosť. Naproti tomu nádej takúto zrejmu inklináciu nemá. Je možné, že vo vnútornej zášti budem dúfať, že sa druhému stane nešťastie. Ak je teda nádej cnosťou, nie je cnosťou prirodzenou, ale *teologálnou* (Pieper 2018, 81). Povedané slovami Tomáša Akvinského: „Nádej, keďže sa spolieha na Božiu pomoc, sa nemôže vzťahovať k zlu. [...] Ak niekto dúfa zle, je to preto, lebo sa nespolieha na Boha, ale na svoju vlastnú moc alebo na omyl“ (Akvinský 2014, 285).

Osobitý charakter nádeje ako teologálnej cnosti však neznamená, že by bola bez väzby na prirodzené cnosti. Pieper u Tomáša vyzdvihuje predovšetkým prirodzené cnosti veľkodušnosti a pokory, ktoré sú „najpodstatnejšími predpokladmi na uchovanie a rozvinutie nadprirodzenej nádeje – keďže pritom závisia od človeka“ (Pieper 2018, 84). Kým pokora plní dôležitú ochrannú funkciu, pretože odhaľuje obmedzenosť našich možností, a preto nás otvára na uskutočnenie pravých možností a stavia sa tak proti opovážlivosti, veľkodušnosť (*megalopsychia*, *magnanimitas*) je cnosťou človeka, ktorý „sa považuje za hodného veľkých vecí a skutočne ich hoden je“ (Aristotelés 2009, 96) a tvorí tak hrádzu proti zúfalstvu. Podľa Piepera si veľkodušný človek volí z možností vždy tú, ktorá je väčšia, dokonalejšia, čiže ktorá viac zodpovedá ľudskej bytostnej veľkosti. Uskutočňovanie veľkých vecí sa však nevyhnutne spája s náročnosťou. A práve tu nám presvitá jej väzba na nádej, ktorá „náročnosť konania nezvyšuje, ale skôr znižuje“, a práve vďaka nej „sa ľudia púšťajú do náročného konania“ (Akvinský 2014, 293).

V tejto súvislosti by nám nemala uniknúť zaujímavá spojitosť medzi nádejou a mladosťou. Podľa Piepera je práve mladík symbolom nádeje a zároveň veľkodušnosti (Pieper 2018, 90 –

91). Mladosť prekypuje nielen vitálnou silou, ale disponuje aj dostatočným horizontom budúcnosti, dostatkom času na svoje životné projekty. Naproti tomu staroba sa vyznačuje úbytkom síl. Strata vitality ohlasuje priblíženie neodvratného konca. Mladosť môže byť symbolom nádeje práve preto, že nádej pôsobí ako životná vzpruha, svojou mocou dokáže omladiť, tak ako vedomie zúfalstva zbavuje človeka odhodlania žiť a napredovať. Napokon, tieto prejavy môžeme neraz vidieť aj na ľudskej fyziognómii a pohyboch: črty tváre zúfaleho mladíka nám pred očami vráskavejú, jeho kroky a vôbec pohyby sú spomalené a ťaživé, až ťažkopádne. Neprekvapuje, že nádej pôsobí opačne, keďže aj v blízkosti smrti je schopná dodať vitalitu, a otvoriť tak osobu pre nové horizonty možností.

Všimnime si, že v tomistickom kontexte sa téma nádeje rozvrhuje v trojuholníku vzťahu medzi Bohom, človekom a ľudským bytostným naplnením (medzi tým, kým som a kým mám byť). Akýsi „materiálny podklad“ tejto koncepcie tvorí aristotelovský eudaimonizmus, podľa ktorého blaženosť dosahujeme na základe našej aktivity: čím dokonalejšie konáme, tým viac sme sami dokonalí, tým viac existujeme. Zároveň je tento prirodzený rozmer zasadený do vzťahu s priamym Božím pôsobením prostredníctvom nádeje, pretože človek nie je schopný dosiahnuť plnosť bytia iba na základe vlastných síl. Bez ozdravujúceho a oživujúceho pôsobenia nádeje by tak bol životne oslabený.⁴ Zúfalstvo sa naproti tomu prejavuje ako narušenie vzťahov medzi jednotlivými bodmi tohto trojuholníka, vnútornou disharmóniou nielen vo vzťahu k Bohu, ale aj k sebe samému.

Podľa Piepera „obzvlášť v zúfalstve vystupuje podstata hriechu vôbec: protirečiť skutočnosti“ (Pieper 2018, 95). Skutočnosť, ktorá sa tu popiera, pritom nie je akýmsi univerzom možných, „pozitívnych“ faktov, ale predovšetkým vlastné bytostné určenie. Jej popieranie sa deje na jednej strane vo vzťahu k Bohu a na druhej strane voči sebe samému. Zúfalstvo človeku *in statu viatoris* odopiera charakter cesty, je anticipáciou (*praesumptio*) bytostného

⁴ K téme pozri aj Schelerovu analýzu resentimentu (Scheler 1994), v ktorej kontruje Nietzschemu a charakterizuje kresťanstvo ako oslobodzujúce od životnej nemoci.

nenaplnenia, čím popiera rozmer nádeje. Človek sa tým už vopred zatracuje: „Zúfalstvo predstavuje vlastné ontologické jadro zatratených“ (Pieper 2018, 95). Zároveň s tým narúša aj vlastnú aktivitu, ktorou na naplnení participuje. Preto možno povedať, že „nachádzať sa v stave zúfalstva usvedčuje človeka z toho, že nie je sám sebou, čo značí, že u neho došlo k rozporu medzi, nazvime to vypožičanou terminológiou z *Bud'* – alebo, „aktuálnym Ja' a „ideálnym Ja'“ (Petkanič 2010, 56).⁵

Príčinu vnútorného rozkolu zúfalstva Pieper vidí v *acedii*, v kardinálnom hriechu „lenivosti“. Je potrebné upozorniť, že tento preklad je trochu zavádzajúci a obzvlášť v epoche, keď je práca pozdvižená na jedinú zmysluplnú činnosť, je pomerne jednoduché prehliadnuť jej zmysel. „Protikladom termínu *acedia* nie je aktívny, pracovitý duch ekonomickej produkcie, ale skôr vnútorná harmónia človeka so svojou vlastnou bytosťou, harmónia so svetom ako celkom, harmónia s Bohom“ (Pieper 2017, 85). Stav *acedie* sa nemusí prejavovať nečinnosťou. Práve naopak, na povrchu môže byť veľmi činorodá, neustále sa púšťať do nových podnikov, ale práve tým človeka odpútať od toho, aby bol so sebou samým, resp. – a toto je kľúčový moment – aby bol sebou samým. Vonkajšia aktivita je tak skôr únikom pred vnútornou „nečinnosťou“, útekem od vlastnej „roz-tržitosti“. Naproti tomu vnútorný pokoj, ktorý vystupuje ako harmónia a stavia sa tak proti *acedii*, nie je odmietnutím ani práce, ani pracovitosti. Chápe však, že práca má v rámci poriadku svoje miesto rovnako ako oddych, pričom zmyslom oddychu nie je iba relax, regenerácia či trávenie času bezúčelnými činnosťami, ale aj vytvoriť priestor, aby človek bol (so) sebou samým.⁶

V čom teda spočíva lenivosť, ktorá je *acedii* inherentná? Ľudská prirodzenosť nie je niečo, čo by bolo od začiatku dané ako dokonané a zavreté, čo by sa „rozvíjalo“ iba v súlade s predpísanými

⁵ Podobne na vnútorný rozkol zúfalstva upozorňuje aj Pieper: „Zúfať si znamená sám sebe protirečiť, byť sám v sebe roztrhnutý (to, že nemecký výraz pre zúfalstvo, *Verzweiflung*, obsahuje koreň *zwei*, ‚dva‘, má svoj zmysel)“ (Pieper 2018, 96).

⁶ Filozofickým aspektom témy voľného času aj vo vzťahu k *acedii* sa venovala aj Jaroslava Vydrová (2019, 111 – 127).

dráhami deterministicky chápaného kauzálného nexu. Skôr ide o projekt či úlohu, ktorú človek má svojou činnosťou naplniť, na ktorej sa má aktívne podieľať. Môžeme povedať, že pravá ľudskosť je skôr v tom, kým máme byť, než v tom, kým aktuálne sme. V tejto prirodzenosti človeka je vpísané, že je povolaný k veľkosti. Náročnosť tejto úlohy, ako podotýka Jaroslava Vydrová, sa však „dotýka jeho existencie, no on sa nechce nechať rozrušiť. Je slabý a nechce sa konfrontovať sám so sebou“ (Vydrová 2019, 122). *Acedia* je teda lenivosť v tom zmysle, že ide o neschopnosť odhodlať sa byť sám sebou. Stojí pritom za povšimnutie, že človek v stave *acedie* sa „nechce nechať rozrušiť“. Teda aj tu prehovára túžba po vnútornej harmónii, pokoji. Podobne aj Pieper, citujúc Tomáša Akvinského, podotýka, že *acedia* predstavuje „to neslýchané želanie [...], aby Boh človeka nie povýšil, ale aby ho nechal na pokoji“ (Pieper 2018, 98). Preto je podľa neho, odvolávajúc sa na tradíciu, *acedia* „svetský zármutok“ (*tristitia saeculi*), smútok nad tým, že človek je povolaný k veľkosti (2018, 97; 2017, 84). *Acedia* je tak vnútorným paradoxom, seba-rozštiepením, je túžbou po pokoji, ktorá zároveň skutočný pokoj odmieta. Aj tu sa prejavuje spomenuté popieranie skutočnosti, ktoré sa spätne ohlasuje vnútorným nepokojom, roztržitosťou, povrchnou čínorodosťou pokrývajúcou „bytostnú nečinnosť“ vo vzťahu k úlohe, ku ktorej je človek volaný tým, kým má sám byť.

3. Na záver: dynamiky odhaľovania a zakrývania

Pri porovnaní Steinbockovej a Pieperovej koncepcie nám vystupujú do popredia ako spoločné rysy, tak aj rozdielnosti. Aj u Piepera sa v prípade nádeje stretávame s orientáciou na budúcnosť, na bytostnú možnosť, v ktorej sme osobne angažovaní. Rovnako tu vidíme spoľahnutie sa na základ nádeje, na iné-než-ja, ktoré živí a udržiava akt nádeje, a môžeme tu identifikovať postoj trpezlivého, vytrvávajúceho očakávania (*awaiting enduring*), ktoré je v súlade s Pieperom požadovanou harmóniou, či dokonca v omladzovacej schopnosti nádeje môžeme nájsť rozmer oslobodzujúcej budúcnosti. A podobne by sme mohli vidieť príbuznosť oboch konceptov aj pri hodnotení zúfalstva. Ako pre Steinbocka, tak aj pre Piepera je

zúfalstvo stavom vnútorného rozštiepenia či stavom paradoxu, ktorý sa prejavuje v odmietnutí základu nádeje ako možnosti.

Steinbock a Pieper sa však líšia v prístupe. Kým prvý z nich stojí na pôde vlastnej fenomenologickej analýzy, druhý sa opiera o Tomáša Akvinského a Aristotela, a teda o ontologické koncepty, ktoré možno z fenomenologického hľadiska hodnotiť ako metafyzicky podmienené. Ak však tento moment ponecháme bokom, to, čo zaráža už na prvý pohľad, je rozpor medzi pasivitou aktéra, ktorý sa u Steinbocka spolieha na základ nádeje, pretože sám v danej situácii jednoducho nemá kontrolu nad vlastnou situáciou, a činnosťou dúfajúceho u Piepera. Veľkodušný človek sa nielen pasívne spolieha na Božie pôsobenie, ale sám sa svojou činnosťou spolupodieľa na naplnení svojej určujúcej bytostnej možnosti. Môžeme toto považovať za autentický prípad nádeje? Navyše sa zdá, že rozpor medzi pasivitou a aktivitou je výraznejší v prípade samotného zúfalstva: ako zladíť chápanie zúfalca, ktorý uniká pred svojou bytostnou úlohou do roz-tržitej čínorodosti, s tvrdením, že v zúfalstve sme uvrhnutí do prítomnosti, pretože budúcnosť nemá čo ponúknuť?

Tento rozpor sa azda výraznejšie ukáže na zúfalstve Satana v *Stratenom raji* Johna Milтона, ktorý zúfa nad novým postavením padlého anjela (Milton 2020, 140 – 141):

„Keby som, kajúcnik, mal z milosti
dostať svoj dávny stav; hneď do výšok
by myseľ znova vzlietla, vzala späť
to lživé rabstvo: pokoj zrušil sľub
v bolesti vynútený, neplatný.
Pretože nevyrastie pravý zmier
z hlbokých rán, čo zasadila zášť:
to by ma čakal ešte horší hriech
a hlbší pád: tak platil by som dosť –
za krátky pokoj dvojnásobok múk.
To vie môj trestateľ; že mi dá mier,
je klam i to, že ja oň požiadam:
už nieto nádeje, hľa, miesto nás,

vyhnancov, stvoril novú záľubu,
ľudstvo a pre neho zas tento svet.
Nuž zbohom, nádej, zbohom, ľútosť, strach,
pre mňa je všetko dobro stratené;
buď mojím dobrom, zlo, ja cez teba
sa s Kráľom neba delím o ríšu.“

Zúfalstvo Satana sa prejavuje v jeho vnútornom nepokoji, ktorý vyvstáva z túžby po pôvodnom postavení prvého z anjelov. Hoci aj ako padlý anjel vládne, predsa len ním prechádza ľútosť nad sebou. Sám zároveň dobre vie, že nie je schopný prijať „rabské“ jarmo služby Bohu (jeho bytostné povolanie), pretože mu v tom bráni pýcha a závisť a z nich vyvstávajúca zášť. Výsledkom by boli ďalšie muky. Napriek tomu jeho reakciou nie je rezignácia, ale zášťou motivovaná pomsta Bohu skrze zničenie človeka.

V podobnom duchu Pieper konštatuje: „Koreň a počiatok zúfalstva je lenivý smútok *acedie*. Jej ‚dovŕšenie‘ je však sprevádzané pýchou. [...] Pýcha je však tajný kanál, ktorý spája obe dialekticky protikladné formy beznádeje, zúfalstvo a opovážlivosť, [...] ktorá s ne-naplnením súhlasí, akoby už bolo naplnením“ (Pieper 2018, 100 – 101). Táto spojitosť medzi zúfalstvom a pýchou ústiacou v opovážlivosti je však z hľadiska fenomenologickej analýzy morálnych emócií problematická, pretože akty pýchy a zúfalstva sa štrukturálne líšia. V pýche, ako sme spomenuli vyššie, sa osoba zjavuje ako suverén zmyslu, ako tá, ktorá je seba-zakladajúca (*self-grounding*). V zúfaní som síce vydaný sám sebe, ale nie preto, že by som sa seba mohol stať základom, ale preto, lebo základ, o ktorý by som sa mohol oprieť, kladiem ako nemožný. Vidíme, že v oboch aktoch dochádza k popretiu či zakrytiu iného-než-ja, no v zúfaní stroskotávam, pretože miesto udržiavajúceho základu nenachádzam nič, kým v pýche sa v sebaklame sám stávam základom. Z tohto hľadiska zúfalstvo skôr pýchu rozrušuje, než by malo v nej eskalovať. Ukazuje, že sám sebe nestačím.

Sú však tieto rozpory neprekonateľné? Hlavný rozdiel medzi oboma koncepciami podľa môjho názoru nespočíva v tom, že sa v nich uplatňuje fenomenologická analýza na jednej strane

a tomisticko-aristotelovský prístup na strane druhej. A rovnako sa nemusí ukázať ako podstatný rozdiel to, že Steinbock vychádza z mundánnych situácií – hoci neupiera, ale skôr podčiarkuje ich religiózny rozmer –, kým Pieper hľadá filozofické ukotvenie zjavených právd. Hlavné deliace línie vidím skôr v tom, kde obaja autori odhaľujú dynamiku ukazovania a zakrývania, a predovšetkým v odlišných poliach, v ktorých operujú. Steinbock ponúka všeobecnú štruktúru ako nádeje, tak zúfalstva, kým u Piepera sa ocitáme v špecifickom poli, v medziach existencie človeka, čo čiastočne rekonfiguruje povahu daných skúseností. Je iné, ak sa nádejam, že ma v horách zachráni horská služba, kde moja pasivita je do značnej miery daná objektívnymi okolnosťami a nezostáva mi nič iné než dúfať, a situáciou, kde sa musím vyrovnávať so sebou. Táto druhá situácia pritom nemá nič spoločné s tým, že by som sa stal sám domnelým základom svojej záchrany. Naopak, ide tu o rozštep v rámci vlastnej identity, sám sa stávam vlastnou prekážkou, pretože to, čo ma privádza do zúfalstva, som síce ja, ale toto „ja“ je zároveň „niekto iný“, moja vlastná cudzota. Zúfalstvo existencie teda nie je niečo, s čím by človek jednoducho nemohol nič spraviť, no zároveň sám seba nachádza slabého, nespoľahlivého, neochotného. Práve tento rozmer dodáva zúfalstvu novú rovinu dynamiky úniku a zakrývania.

Tento príspevok vznikol na Katedre filozofie FF TU v Trnave ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/0871/18.

Literatúra

AKVINSKÝ, T. (2014): *Otázky o ctnostech II. Lásky a nádeje*. Praha: Krystal OP.

ARISTOTELÉS (2009): *Etika Nikomachova*. Praha: Petr Rezek.

MILTON, J. (2020): *Stratený raj*. Levoča: Modrý Peter.

PETKANIČ, M. (2010): *Filozofia vášne Sorena Kierkegaarda*. Kraków: Towarzystwo Słowaków w Polsce.

PIEPER, J. (2017): *Voľný čas a kult.* Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave.

PIEPER, J. (2018): *O víře. O naději. O lásce.* Praha: Krystal OP.

SCHELER, M. (1994): *Ressentiment.* Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press.

STEINBOCK, A. J. (2003): Hoping against Hope. In: *Essays in Celebration of the Founding of Organization of Phenomenological Organizations*, ed. Ch.-F. Cheung, I. Chvatík, I. Coporeu, L. Embree, J. Iribarne, www.o-p-o.net (online).

STEINBOCK, A. J. (2007): Phenomenology of Despair. In: *International Journal of Philosophical Studies*, 15 (3), 435 – 451.

STEINBOCK, A. J. (2014): *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of the Heart.* Evanston: Northwestern University Press.

ŠAJDA, P. (2018): Príbeh Kierkegaardovej rozpravy o zúfalstve. In: S. Kierkegaard: *Choroba na smrť.* Preklad P. Šajda. Bratislava: Premedia, 157 – 176.

TRAJTELOVÁ, J. (2012): Anthony Joseph Steinbock: Generativita, generatívna fenomenológia a fenomenológia osobných emócií. In: *Ostium*, 8 (1).

TRAJTELOVÁ, J. (2015): Podoby intersubjektivity a interpersonalita vo filozofii Anthonyho J. Steinbocka. In: J. Trajtelová, M. Benkňová: *Osoba ako fenomén. Od intersubjektivity k interpersonalite.* Trnava: FF TU, 9 – 54.

VYDROVÁ, J. (2019): *Výraz – dielo – telesnosť. Fenomenologické eseje.* Červený Kostelec: Pavel Mervart.

Zúfalstvo ako existenciál. Nad textom Sørensa Kierkegaarda *Choroba na smrť*

Milan Petkanič

Abstrakt: V tejto štúdii sa pokúsim priblížiť Kierkegaardov koncept zúfalstva, ktoré autor chápe ako jeden zo základných štruktúrnych momentov ľudskej subjektivity. Zúfalstvo je v Kierkegaardovom diele jednou z kľúčových tém, najsystematickejšie však vyložil jeho povahu, symptómy a formy vo svojom spise *Choroba na smrť*. Z tohto dôvodu sa budem opierať predovšetkým o túto knihu ako o východiskový text k analýze zúfalstva. Najskôr čitateľovi predstavím základné momenty štruktúry ľudskej subjektivity, akými sú relačná podstata Ja, syntéza, sloboda či úzkosť. Následne sa zameriam na výklad základnej povahy zúfalstva, predovšetkým na charakteristiku zúfalstva ako duchovnej choroby a nerovnováhy v Ja-syntéze, ako aj na jeho špecifickosť a univerzálnosť. Najrozsiahlejšiu časť štúdie venujem opisu a interpretácii rôznych foriem zúfalstva: najprv foriem zúfalstva z pohľadu Ja-syntézy a neskôr foriem zúfalstva z pohľadu jeho vzťahu k vedomiu. Na záver ešte v krátkosti osvetlím Kierkegaardovo chápanie viery ako antipodického stavu k zúfalstvu.

Kľúčové slová: zúfalstvo, štruktúra Ja, syntéza, vedomie, bytie samým sebou, S. Kierkegaard

1. Základná štruktúra ľudskej subjektivity

Dánsky existenciálny náboženský mysliteľ Søren Kierkegaard (1813 – 1855) býva právom považovaný za otca existencializmu 20. storočia, pretože ako prvý prichádza s chápaním ľudského bytia ako existencie, keď týmto pojmom postihuje a podčiarkuje špecificky ľudský spôsob bytia vo svete. Pojem existencie [dán. Existents], ktorý následne prevzalo do svojho dedičstva nielen filozofické hnutie existencializmu v 20. storočí, v Kierkegaardovom ponímaní odkazuje na to, že človek je v podstate nehotovou, otvorenou bytosťou, ktorá sa nachádza v „neustávajúcom procese

stávania“ sa sebou samým (Kierkegaard 1992, 86), a to na základe svojej slobody prostredníctvom aktu voľby.

Napriek jej slobode, ktorá tkvie v jej základoch, a z toho plynúcej nehotovosti a otvorenosti, má podľa Kierkegaarda existencia svoju vlastnú štruktúru. Štruktúre existencie, t. j. ľudskej subjektivity, sa Kierkegaard bližšie venuje najmä v spisoch, ktoré sám svorne označuje za „psychologické“. Prirodzene, nejde o psychológiu v modernom, zúženom zmysle, pretože pod psychológiou dnes rozumieme predovšetkým empirickú vednú disciplínu, ktorá sa snaží práve z toho dôvodu, že si nárokuje byť vedeckou, obmedziť iba na objektívno-empirické výsledky svojho skúmania – t. j. na overiteľné fakty. Naproti tomu Kierkegaard sám uvádza, že obsahom jeho kníh sú „psychologické skúmania umocnené na nekonečno“ (Kierkegaard 2018, 91).¹ Ide tu teda o psychologické reflexie s metafyzickým a náboženským presahom. Medzi kľúčovými pojmami tu teda nájdeme aj také veľké filozofické a teologické pojmy, akými sú sloboda, večnosť, nekonečnosť, duch, hriech či pohoršenie, t. j. také, ktoré prekračujú oblasť objektívne empirického. Keď si vypožičiame slovník nemeckých filozofov existencie, môžeme povedať, že vlastným cieľom týchto kníh je „presvetľovanie“ bytostnej štruktúry ľudskej existencie. Z troch kníh, ktoré Kierkegaard sám označil v podtitule za psychologické, ide zvlášť o dve knihy *Pojem úzkosti* (1844) a *Choroba na smrť* (1849), ktoré spomedzi ostatných jeho diel vynikajú najmä hĺbkou a dialektickou prepracovanosťou existenciálnej analýzy², preto ich môžeme pokladať za základné diela Kierkegaardovej filozofickej antropológie.

V týchto Kierkegaardových psychologických knihách sa môžeme stretnúť s niektorými jeho principiálnymi tvrdeniami o ontologickej konštitúcii človeka. V *Pojme úzkosti* Kierkegaard píše: „Človek je syntézou duševného a telesného; avšak syntéza je nemysliteľná tam, kde tieto dva momenty nie sú spojené v treťom. Toto tretie je duch“ (Kierkegaard 1980, 43). Tejto triadickej výstavbe

ľudského bytia (telo, duša, duch) sa potom dostáva bližšieho určenia v takmer až nepreniknuteľne náročnej úvodnej pasáži knihy *Choroba na smrť*, ktorá je v mnohých ohľadoch považovaná za voľné pokračovanie *Pojmu úzkosti*: „Človek je syntéza nekonečnosti a konečnosti, časného a večného, slobody (v zmysle možnosti – pozn. M. P.) a nevyhnutnosti“ (Kierkegaard 2018, 19). Tým miestom, kde dochádza k syntéze daných momentov, je *duch* – „Človek je duch. Ale čo je to duch? Duch je Ja“ (*ibid.*). Otázkou na mieste však je: čo je toto *Ja*? Pretože všetko, čo sme doposiaľ vypovedali o človeku, nepostačuje na to, aby sme ho určili ako Ja, čiže skutočný subjekt. Tu Kierkegaard prichádza s jednou z jeho vôbec najdôležitejších téz: „Ja je vzťah, ktorý sa vzťahuje k sebe samému“ (*ibid.*). Čo znamená, že Ja nie je určené len samotnou syntézou, teda pomerom medzi dvoma (v tom prípade by podľa Kierkegaarda človek nemal žiadne Ja), ale je syntézou (t. j. jednotiacim pomerom, vzťahom) vzťahujúcou sa k sebe samej. Až tento vzťah k sebe samému teda činí z človeka to, čím v skutočnosti je – Ja [Selv]. Napokon, táto spomínaná ťažisková definícia Ja, ako sa o tom vyjadrujú niektorí z Kierkegaardových komentátorov, narobila mnohým z nich svojou nejasnosťou ťažkosti v snahe o bližšie porozumenie tomu, čo vlastne Kierkegaard mienil týmto slovným zvratom „byť vo vzťahu k sebe samému.“³ Jednako však pri pozornejšom preskúmaní tohto jeho azda najsystematickejšieho spisu by nám nemalo uniknúť, že Kierkegaard touto definíciou Ja určuje človeka ako slobodu (v existenciálne-ontologickom zmysle), čo je zrejmé napríklad z nasledujúcej pasáže: „... Boh, ktorý urobil človeka vzťahom, akoby ho vypustil zo svojich rúk, čiže... sa vzťahuje k sebe samému. A v tom, že pomer je duch, je Ja, spočíva zodpovednosť...“ (*ibid.*, 22). Podobne možno usudzovať na našu interpretáciu i z ďalších citácií z tejto knihy, najjasnejšie však o tom vypovedajú nasledujúce slová: „Táto syntéza je však vzťahom a tento vzťah, hoci je derivovaný, sa vzťahuje k sebe samému, a to je sloboda. Ja je sloboda“ (*ibid.*, 36).

¹ Mierne modifikovaný preklad.

² A s prihliadnutím na ich historicko-filozofický význam môžeme tieto Kierkegaardove práce právom považovať za priekopnícke diela existenciálnej analýzy.

³ Ako na to poukazujú viacerí komentátori Kierkegaardovho diela, napríklad: Gardiner 1996, 127; Marino 2018, 69.

Sloboda sa teda podľa Kierkegaarda zakladá na tom, že človekovo Ja je určené vzťahom k sebe samému. Táto „definícia“ Ja, ktorá leží v základe Kierkegaardovho chápania ľudskej existencie ako slobody, sa neskôr odzrkadlila najmä vo formuláciách nemeckých filozofov existencie Karla Jaspersa a Martina Heideggera. Tak Heideggerova slávna téza, ktorou definuje „pobyť“ (Dasein – konkrétnu ľudskú existenciu) ako to „súčno, ktorému ide v jeho bytí o toto bytie samo“ (Heidegger 2002, 61)⁴, ako aj prvá časť Jaspersovej fundamentálnej definície, ktorou opisuje existenciu ako „to, čo je vo vzťahu k sebe, a tým k transcencii“ (Jaspers 1969, 185), vypovedajú v podstate to isté, čo tvrdí Kierkegaard, keď hovorí, že Ja je určené *vzťahom k sebe samému*. Spomínaná východisková téza Kierkegaardovej filozofie značí vlastne to, že človek v každom okamihu pracuje na sebe samom, na spôsobe svojho bytia, teda na tom, *ako* je, pretože žiadny „človek sa nemôže zbaviť vzťahu k sebe samému, práve tak ako sa nemôže zbaviť svojho Ja, čo je, mimochodom, jedno a to isté, keďže Ja je vzťah k sebe samému“ (Kierkegaard 2018, 23). Zo vzťahu k sebe samému na druhej strane vyplýva zodpovednosť človeka za každý jeho krok, za každú jeho či už vykonanú, alebo premeškanú voľbu. Inak povedané, to, že človek má Ja (či presnejšie: je týmto Ja), súčasne znamená, že každý jednotlivý človek je subjektom vlastnej existencie – čiže každý človek sa bytostne podieľa na vlastnom existovaní, či už si to praje, alebo nie, či už si tento fakt pred sebou zakrýva, alebo naopak, pristupuje k nemu s plným vedomím a so všetkou zodpovednosťou. Z tohto dôvodu práve bytie človeka (a výlučne bytie človeka!) môžeme nazvať spolu s Kierkegaardom *existenciou*.

2. Podstata, špecifickosť a univerzálnosť zúfalstva

Kierkegaard v celom svojom diele a obzvlášť vo svojich „psychologických spisoch“ venuje veľký priestor analýzam širokej škály pocitov a duševných stavov. Jeho výklad psychologických fenoménov však zväčša ďaleko prekračuje rámec čisto

⁴ V tomto prípade, ako aj vo všetkých ďalších, som citáty z českých prekladov pôvodných diel, o ktoré som sa v tejto práci opieral, previedol v záujme plynulosti textu do slovenčiny.

psychologickej interpretácie, keď mnohé z nich interpretuje ako štruktúrne prvky našej existencie. Medzi najviac tematizované psychologické momenty v Kierkegaardovom diele patria pocity ako nuda, úzkosť, melanchólia / ťažkomyselnosť, zúfalstvo, ľútosť, závisť, šťastie, vášeň a láska.

Vo svojom diele *Pojem úzkosti* Kierkegaard presvedčivo argumentuje, že prítomnosť pocitu úzkosti [Angest] v nás vlastne vyjavuje slobodu spočívajúcu v základoch nášho bytia, čím napokon odhaľuje i existenciu Ja ako ducha v jeho možnostiach. Kierkegaard tvrdí, že úzkosť sprítomňuje vo vedomí človeka „skutočnosť slobody ako možnosť možnosti“ (Kierkegaard 1980, 42). V okamihoch úzkosti je nám teda daná takisto skúsenosť slobody ľudského ducha. Pritom Kierkegaard dôsledne rozlišuje úzkosť od *strachu* [Frygt] a podobných predmetných pocitov, ako sú hrôza, zdesenie, obava atď.⁶ Deliacou líniou, ktorá odlišuje úzkosť od strachu, je jej nepredmetnosť: Úzkosť sa totiž na rozdiel od strachu nevzťahuje ku konkrétnemu predmetu, ku konkrétnej príčine (vždy máme totiž strach z niečoho určitého či pred niečím určitým, napríklad z choroby, vojny, straty majetku, manželky, postavenia v spoločnosti či pred vplyvným a mocným človekom...). Existencia je v úzkosti, naopak, sužovaná niečím celkom neurčitým (nevieme povedať, z čoho alebo pred čím máme úzkosť). Neurčitosť dôvodu a predmetu úzkosti je daná práve našou slobodou.

⁵ Prirodzene tu máme na mysli iba subjektívnu skúsenosť slobody. V každom prípade Kierkegaard sám, napriek tomu, že pri skúmaní rôznych pocitov a duševných stavov primárne vychádza zo subjektívnej analýzy (t. j. z poznania seba samého), isto nemá v úmysle si takto nadobudnuté poznatky ponechať len pre seba, ale nárokuje si aj ich univerzálnu platnosť, t. j. koniec koncov mu v jeho subjektívnom poznaní ide o poznanie (štruktúr) ľudského bytia vôbec. A práve v tom spočíva hodnota jeho filozofie. V podobnom zmysle sa vyjadruje aj W. Janke: „veľkosť tohto jedinečného subjektívneho mysliteľa tkvie v jeho schopnosti spojiť vôbec zážitok Ja s primeranou analýzou ľudskej skutočnosti“ (Janke 1995, 31).

⁶ Toto Kierkegaardovo zásadné rozlišovanie medzi úzkosťou a strachom sa neskôr ujalo aj v psychológii, s tým rozdielom, že úzkosť bola celkom vyňatá zo svojho pôvodného metafyzického a náboženského kontextu. Samotná Kierkegaardova analýza pocitu úzkosti zohrala významnú rolu predovšetkým v existencializme 20. storočia, zvlášť v koncepciách úzkosti M. Heideggera a J. P. Sartra, ako aj protestantského teológa existenciálneho ladenia P. Tillicha.

Úzkosť však podľa Kierkegaarda neodhaľuje len vnútornú slobodu, slobodu ľudského ducha, ale s každým jej vynorením sa súčasne ohlasuje aj prítomnosť *zúfalstva* [Fortvivelse] v ľudskom Ja (pozri Kierkegaard 2018, 29). Podobne ako úzkosť i zúfalstvo patrí podľa Kierkegaardovej filozofickej antropológie k základnej štruktúre našej existencie, je teda tým, čo neskôr Martin Heidegger nazýva „existenciálom“. Tému zúfalstva Kierkegaard reflektuje vo viacerých svojich knihách, pomerne rozsiahle úvahy o zúfalstve nájdeme v druhej časti spisu *Bud' – alebo* (1843) a v *Skutkoch lásky* (1847), no najkomplexnejšie a najsystematickejšie sa tomuto konceptu venuje v spise *Choroba na smrť*, ktorý vydáva v roku 1849 pod pseudonymom Anti-Climacus. Nominálne ide o protipól k jeho pseudonymu Johannes Climacus, pod ktorým vydal Kierkegaard dve svoje kľúčové filozofické diela *Filozofické zlomky* (1844) a *Uzatvárajúci nevedecký dodatok* (1846). V skutočnosti sú si však títo fiktívni spisovatelia v mnohom veľmi blízki (dokonca Anti-Climacus nazýva Climaca svojim bratom), obaja si totiž kladú ústrednú otázku, čo znamená byť kresťanom. Základný rozdiel medzi nimi opisuje Kierkegaard vo svojich denníkoch: „Pseudonym Anti-Climacus je v kontraste s Climacom, ktorý o sebe vravel, že nie je kresťanom. Anti-Climacus je zase opačným extrémom: kresťan mimoriadnej úrovne – ale ja sám som dokázal byť iba veľmi jednoduchým kresťanom“ (Hong – Hong 1978, 174). Napriek tomu, že spomedzi širokej palety Kierkegaardových pseudonymov práve tieto dve fiktívne postavy možno považovať názorovo za tie najbližšie samotnému autorovi, osobnostne sa od nich dištancuje. Pre nás je najmä dôležité, že Kierkegaard prostredníctvom Anti-Climaca osvetľuje ľudskú existenciu z ideálneho kresťanského uhla pohľadu.⁷

Choroba na smrť je ako kniha predovšetkým brilantnou analýzou existencie a jej možných spôsobov v pomere k zúfalstvu, ktoré je jej významnou a neodmysliteľnou súčasťou. Nikto pred Kierkegaardom nepreskúmal túto chorobu ducha do takej šírky a hĺbky až do tých najmenších nuansí ako práve on. Pričom jeho

porozumenie existencii a zúfalstvu ako jej štruktúrnemu prvku dôsledne sleduje základné kresťanské východisko, kde Ja stojí vo svojej slobode a nesmiernej zodpovednosti priamo pred Bohom. V tomto smere možno len súhlasiť s názorom Wolfganga Jankeho, podľa ktorého je tento spis „základnou knihou kresťanskej existenciálnej analytiky“ (Janke 1994, 28). Podľa Kierkegaardovho životopisca Petra Rohdeho je to kniha zo všetkých jeho kníh azda najpozoruhodnejšia, ponárajúca sa najhlbšie do hlbín duše človeka (Rohde 1995, 131). Aj vďaka tejto jej pohrúženosti do najsкрыtejších zákutí ľudskej existencie a vyobrazeniu i tých jej najneobvyklejších podôb je čítanie a plnohodnotné porozumenie textu tejto knihy náročnou cestou vyžadujúcou od čitateľa istú mieru vnútornej skúsenosti a duchovnej zrelosti. Peter Šajda, autor slovenského prekladu (o ktorý sa v tejto štúdii opierame), zasa výstižne charakterizuje jej formu a účel: „Netrpí nijakou filozofickou korektnosťou, naopak, chce sa čitateľa dotknúť na citlivom mieste, chce ho vyrušiť, zatriasť ním, vyprovokovať ho... Je (to) smrteľne vážna aj uštipačne satirická kniha“ (Šajda 2018, 157).

Hneď v úvode knihy Kierkegaard identifikuje tri základné formy (stupne) zúfalstva: zúfalstvo, keď si neuvedomujeme vlastné Ja, zúfalstvo, keď nechceme byť sami sebou, a zúfalstvo, keď chceme byť sami sebou (Kierkegaard 2018, 19). Kierkegaard chápe zúfalstvo v prvom rade ako chorobu v ľudskom Ja, ako „chorobu ducha“. Pričom na rozdiel od telesnej choroby človek za stav v zúfalstve nesie zodpovednosť v každom okamihu jeho trvania – to preto, že zúfalstvo pochádza zo slobody, totiž zo vzťahu k sebe samému. Kierkegaard tento chorobný stav existencie definuje nasledovne: „Zúfalstvo je nesúlady vo vzťahu syntézy, vo vzťahu, ktorý sa vzťahuje k sebe samému“ (*ibid.*, 22). Zúfalstvo je teda istý nepomer, disharmónia, nerovnováha vnútri konštitučných zložiek Ja-syntézy. Zdrojom tejto nerovnováhy vnútri Ja-syntézy je neprimeraný vzťah Ja k sebe samému. Narušený vzťah k sebe samému zase vyviera z pokriveného vzťahu Ja k moci, ktorá Ja ako vzťah k sebe určila, pretože Ja sa samo neustanovilo, ale je dané niečím, čím samo nie je – t. j. transcenciou, Bohom. Na tomto mieste sa ukazuje, že v Kierkegaardovej antropológii zohráva

⁷ Viac o Anti-Climacovi, jeho význame a mieste v korpuse Kierkegaardovho diela pozri: Marek 2015, 39 – 48.

podstatnú rolu aj tretí vzťah – vzťah k Bohu. Pomer k Bohu teda patrí k základnému určeniu Ja, tkvie v tých najhlbších základoch našej existencie, či už si ho v priebehu života jasne uvedomujeme, alebo nie. Kierkegaard je teda toho názoru, že pomer k transcencii je v skutočnosti človeku imanentný, aj keď je sprvoti skrytý, celkom sa totiž odokrýva až vo viere.⁸ Teraz už môžeme doplniť vyššie uvedenú Kierkegaardovu definíciu Ja: *Ja je vzťah vnútri syntézy (duše a tela), ktorý má vzťah k sebe samému, a tým sa vzťahuje k moci, ktorá ho ustanovila.*⁹

Nachádzať sa v stave zúfalstva usvedčuje človeka z toho, že nie je sám sebou, čo značí, že u neho došlo k rozporu medzi „aktuálnym Ja“ a „autentickým Ja“¹⁰. Ako však Kierkegaard zdôrazňuje naprieč celým svojím dielom, úlohou každého Ja je stať sa týmto pravým, autentickým Ja, t. j. *stať sa samým sebou*. Iba vtedy, keď sa človek stane samým sebou, prekonáva v sebe chorobu zúfalstva a dospieva tak do stavu duchovného zdravia – tým stavom zbaveným zúfalstva je podľa Kierkegaarda viera [Tro], pretože iba vo viere sa človek celkom stáva sám sebou, a to tým, že sa dostáva do transparentného vzťahu k moci, ktorá ho určila.

Než pristúpime k samotným Kierkegaardovým analýzám zúfalstva, treba zdôrazniť, že Kierkegaardovo poňatie zúfalstva je veľmi originálne a nie celkom sa kryje s bežným a psychologickým chápaním tohto pojmu. V bežnom a psychologickom úze máme pod zúfalstvom na mysli v prvom rade pocit (a druhotne taktiež

vedomie) beznádeje a sklúčenosti; v zúfalstve teda pociťujeme nedostatok nádeje či domnievame sa, že nemáme žiadne východisko. Z pohľadu Kierkegaarda je však zúfalstvo predovšetkým chorobou ducha, nie duše. Kierkegaardov koncept zúfalstva teda nie je psychologický, ale duchovný (t. j. týka sa vecí najvyšších a empiricky neuchopiteľných) a existenciálny (t. j. zásadne súvisí s jednotlivcovými rozhodnutiami). To znamená, že vôbec nemusíme pociťovať zúfalstvo, ani si ho byť vedomí, aby sme boli v očiach Kierkegaarda klasifikovaní ako zúfalí. Dokonca môžeme byť šťastní a zároveň vo svetle pravdy zúfalí, pretože šťastie samo k duchovným kategóriám nepatrí (pozri *ibid.*, 33); navyše, ako ďalej poznamenáva Kierkegaard, „najobľúbenejšie a najvyhládavanejšie miesto“ zúfalstva, čoby duchovnej choroby, je „v najvnútornejšom vnútri najtajnejšej skrýše šťastia“ (*ibid.*). Predsa však duchovná a duševná rovina v zúfalstve nie sú z pohľadu Kierkegaarda od seba striktné oddelené – zúfalstvo ako duchovná choroba totiž môže u človeka vyvolať symptómy rôznych duševných porúch, ako si ukážeme neskôr pri analýze jednotlivých foriem zúfalstva. Okrem toho, podobne ako v prípade bežného a psychologického pojmu aj Kierkegaardov koncept zúfalstva v zásade zodpovedá beznádeji¹¹, netýka sa však v prvom rade pocitu a vedomia beznádeje, ale beznádeje v zmysle duchovného stavu a existenciálnej situácie. Tu zároveň treba dodať, že tento druh beznádeje nie je počas nášho života nikdy absolútny (tým sa môže stať až v okamihu smrti). Totiž každý človek, nech je už v duchovnom zmysle akokoľvek zúfalý a nech sú jeho životné okolnosti akokoľvek nešťastné, má

⁸ S prihliadnutím na iné Kierkegaardove práce a obzvlášť na jeho koncept tzv. religiozity B (špecificky kresťanský typ religiozity) sa môže táto interpretácia javiť ako prekvapujúca. Pomer k transcencii sa však v plnej miere odokrýva až vo viere založenej na Zjavení, teda predpokladá určitý zásah zo strany transcencie, a preto si toto stanovisko nemožno zamieňať s hľadiskom „religiozity A“ (zodpovedajúcej pohanskému typu imanentnej religiozity na spôsob platónskej *anamnesis*).

⁹ Tu sa nám už celkom zreteľne odhaľuje Jaspersom samým nezakryvaná príbuznosť jeho definície existencie s Kierkegaardovým ponímaním Ja.

¹⁰ Gordon Marino v Kierkegaardovom spise *Choroba na smrť* dokonca nachádza až tri druhy Ja: po prvé, „konkrétne Ja“, teda to, ktoré sme vyššie nazvali aktuálnym, to znamená to Ja, ktorým práve teraz som, po druhé, „ideálne Ja“, to je to Ja, ktoré je mojou vlastnou projekciou, teda tým, čím sa chcem stať, a po tretie, „pravé Ja“, to je hlbinné, autentické Ja, ktoré je mojím osobným poslaním a ktoré môžem dosiahnuť len tak, že transparentne spočiniem v Bohu (Marino 2018, 71 – 72).

¹¹ Z pohľadu etymológie dánske slovo pre zúfalstvo [Fortvivlelse] obsahuje v sebe i korene slov pre pochybnosť [dánsky Tvivl] a rozdvojenosť [germánsky twi-fla], ako na to poukazuje William McDonald (McDonald 2014, 159). V Kierkegaardovom chápaní zúfalstva môžeme taktiež odhaliť isté stopy rozdvojenosti vôle a mysle, veď zúfalstvo slabosti obsahuje v sebe aj vzdor a, naopak, zúfalstvo vzdoru zase slabosť, a podobne vo forme zúfalstva, ktoré značí zúfalo chcieť byť samým sebou, sa odhaľuje tiež túžba zbaviť sa seba samého a, naopak: v zúfalom chcení nebyť samým sebou možno z iného uhľa pohľadu odhaliť aj túžbu byť samým sebou. Pokiaľ ide o pochybnosť, tú Kierkegaard v knihe *Bud' – alebo* zásadne odlišuje od zúfalstva, pretože patria do iných sfér: pochybnosť do sféry myslenia a zúfalstvo do sféry osobnosti; predsa tu však poukazuje aj na istú spojitosť medzi nimi: „Pochybovanie je zúfalstvom myšlienky, zúfalstvo je pochybovaním osobnosti“ (Kierkegaard 2007, 666).

vo svojom živote vždy po ruke istú nádej – protijed na duchovnú toxicitu zúfalstva: vieru.

Zvláštnosť, špecifickosť zúfalstva tkvie najmä v jeho celkovej dialektickosti, a to najmä v nezvyčajnom pomere medzi možnosťou a skutočnosťou. „Možnosť tejto choroby je prednosťou človeka pred zvieraťom a táto choroba ho robí význačným v inom zmysle než vzpriamená chôdza, lebo poukazuje na jeho nekonečnú vzpriamenosť alebo veľkosť v tom, že je duchom“ (*ibid.*, 21). A zároveň uvedomenie si zúfalstva je prednosťou človeka (kresťana) pred človekom prirodzeným, pretože ten, kto si je svojho zúfalstva vedomý, je bližšie k uzdraveniu a napokon samotné uzdravenie z tejto choroby je človekovou (kresťanovou) blaženosťou. Stav, skutočnosť zúfalstva je však pre človeka tou najväčšou biedou a zatratením. Taký pomer medzi možnosťou a skutočnosťou nebýva, konštatuje Kierkegaard, pretože obyčajne, ak je výhodou môcť sa niečím stať, tak o to väčšou výhodou je sa tým aj v skutočnosti stať. Ale so zúfalstvom je to naopak: aká nekonečná prednosť spočíva v možnosti zúfalstva, tak nekonečne hlboký je pád v skutočnosti zúfalstva (*ibid.*).

Dialektická povaha zúfalstva sa ukazuje taktiež v tom, že hoci je zúfalstvo na jednej strane chorobou ducha, protikladom viery, rovná sa hriechu a človeka vedie napokon až do večného zatratenia, je na strane druhej nevyhnutným krokom na ceste k sebe samému, k viere a k duchovnému uzdraveniu. Tento pozitívny význam skúsenosti zúfalstva na ceste k sebe samému a k absolútnu Kierkegaard rozvádza už v knihe *Buď – alebo*, kde prostredníctvom svojho pseudonymu Viliama, reprezentanta etickej paradigmy, píše, že „kto neokúsil trpkosť zúfalstva, navždy premeškal zmysel života, nech by bol jeho život akýkoľvek krásny, akýkoľvek radostný“ (Kierkegaard 2007, 663). O niekoľko strán ďalej sa dočítame, že „opravdivým východiskom na nájdenie absolútneho nie je pochybovanie lež zúfalstvo“ (*ibid.*, 668). Kierkegaard tento motív v *Chorobe na smrť* opakuje a rozvíja smerom k viere, keď tvrdí, že „zúfalstvo je aj prvým momentom viery“ (Kierkegaard 2018, 132). Kierkegaard, ktorý sám vo svojom osobnom živote zakúšal trpkosť melanchólie, svojím duchovne vycibreným zrakom zo života

vypozoroval, že je to práve zúfalstvo, ktoré nás môže prebudiť z duchovného spánku a otvoriť nám zrak pre veci najvyššie. Podľa jeho duchovného postrehu skúsenosť a uvedomenie si vlastného zúfalstva vedie človeka k tomu, aby si „večným a rozhodujúcim spôsobom“ uvedomil sám seba ako ducha, ako Ja a zároveň „v najhlbšom zmysle“ vnímal, že jestvuje Boh a že on sám existuje v plnej zodpovednosti pred týmto Bohom (*ibid.*, 34).

Oproti bežnej úvahe, ktorá vníma zúfalstvo len ako zriedkavý a krajný jav, Kierkegaard prichádza s prekvapujúcim tvrdením o univerzálnej prítomnosti zúfalstva v každom z nás. Obdobne ako nejestvuje ani jeden človek, ktorý by bol z hľadiska telesného zdravia úplne zdravý, tak ani z duchovného hľadiska „niet takého človeka, ktorý by nebol aspoň trochu zúfalý“ (*ibid.*, 29). Všeobecnosť tejto choroby ducha sa nám zaiste na prvý pohľad nejaví samozrejmom, pretože jednou z najhorších vlastností zúfalstva je práve jeho skrytosť. Problém spočíva najmä v tom, že väčšina ľudí spadá pod kategóriu nevlastného zúfalstva, keď si nie sú zúfalstva vedomí. Zúfalstvo ticho driemajúce v duši takéhoto človeka sa ale predsa tu a tam akoby zábleskom nevysvetliteľnej úzkosti ohlási a upozorní tak na seba, že prebýva v jeho vnútri (*ibid.*). Kierkegaard je presvedčený, že s každým vyjavením zúfalstva sa však zároveň ukáže zúfalým aj celý náš predchádzajúci život. Argumentom, ktorým podporuje toto svoje tvrdenie, je to, že zúfalstvo ako jav duchovný má vzťah k večnosti, „a preto má jeho dialektika v sebe niečo večné“ (*ibid.*, 31).

Zúfalstvo Kierkegaard definuje ako „chorobu na smrť“, čo sa napokon premietlo i do názvu predmetného spisu. Tento výraz si Kierkegaard prepožičiava z príbehu o Lazárovi, ktorý nájdeme v Jánovom evanjeliu (Jn 11, 1-44), pričom Kierkegaardov koncept choroby na smrť možno chápať ako jeho pokus o svojskú exegézu práve tohto biblického príbehu. Výraz „byť chorý na smrť“ značí, že choroba končí smrťou dotknutého jedinca. Interpretujúc Lazárovo vzkriesenie Kierkegaard presadzuje názor, že z najvyššieho hľadiska niet takej pozemskej, telesnej choroby, ktorá by viedla k smrti. Jediné zúfalstvo ako duchovná choroba privádza (často nepozorovane) jedinca k smrti, nie však tej telesnej, ale k smrti

v duchovnom zmysle. Zúfalý človek po svojej fyzickej smrti zostane navždy uväznený vo svojom zúfalstve (jeho zúfalstvo sa tak premieňa na ono pascalovské „désespoir éternel“). Smrť v tomto duchovnom ohľade Kierkegaard nechápe v bežnom význame ako definitívnu bodku za líniou života, ale ako nepretržitú smrť.

Pojem večnej smrti zo zúfalstva tak implikuje, že zúfalstvo značí nielen byť na smrť chorý, ale i „nemôcť umrieť“ (porov. Kierkegaard 2018, 24). Totiž ani zúfalstvo nie je schopné v človeku pohltiť to, čo je v ňom večné, jeho večné Ja. Duchovnú smrť, ku ktorej nás môže zúfalstvo napokon doviesť, by sme si preto mohli predstaviť ako večné umieranie, ktoré nikdy nedosiahne svoj koniec, a teda ktorého beznádej je natoľko priepastná, že mu chýba i tá posledná nádej: smrť. Táto povaha zúfalstva sa najviac odhaľuje v jeho psychologickkej stránke: zúfalstvo sa totiž v duševnej rovine vo vyhrotenej podobe prejavuje ako sebaužieranie, sebažertva, čiže stravujúca túžba zbaviť sa seba samého, ktorá je však bezmocná, a tak nikdy nedôjde k svojmu cieľu. Práve vôľa zbaviť sa seba samého sa ukazuje ako spoločný výraz pre všetky typy zúfalstva. Všetko zúfalstvo tak možno napokon previesť na formulu: nechcieť byť samým sebou. Pretože aj v prípade zúfalstva vzdoru, ktoré zodpovedá zúfalej túžbe byť sám sebou, sa zúfalec vlastne snaží stať len tým, kým v skutočnosti nie je, „chce totiž svoje Ja odtrhnúť od tej moci, ktorá ho ustanovila“ (*ibid.*, 27).

Najväčší diel knihy *Choroba na smrť* tvorí opis a analýza najrôznejších podôb zúfalstva, a to sa týka oboch častí knihy. Zatiaľ čo v prvej časti Kierkegaard skúma zúfalstvo mimo teologického rámca, v druhej ho skúma práve cez túto optiku, pričom zúfalstvo tu preklasifikuje na hriech. Túto teologickú rovinu pojmu zúfalstva však v tejto štúdii nesledujeme. Kniha ako celok je v podstate nozológiou a etiológiou zúfalstva, jej obsahom je teda klasifikácia a deskripcia prejavov a príčin tejto duchovnej choroby. Obrazne povedané, Kierkegaard z diagnostických dôvodov vedie v knihe akoby dvojaký chirurgický rez naprieč celým Ja, aby tak odhalil rôzne podoby a príčiny tejto duchovnej choroby skrývajúcej sa pod jeho povrchom, pod vonkajšou fasádou jeho zjavu. Prvý z rezov by sme mohli charakterizovať ako horizontálny, druhý ako vertikálny

alebo hĺbkový. Kým prvý odhaľuje a opisuje formy zúfalstva z abstraktnej perspektívy, keď skúma možné varianty nerovnováhy medzi oboma stranami Ja-syntézy, druhý skúma formy zúfalstva z pohľadu ich intenzity a hĺbky, a tým definuje jeho jednotlivé stupne.

3. Formy zúfalstva so zreteľom na Ja-syntézu

Z hľadiska syntézy, z ktorej pozostáva naše Ja, nastáva zúfalstvo u človeka vtedy, ak je táto syntéza nevyvážená, to znamená, že jedna z protikladných zložiek Ja-syntézy prevažuje nad druhou, čo v krajnej podobe môže dôjsť až do stavu, keď jedna z nich natoľko v človeku dominuje, že tu druhú v ňom celkom pohlcuje a anuluje. Kierkegaard so zreteľom na Ja-syntézu rozlišuje a opisuje štyri základné formy zúfalstva: zúfalstvo nekonečna, zúfalstvo konečna, zúfalstvo možnosti a zúfalstvo nutnosti. Za povšimnutie stojí fakt, že formy zúfalstva v pomere ku kategóriám večnosti a časnosti Kierkegaard v knihe *Choroba na smrť* vôbec nespomína. Môžeme sa preto len domýšľať, že dôvodom, prečo ich Kierkegaard nezahrnul do výpočtu foriem zúfalstva, je ich blízka príbuznosť s kategóriami nekonečnosti a konečnosti, takže by sa deskripcie týchto foriem zúfalstva prakticky celkom navzájom prekrývali. Po vzore ostatných štyroch foriem sa však môžeme aspoň pokúsiť zdefinovať ich vo všeobecnej rovine: zúfalstvo večnosti sa vyznačuje nedostatkom rozmeru časnosti a zúfalstvo časnosti je, naopak, charakteristické neprítomnosťou večnosti.

3.1. Zúfalstvo nekonečna

Najvšeobecnejšie povedané, zúfalstvo nekonečna znamená absenciu konečnosti. Tento typ zúfalstva sa objavuje vtedy, keď sa človek nechá nekonečnom strhnúť až natoľko, že úplne stratí zo zreteľa vlastnú konečnosť, svoje konkrétne Ja s celou jeho faktickou situovanosťou. Takto choré Ja abstrahuje od vlastnej konečnosti neustálym reflektovaním sa v nekonečnosti. Inými slovami, zúfalstvo nekonečna značí bezmedznosť, „fantastickosť“. Teda Ja postihnuté touto chorobou sa stáva akoby fantastickým, neskutočným. Fantastickej existencii tak v zásade chýba nejaké faktické obmedzenie.

Prirodzene, na to, aby sa Ja stalo fantastickým, je potrebná „fantázia“. To však neznamená, žeby fantázia bola sama osebe niečím negatívnym; Kierkegaard jej, naopak, prisudzuje významnú rolu v ľudskom Ja (napríklad v *Uzatvárajúcom nevedeckom dodatku* ju dáva na roveň rozumu a citu – porov. Kierkegaard 1992, 346 – 347). Fantázia je reflexiou, ktorá otvára človeku dvere k nekonečnosti; fantázia je tak „médiom znekonečnenia“. A vzhľadom na to, že nekonečnosť je rovnako dôležitá pre ľudské Ja ako konečnosť, má fantázia v procese stávania sa samým sebou nezastupiteľné miesto. Fantázia ako „znekonečňujúca reflexia“ pozdvihuje zrak jedinca z jeho bezprostredného okolia smerom k nekonečnosti, čím mu otvára priestor pre nový, vyšší význam jeho života. Fantázia tak umožňuje nové vyjadrenie ľudského Ja. S tým, podľa Kierkegaarda, súvisí aj fakt, že fantázia rozširuje možnosti ľudskej existencie, a to tak, že potencuje jej základné mohutnosti, ktorými sú poznanie, cit a vôľa. „To, aký cit, poznanie a vôľu človek má, v konečnom dôsledku závisí od toho, akú má fantáziu, to znamená, závisí to od toho, ako sú tieto schopnosti reflektované“ (Kierkegaard 2018, 38). Problém však nastáva, keď človek zabudne vzťahnúť fantáziu, túto znekonečňujúcu reflexiu, k svojim konkrétnym životným podmienkam, k faktickým obmedzeniam, teda keď sa nechá fantáziou natoľko uchvátiť, že ho táto celkom vzdiali od neho samého, od jeho reálneho života.

Kierkegaard v tomto kontexte opisuje tri možné cesty, akými je možné v nekonečnosti zblúdiť: prvou z nich je „fantastický cit“, druhou „fantastické poznanie“ a treťou „fantastická vôľa“. Ak si necháme svoje city bezmedzne rozvíjať fantáziou, začneme sa sami vzdáľovať skutočnosti, až sa naše city zmenia na akúsi „abstraktnú citlivosť“. Tento postoj, dnes verejnosťou tak veľmi oslavovaný, sa prejavuje napríklad láskou k ľudstvu *in abstracto* a na druhej strane našou neschopnosťou milovať konkrétnych ľudí obklopujúcich nás v každodennom živote, milovať tých ľudí, ktorých vidíme¹², tých, ktorí možno práve v tomto momente stoja tu povedľa nás.

¹² Milovať ľudí, ktorých vidíme, inými slovami, milovať konkrétnych ľudí, s ktorými sa v našom živote deň čo deň stretávame, je podľa Kierkegaardovho najkomplexnejšieho etického spisu *Skutky lásky* (1847) základnou črtou pravej lásky [Kjerlighed], t. j. lásky k blížnemu (pozri Kierkegaard 2000, 105 – 118).

Naše poznanie sa zase stáva fantastickým, keď sa celkom odpútava od sebapoznania, čím podľa Kierkegaarda dochádza k narušeniu zákona vývoja poznania. Kierkegaard argumentuje: „Zákonom rozvoja Ja v súvislosti s poznaním... je, že rast miery poznania zodpovedá rastu miery sebapoznania, teda čím viac Ja poznáva, tým viac poznáva samo seba“ (*ibid.*, 38 – 39). Poznanie sa fantasticky znekonečňuje, keď sa jedinec vo svojom živote sústreďí len na rozširovanie svojho poznania, na hromadenie nekonečných dát či na encyklopedické zbieranie faktov bez dostatočnej miery osobného osvojenia a bez vzťahu k sebapoznaniu. Tento jav je veľmi rozšírený aj dnes, obzvlášť medzi mladšími ľuďmi, ktorí často nebadane v neustávajúcom surfovaní a vyhľadávaní nekonečného množstva zaujímavostí a informácií rôzneho druhu na globálnej internetovej sieti premrhávajú svoj život. Takéto „nekonečné“ poznanie, nech aj narastá do nedozerných šírav, nemá podľa Kierkegaarda nič spoločné s múdrosťou, chýba mu totiž hĺbka, pretože nie je osobne prežitá a nemá tak žiaden vzťah k našej osobnej skúsenosti. A podobne je to aj v prípade, keď sa potencia našej reflexie premrhá v tzv. špekulácii, t. j. v budovaní fantastických metafyzických systémov (špekulatívne metafyzické úvahy patria medzi hlavné terče, do ktorých mieri Kierkegaardova uštipačná kritika nekonečného poznania), ako aj vtedy, keď sa nechávame unášať pomyselným svetom fantastických príbehov a vyhýbame sa životu v reálnom svete s jeho obmedzeniami a každodennými výzvami. Pre príklady takýchto typov ľudí by sme dnes nemuseli ísť ďaleko, pretože dnešný svet je plný tzv. geekov a nerdov (z angl. geeks, nerds), teda ľudí, ktorí skutočnú realitu vystriedali za virtuálnu realitu počítačových hier alebo technologických znalostí či fanatických fanúšikov filmových a knižných sérií zo žánru sci-fi a fantasy. Prevaha nekonečného, abstraktného a objektívneho poznania, ktoré sa rozrastá do extenzity na úkor intenzity a hĺbky subjektivity, je napokon jedným zo zásadných motívov Kierkegaardovej kritiky modernity¹³. Proti tomuto typu znekonečňujúceho, neosobného poznania

¹³ Okrem vyššie rozoberanej pasáže pozri tiež: Kierkegaard 1996 a Kierkegaard 1992.

kladie Kierkegaard v *Uzatvárajúcom nevedeckom dodatku* potrebu „bytostného poznania“, ktoré má podstatný vzťah k existencii. Túto podmienku spĺňa podľa neho iba etické a eticko-náboženské poznanie (pozri Kierkegaard 1992, 197 – 198).

Analogicky k predošlým dvom mohutnostiam je to aj s vôľou. Keď sa vôľa stane fantastickou, začne sa jedinec zameriavať a projektovať do abstraktných vízií, snov a utópií (napríklad neustále premýšľa nad tým, čo všetko by vo svete zmenil), pričom prehliada vlastnú existenciálnu situovanosť a podmienenosť, a tak zabúda na tú malú konkrétnu prácu, ktorú možno vykonať tu a teraz, už v tomto okamihu.

3.2. Zúfalstvo konečna

Človeku postihnutému týmto typom zúfalstva chýba rozmer nekonečnosti, keďže sa necháva celkom pohltiť konečnosťou. Existencia postihnutá zúfalstvom konečnosti je stelesnením obmedzenosti a úzkoprstosti. Presnejšie povedané, ide o etickú obmedzenosť, nie o intelektuálnu ani estetickú obmedzenosť (Kierkegaard 2018, 40). Chýba mu totiž tzv. etická reflexia alebo reflexia o sebe samom, ktorá sa podľa Kierkegarda získava nekonečným abstrahovaním od všetkého konečného a vonkajšieho.¹⁴ Oproti predchádzajúcemu fantazírujúcemu typu sa jedinec, ktorý trpí zúfalstvom konečna, vyznačuje predovšetkým chorobným nedostatkom fantázie. Práve fantázia by mu mohla pomôcť pozdvihnúť jeho prízemný pohľad vyššie či pozrieť sa na život z inej perspektívy, a tak mu umožnila dostať sa z úzkeho výrazového okruhu bezprostredne daného. Z nedostatku fantázie a taktiež z pohodlnosti sa však jedinec necháva spútať konečnosťou, pretože „oveľa ľahšie a istejšie je byť ako druhí, stať sa napodobeninou, číslicou, súčasťou davu“ (Kierkegaard 2018, 41). Tým najtypickejším prejavom zúfalstva konečnosti je preto človek davu¹⁵, človek, ktorému sa téza „dav je pravda“ stala základnou životnou maximou – to znamená človek, ktorý žije v neustálom

porovnávaní sa s druhými, pretože „tí druhí“ sú mu mierou pravdy a jeho života. V neustálom porovnávaní sa s druhými však zabúda na seba, nemá odvahu byť sám sebou, a tak nemá žiadne Ja, resp. jeho Ja je celkom zbavené originality, je len nejakou kópiou, odrazom tých druhých: „Táto zúfalá úzkoprstosť (obmedzenosť) spočíva v tom, že človeku chýba pôvodnosť alebo že sa jej zbavil“ (*ibid.*, 41).

Toto zúfalstvo značí v podstate „svetskosť“ – upísanie sa svetu. Svetský človek sa zo všetkého najviac zaujíma o to, ako to vo svete chodí a čo sa oplatí, pričom dokonale splýva so svetom, je uhladený ako okruhlík v horskej bystrine, nikdy nevytrča z davu, a takto stratou seba samého dosahuje v živote svetskej šťastie. Život svetského človeka sa vlastne rozplýva v triviálnosti, v konečnosti, ktorej pripisuje nekonečný význam, to znamená, že mu ide len o hromadenie statkov a peňazí, pôct a váženosti v spoločnosti, skrátka, o rozdiely (diferencie) medzi ľuďmi. Je na pohľad paradoxom, že svetský človek, navzdory jemu vlastnému silne egoistickému životnému postoj, vlastne nemá žiadne Ja v duchovnom zmysle, nech by už bolo jeho sebestvo akokoľvek veľké.

3.3. Zúfalstvo možnosti

Analogicky, tak ako je konečnosť obmedzujúcim faktorom nekonečnosti, tak i nutnosť brzdí možnosť, a naopak, nekonečnosť a možnosť sú v Ja-syntéze tými dimenziami, ktoré rozširujú a otvárajú to, čo sa javí ako konečné a dané. Človeku, ktorý trpí zúfalstvom možnosti, bytostne chýba dimenzia nutnosti, teda chýba mu nejaké obmedzenie, hranica. Jeho Ja tak v možnosti samo sebe uniká, až sa stane „abstraktnou možnosťou“. Zdá sa mu, že možností je stále viac a viac, napokon si myslí, že je možné všetko. Vtedy sa Ja už samo sebe celkom stráca a stáva sa naskrze vidinou.

Tým, že Ja sa takto fantasticky reflektovalo v „zrkadle svojich možností“, stáva sa neskutočným, to preto že stratilo zo zreteľa akúkoľvek nutnosť. Avšak, ako znie Kierkegaardovo zásadné tvrdenie: „skutočnosť je jednotou možnosti a nevyhnutnosti“ (*ibid.*, 44). Takémuto človeku chýba ohľad na svoje Ja, vôľa

¹⁴ Pozri Kierkegaard 2018, 64 – 65.

¹⁵ Kritike davu a davovej existencie sa Kierkegaard obzvlášť venuje v esejach *Jednotlivec* (Kierkegaard 2003, 125 – 143) a *Súčasnoscť* (Kierkegaard 1996).

k podriadeniu sa tomuto Ja, ktoré je niečo celkom určité, a preto aj nutné, je tak jeho hranicou. Stať sa skutočným, opravdivým Ja, t. j. urobiť syntézu medzi možnosťou a nutnosťou, je ale človeku tou najvyššou povinnosťou.

Zablúdiť v možnosti sa môže rôznym spôsobom, no Kierkegaard poukazuje na dve hlavné podoby tohto scestia: prvé poblúdenie má formu želania, túžby, sna, kým druhé má formu ťažkomyselno-fantastickú (keď je existencia akoby prikovaná k nejakému strachu alebo úzkosti). Túžiacia existencia je čoraz viac priťahovaná nekonečnými možnosťami, necháva sa nimi strhnúť ako vábením tajomného spevu morských sirén. Avšak „namiesto toho, aby človek priviedol možnosť späť k nevyhnutnosti, beží za možnosťou – a nakoniec nevie nájsť cestu späť k sebe samému“ (*ibid.*, 45). Hoci Kierkegaard na tomto mieste neuvádza žiadne príklady, na lepšie pochopenie tejto podoby túžobného a snového zúfalstva možnosti si môžeme predstaviť napríklad rojčivého romantika. Oproti snovému typu ťažkomyselná existencia celým svojim bytím lipne na nejakej možnosti úzkosti (anticipácia alebo zamilovanie sa do niečoho zlého), tá ho potom zvedie, odvábi a odvráti od neho samého. Nakoniec „zahynie v úzkosti, alebo v tom, v čom sa bál, že zahynie“ (*ibid.*). Za príklad tejto ťažkomyselno-fantazirujúcej podoby zúfalstva možnosti by sme mohli považovať hypochondra, žiarlivca či vo všeobecnosti chorobne úzkostlivého človeka, alebo taktiež jedinca, ktorý sa vyžíva v rôznych morbidných výjavoch a predstavách, napríklad hororového fanúšika, ktorému fascinácia strachom, bolesťou či smrťou úplne zakalila myseľ.

3.4. Zúfalstvo nevyhnutnosti

Potrebu vyváženosti medzi možnosťou a nevyhnutnosťou Kierkegaard prirovnáva k základnému procesu života – k dýchaniu: Tak ako je pre každého človeka potrebné vdychovanie i vydychovanie, je preňho potrebná možnosť i nevyhnutnosť. Človek zúfalý nevyhnutnosťou trpí preto, že mu chýba možnosť, a to zato, že sa mu v živote „buď všetko stalo nevyhnutným, alebo sa (mu) všetko stalo trivialitou“ (*ibid.*, 48). Už tento citát naznačuje, že Kierkegaard v zásade rozlišuje medzi dvomi variantmi zúfalstva nutnosti.

Príkladmi prvého typu zúfalstva nevyhnutnosti sú determinista a fatalista. Obom chýba možnosť, a tak v živote, obrazne povedané, nemôžu dýchať, totiž z toľkej nevyhnutnosti sa dusia – „lebo je nemožné dýchať len nevyhnutnosť, ktorá sama osebe dusí človeka“ (*ibid.*). Fatalista a determinista nemajú žiadne Ja – Ja si totiž celkom nechali rozplynúť v nevyhnutnosti. Determinista sa zrieka svojej vôle nemým odovzdaním sa do rúk objektívnych zákonov prírody, spoločnosti a dejín. Fatalista sa zase skláňa pred teleológiou osudu. A jeho Boh je týmto osudom – je nevyhnutnosťou. Na tomto mieste Kierkegaard argumentuje, že fatalistova viera vlastne nie je jeho vierou, tak ako mu neprináleží ani jeho Ja. To, či verí, alebo nie, či koná veľké činy, alebo podlosti, závisí totiž len od nevyhnutnosti – od osudu. Každé jeho rozhodnutie, voľba, činy a vôbec celý život nie sú vskutku jeho, pretože mu ich nemožno pripísať, sú totiž len výsledkom absurdného osudu. Fatalista sa navyše podľa Kierkegaarda nemôže ani modliť, pretože predpokladom modlitby je fakt, že Božia vôľa je možná. Keby Božia vôľa bola nevyhnutnosťou, bol by človek nemá tvár ako zviera (*ibid.*, 48 – 49). Toto Kierkegaardovo tvrdenie implikuje, že predpokladom človekovej slobody je sloboda Božia. Keď sa modlíme, veríme vždy v možnosť, jedine možnosť nás môže zachrániť. Pre kresťana, ako Kierkegaard opakovane zdôrazňuje, je rozhodujúce, že „Bohu je všetko možné“ (Mt 19, 26). Ľudsky vzaté, všetko pozemské má svoj koniec vrátane života človeka. Veriaci všetko toto vidí a vie, že i on musí zomrieť, ale napriek tomu verí v možnosť (spásy), o ktorú tak úpenlivo prosí Boha. Takýto je zápas viery, ktorá „šialene bojuje za možnosť“ (Kierkegaard 2018, 47). Viera je však možná, len keď je sama Božia vôľa možná, t. j. keď je slobodná. Bolo by preto v rozpore s podstatou (kresťanskej) viery chápať Božiu vôľu ako viazanú osudovosťou či spútanú zákonmi prírody a rozumu, teda plodmi jej tvorivosti.

Druhým variantom zúfalstva nevyhnutnosti je podľa Kierkegaarda „malomeštiactvo“ (buržujstvo).¹⁶ Nezávisle od toho, či je malomeštiak (buržoa) krčmárom alebo predsedom vlády, je ako taký celkom bez fantázie, ktorou navyše opovrhne. Naproti

¹⁶ Dánsky: Spidsborgerlighed.

tomu determinista a fatalista majú fantázie dosť na to, aby objavili nevyhnutnosť. Malomeštiactvu, ktoré Kierkegaard charakterizuje predovšetkým ako bezduchosť, chýba akýkoľvek rozmer ducha, miesto toho si vystačí len s triviálnosťou a pravdepodobnosťou. A hoci možnosť nie je zo sféry pravdepodobnosti celkom vylúčená, zaujíma tu len nepatrné miesto. Spoliehaním sa na pravdepodobnosť, to znamená na akýsi „triviálny vzorec skúsenosti“, na to, ako to vo svete chodí, čo sa zvyčajne deje, čo sa v živote oplatí a podobne, stráca buržoa sám seba i Boha – „Ak si totiž má človek uvedomiť Ja a Boha, musí ho fantázia vymrštíť nad sféru pravdepodobnosti, musí ho z nej vytrhnúť“ (*ibid.*, 49). Z abstraktného hľadiska môžeme povedať, že malomeštiactvu vlastne chýba možnosť, aby sa z bezduchosti prebudilo.

4. Stupne zúfalstva – vzostup a pád ľudského ducha

Najskôr sme poukázali na abstraktné formy zúfalstva vzhľadom na jednotlivé zložky Ja-syntézy. Teraz si povšimneme formy tejto choroby vzhľadom na jej intenzitu. Nasledujúce formy zúfalstva tak reprezentujú stupne zúfalstva. Stupňovanie zúfalstva závisí podľa Kierkegarda od stupňovania vedomia – čím viac máme vedomia (t. j. vedomia o sebe), tým viac máme jasno i o vlastnom zúfalstve a takisto tým viac nadobúda naše zúfalstvo na intenzite. S rastom vedomia a intenzity zúfalstva sa stupňuje i Ja ako duch. Preto sú jednotlivé stupne zúfalstva tiež formami, stupňami ľudského ducha. V nepriamej úmere k vzostupu ducha je jeho výskyt vo svete. Čím intenzívnejšie je človekovo zúfalstvo a vedomie o sebe samom, t. j. čím väčší je duchom, tým menej sa takýto typ existencie vo svete vyskytuje. S myšlienkou, že zúfalstvom je postihnutý na počiatku každý jednotliviec, vytvoril Kierkegaard celú škálu kvalitatívne rozlíšeného zúfalstva: počnúc od nevedomosti o vlastnom stave v zúfalstve a o Ja ako duchu až po najintenzívnejšie „diabolské zúfalstvo“, ktoré považuje za absolútny vzdor, pretože „diabol je čistý duch, a preto aj absolútne vedomie a priehľadnosť“ (*ibid.*, 50). Zúfalstvo sa tak v Kierkegardovom ponímaní ukazuje ako jav nanajvýš dialektický: na jednej strane každý nový stupeň zúfalstva je vzostupom na ceste ducha k sebe samému, na strane druhej

zodpovedá stupňom jeho pádu, je totiž zostupom do hĺbín hriechu. Základný kvalitatívny rozdiel medzi rôznymi typmi zúfalstva spočíva vo vedomí o vlastnom stave ako zúfalstve, alebo inak, vo vedomí o vlastnom Ja.

4.1. Nevedomé zúfalstvo

Kierkegaard je presvedčený, že človek, ktorý sa nachádza v nevedomosti o svojom zúfalstve, je najďalej od vedomia, že je duch. Táto nevedomosť o vlastnom určení ako duchu je však zároveň jednou z foriem zúfalstva – je to bezduchosť. Práve z dôvodu, že tento typ zúfalstva nie je uvedomelý, ho Kierkegaard nazýva aj „nevlastným zúfalstvom“. Na druhej strane, človek sa svojho Ja (vzťahu k sebe samému) nikdy nezabaví, nech už je bezduchým akokoľvek. A preto i táto forma zúfalstva sa vzťahuje k možnosti zúfalým nebyť. To znamená, že bezduchým sa nikto nenarodí, bezduchosť si človek pre svoj život vyberá z vlastnej vôle.

Kierkegaard konštatuje, že väčšina ľudí nepovažuje mať pomer k pravde za niečo dôležité, a tak sa podľa neho celkom nesokratovsky zo všetkého najmenej boja omylu. A my môžeme dodať, že mnohí ľudia celkom nekierkegardovsky zo všetkého najmenej oplakávajú stratu svojho Ja. Tento bezduchý typ ľudí, ktorý je úplne oddaný svojej vonkajškovosti, v zásade žije v rozpätí kategórií zmyslov: príjemného a nepríjemného. Navonok pôsobia títo ľudia šťastne a spokojne. Paradoxne, práve na pozadí tejto bezduchej spokojnosti možno podľa Kierkegarda akoby započúť šelest úzkosti a zúfalstva (*ibid.*, 52, porov. tiež *ibid.*, 33). S opadnutím zmyslového okúzlenia alebo po dosiahnutí jednotlivých životných cieľov, na hranici životných epoch a v životných krízach sa z hĺbky duše človeka vynára úzkosť a spolu s ňou sa vyjavuje aj zúfalstvo, ktoré skryte prebývalo v základoch jeho existencie, a tým aj zúfalstvo celého jeho predchádzajúceho života (porov. *ibid.*, 52 a 31). Bezducho šťastný a spokojný človek z celého srdca nenávidí sťa najväčšieho nepriateľa každého, kto sa ho len pokúsi z jeho životného omylu vyviešť a naznačiť, že za jeho šťastím sa skrýva iba zúfalá prázdnota. To preto, že cieľom a kritériom života takéhoto človeka nie je vzťah k pravde, ale jeho bezprostredná

spokojnosť, podobne ako je to pri zvieratách. V takomto duchovne vegetatívnom spôsobe života žijú podľa Kierkegaarda pohan, ako aj tzv. prirodzený človek v kresťanstve [Christenhed]; obaja majú totiž klamlivú predstavu o sebe samom, ako aj o zúfalstve. Zúfalstvo zamieňajú iba s akýmsi prechodným rozladením.

Byť v stave zúfalstva je negatívnosť. Nevedomosť o vlastnom stave ako zúfalstve je ďalšou negatívnosťou. To znamená, že zúfalec v bezduchosti je o jednu negatívnosť ďalej od uzdravenia než zúfalec, ktorý si je svojho zúfalstva vedomý: „Aby sa však človek dostal k pravde, musí prejsť cez všetky negatívnosti“ (*ibid.*, 53). Tu sa zreteľne ukazuje, že podľa Kierkegaarda je uvedomenie si vlastného zúfalstva nevyhnutným krokom k vyličeniu z tejto duchovnej choroby, a tým i na ceste k Ja. Ako ďalej poukazuje Kierkegaard, nevlastné zúfalstvo je síce eticky vzaté, najmenej intenzívne a hlboké, a v tomto smere i najmenej závažné, no z „terapeutického“ hľadiska, teda z pohľadu liečby tejto choroby je tou najnebezpečnejšou formou zúfalstva, pretože zo všetkého najťažšie je prebudiť bezduchého jedinca zo spokojnej nevedomosti.

4.2. Vedomé zúfalstvo

Kierkegaard upozorňuje na to, že zúfalý človek, ktorý si je svojho zúfalstva vedomý, nemusí mať vždy správnu predstavu o tom, čo zúfalstvo v podstate je. Tak je to napríklad s pohanom, ktorý sám seba považuje za zúfaleho. Napriek tomu, že vie, že je zúfalý, netuší, do akej miery sa ho zúfalstvo zmocnilo. A takisto sa mýli, keď ostatných za zúfalých nepovažuje. Zúfalec môže vedieť a vnímať, že sa ocitá v zúfalstve, ale pokiaľ nemá správnu predstavu o tom, čo zúfalstvo v skutočnosti je, a tiež jasno o sebe, potom si nemôže byť zúfalstva vedomý v celej šírke a hĺbke jeho významu. Čím zreteľnejšie si človek vlastné zúfalstvo uvedomuje a čím pravdivejšiu má predstavu o podstate zúfalstva, tým je jeho zúfalstvo intenzívnejšie. Treba si tiež uvedomiť, že spolu s gradáciou zúfalstva sa stupňuje vedomie o sebe samom, a naopak – čím viac poznania seba samého, tým viac zúfalstva. Zúfalstvo ako určenie ducha a seba-vedomie sú tak vo vzťahu vzájomnej podmienenosti. A s ich stupňovaním rastie a padá človekovo Ja (ľudský duch). Ako

sme už vyššie uviedli, Kierkegaard rozlišuje dve formy vedomého zúfalstva: zúfalstvo, keď chceme byť sami sebou, ktoré nazýva aj zúfalstvom slabosti, a zúfalstvo, keď nechceme byť sami sebou – zúfalstvo vzdoru. Rozdiel je však len relatívny. Každé zúfalstvo je aspoň trochu zo slabosti a zároveň ako určenie ducha (tzn. že si človek vlastné bytie v zúfalstve sám volí) je vždy aj vzdorom.

V rámci zúfalstva slabosti, ktoré je definované výrazom „nechcieť byť sám sebou“, Kierkegaard rozlišuje dva stupne: po prvé zúfalstvo nad pozemskosťou či nad niečím pozemským a po druhé zúfalstvo kvôli večnosti alebo nad sebou samým.

4.2.1. Zúfalstvo slabosti

4.2.1.1. Zúfalstvo nad pozemskosťou či nad niečím pozemským

Takto zúfalú existenciu Kierkegaard charakterizuje ako bezprostrednosť, presnejšie „bezprostrednosť s určitou kvantitatívnou reflexiou“ (*ibid.*, 60). Tento typ zúfalca sa neustále bezprostredne vzťahuje k niečomu inému, čo je mimo neho. K svetu pristupuje s dualitou kategórií zmyselnosti: príjemné a nepríjemné a život chápe v úzkej dialektike pojmov šťastie a nešťastie, osud a náhoda. Bezprostredné Ja je typom veľmi nezrelej osobnosti, je totiž určené len zmyslovo-duševne; duch je v ňom len spiaci. Jeho Ja je v podstate celkom trpné a napriek tomu, že túži, želá si a užíva si, je v týchto aktivitách iba datívom ako detské „mne/mi“ (*ibid.*). Často sa však takáto nezrelá bezprostrednosť u ľudí mylne považuje za úprimnosť, opravdivosť, autentickosť, ako na to poukazuje Kierkegaard na inom mieste knihy (*ibid.*, 73 – 74). Tak ako všetko i seba samého pozná bezprostredné Ja len podľa svojho zovňajšku, doslova podľa svojich šiat. Z nevedomosti o zúfalstve sa čisto bezprostredný človek prebúda vždy len na základe nejakého vonkajšieho podnetu, teda takzvanou „ranou osudu“ – ako by to tento zúfalec asi najskôr sám pomenoval. Keď je postihnutý stratou nejakej pozemskej jednotlivosti, na ktorej mu najviac záleží (napríklad spoločenského postavenia, milej, majetku a pod.), jeho bezprostrednosť sa v ňom naruší natoľko, že sa už viac nedokáže reprodukovať (*ibid.*, 61), stane sa preto nešťastným a začne si

zúfať. Pred pocitom zúfalstva chce však rýchlo utiecť tým, že sa snaží stať niekým iným prostredníctvom zmeny zovňajšku. Touto márnou snahou nakoniec pôsobí ako dáky prezliekač kabátov, čo v Kierkegaardových ironických očiach pôsobí nekonečne komicky.

S postupne narastajúcou mierou reflexie dochádza i vnútri tohto typu zúfalstva k pokroku, postupu na vyšší stupeň. Oproti čírej bezprostrednosti sa toto zúfalstvo o niečo umocňuje, keď už nie je vyvolané len bezprostredne nejakým vonkajším popudom, ale sčasti vyviera aj z vynárajúcej sa vnútornej reflexie. Zúfalec už začína matne rozlišovať svoje vnútorné Ja od vonkajšieho sveta. Pre svoju slabosť však ešte nie je schopný vydržať na ceste k svojmu Ja. Pri prvých dotykoch vnútorných rozporov zbabelo uteká von do sveta, aby tam svoje Ja stratil, a tak sa sám seba zbavil. Tu sa celkom poddá konvenciám tohto sveta a rozplýva sa vo všetkej tej každodennej zaneprázdnenosti. Takýmto svetu a jeho konvenciám poplatným ľuďom pripadá starosť o dušu a požiadavka, aby sme sa stali ľuďmi duchovnými, ako „neobhájiteľná strata času, ktorá by sa mala trestať občianskymi zákonmi a v každom prípade sa trestá opovrhnutím a výsmechom ako istý druh zrady človeka, ako spurné šialenstvo, ktoré bláznivo vyplňa čas ničotou“ (*ibid.*, 67). Tento typ zúfalstva, zúfalstvo bezprostrednosti s trochou reflexie, je podľa Kierkegaardovho postrehu vo svete tým najrozšírenejším vedomým zúfalstvom. Typickým príkladom tohto typu zúfalej existencie je „chytrák“, úzkoprsý, svetský človek, jeden z množstva.¹⁷ Ako svetský chytrák vie, ako to v živote chodí, pozná všetky životné triky, a tak i zo svojho obmedzeného pohľadu nahliada na zúfalstvo a ilúzie len ako na otázku mladosti (ako niečo, z čoho sa časom vyrastie) a, naopak, vieru a múdrosť považuje za niečo, k čomu sa vraj človek akosi samozrejme vekom dostane. V kontraste s týmto rozšíreným názorom však Kierkegaard usudzuje, že zúfalstvo, tak ako aj viera a múdrosť, sú kategórie ducha, a preto v zásade nezávisia od veku.¹⁸

¹⁷ Na tomto mieste sa ukazuje, že zúfalstvo nad niečím pozemským sa v mnohom prelína s niektorými formami zúfalstva z pohľadu Ja-syntézy – konkrétne so zúfalstvom konečnosti, ako aj s malomeštiackym variantom zúfalstva nevyhnutnosti.

¹⁸ Hoci Kierkegaard pripúšťa, že medzi zúfalstvom mladosti a staroby môže byť predsa len určitý rozdiel, nejde tu však o rozdiel podstatný, ale akcidentálny – a obdobne je to i s ilúziou (pozri Kierkegaard 2018, 69).

V skutočnosti totiž človek k duchovným určeniam nikdy nedospeje prirodzene tak, ako napríklad k mužnejšiemu hlasu či k šedinám na hlave – „nech už sa človek počas rokov k hocičomu dostane a nech príde čokoľvek samo od seba, jedno rozhodne nie: viera a múdrosť“ (*ibid.*, 163). Jednako všetko to životné chytráctvo sveta, ktoré sa vo svete najviac cení, je podľa Kierkegaarda len „etickou hlúposťou“, nevedomosťou o tom, čo je skutočne nebezpečné. Chytrákovi, napriek nejasnej predstave o vlastnom Ja, chýba oná „etická reflexia“, ktorá sa získava nekonečným abstrahovaním od všetkého vonkajšieho.

Napriek tomu, že Kierkegaard spočiatku v kapitole venovanej prvej forme zúfalstva slabosti považuje oba jej základné výrazy – zúfať si nad niečím pozemským (jednotlivina) a zúfať si nad pozemskosťou (totalita) – za identické, k jej záveru poukazuje na to, že medzi nimi je istý rozdiel v stupni. Človek začína tým, že si zúfa nad niečím pozemským, to znamená nad nejakou konkrétnosťou, jednotlivosťou, avšak ak je v ňom dostatok fantázie a vášnivosti (čo sú podľa Kierkegaarda základné predpoklady ducha) a začne túto stratu nekonečne preháňať, začne si zúfať nad celou pozemskosťou (t. j. pozemskosťou *in toto*). Inak povedané, bude si zúfať, akoby prišiel o celý svet. Ako však ďalej Kierkegaard argumentuje, v skutočnosti je nemožné stratiť všetko pozemské, preto je zúfalstvo nad stratou pozemskosti *in toto* len myšlienkovým určením. Tento stupeň zúfalstva je vďaka tomu už viac reflektovaný, a tvorí preto prechod k ďalšiemu stupňu zúfalstva.

4.2.1.2. Zúfalstvo nad sebou samým kvôli večnosti (zúfalstvo nad vlastnou slabosťou)

Zúfať si kvôli večnosti nad sebou samým patrí k prejavom už veľmi pokročilého, uvedomelého stupňa zúfalstva. Na druhej strane je tento výraz v konečnom dôsledku formulou pre všetky stupne zúfalstva. Kierkegaard je totiž presvedčený, že aj keď si zúfame nad nejakými konkrétnymi konečnosťami, ako napríklad stratou majetku, práce, manželky či nad konečnosťou celkovo, zakaždým si vlastne zúfame sami nad sebou a zároveň si zúfame kvôli večnosti, kvôli večnému Ja v nás, napriek tomu, že si to vo väčšine prípadov

ani neuvedomujeme. Rozdiel medzi výrazmi „zúfať si nad“ a „zúfať si kvôli“ Kierkegaard vysvetľuje nasledovne: kým výraz „zúfať si nad“ odkazuje na podnet, ktorý vyvolal zúfalstvo, výraz „zúfať si kvôli“ odkazuje na to, čo môže človeka vyslobodiť zo zúfalstva.¹⁹ S využitím aristotelovskej klasifikácie príčin by sme mohli povedať, že prvý výraz označuje účinnú príčinu (*causa efficiens*) zúfalstva, zatiaľ čo druhý označuje posledný dôvod (*causa finalis*), t. j. účel zúfalstva, ako i celku nášho Ja. A práve poznanie tohto „kvôli“ je podmienkou jedincovho uzdravenia sa zo zúfalstva.

Zúfalstvo na tomto stupni je oproti predošlému typu o výrazný krok ďalej – nie je len zúfalstvom slabosti, ale je už zúfalstvom, ktoré si je vedomé svojej vlastnej slabosti. Zúfalec tohto druhu vie, že je slabosťou dávať veciam pozemským taký nesmierny význam. Namiesto skoku do viery, namiesto toho, aby sa človek pokoril pred Bohom, však zo svojej slabosti prehľbuje svoje zúfalstvo zúfaním si nad vlastnou slabosťou. Vedomie si teda zúfa nad svojím Ja, nie nad niečím pozemským či nad pozemskosťou *in toto*, ako to bolo na predchádzajúcej úrovni. Súčasne si uvedomuje, že zúfať si znamená stratiť večnosť a seba samého (*ibid.*, 72). Zúfalstvo na tomto stupni už nie je len trpným, ako predchádzajúci typ, ale i činným, pretože vzniká ako vnútorná reakcia Ja na zúfalstvo, ktoré sa pôvodne javí ako prichádzajúce zvonka. Toto zúfalstvo je už veľmi potencované, a preto sa vo svete ďaleko menej vyskytuje, ide totiž o zdvojené, sebareflexívne zúfalstvo: zúfalstvo nad zúfalstvom – človek si zúfa nad tým, ako len mohol podľahnúť slabosti (zúfalstvu) zo straty niečoho pozemského. V tomto zúfalstve tak možno súčasne pozorovať prvky lásky i nenávisť k sebe samému. Na jednej strane sa zúfalec nenávidí za svoju slabosť, nedokáže si ju odpustiť, túži na seba zabudnúť a zbaviť sa seba samého. Na druhej strane je v ňom stále živá istá forma sebalásky, veď je to práve z pýchy, ktorá vyviera z prehnanej lásky k sebe samému, že nevie zniesť

¹⁹ Na rozdiel od prvého slovného spojenia v druhom prípade vyvstáva problém, ako ho vhodne preložiť z dánčiny do slovenčiny. „At fortvivle om det Evige“ znamená doslovne „zúfať si o večnosť“, toto predložkové spojenie by v slovenčine znelo neprirodzene, preto sme po vzore českého prekladu M. Mikulovej-Thulstrupovej (pozri Kierkegaard 1993, 165) preložili pomocou predložky „kvôli“, ktorá primárne označuje účel, zmysel, prípadne prospech, nie príčinu konania.

vedomie vlastnej slabosti, „lebo chce byť hrdý na svoje Ja“ (*ibid.*, 75). A napokon, rovnako z pýchy pochádza aj to, že odmieta prijať pomocnú ruku milosti, a nepokorí sa tak pred Bohom, aby ho z jeho chorobnej sebaľútosti zachránil.

Zúfalstvo nad svojou vlastnou slabosťou sa premieta v existenciálnom type „uzavretosti“, ktorá je opakom bezprostrednosti. Zúfalec sa uzatvára pred okolitým svetom do svojej samoty, kde sa neustále zaoberá svojou existenciou. Táto potreba samoty poukazuje na to, že je duchom, prezrádza hĺbku jeho ducha – totiž vo všeobecnosti je podľa Kierkegaarda potreba samoty mierou ducha (*ibid.*, 74). V tomto kontexte Kierkegaard nostalgicky konštatuje, ako sa v dávnoweku a stredoveku oceňoval význam samoty, no v našej bez prestania besedujúcej dobe „sa tak hrozíme samoty, že (ó, skvelý epigram!) ju nevieme použiť inak ako trest pre zločincov. Pravdou však je, že v našich časoch je zločinom mať ducha...“ (*ibid.*, 74 – 75).

Ak sa tento typ zúfalca netransformuje na vyššiu formu zúfalstva a ak u neho nedôjde ani k obratu k viere, ktorá jediná môže od zúfalstva definitívne zachrániť, potom sa jeho uzavretosť buď ešte viac umocní, alebo strhne „vonkajšiu kamufláž“ a doslova prerazí navonok. V tom druhom prípade sa jeho Ja stane „nepokojným duchom“, ktorý sa v túžbe po zabudnutí vrhá strmhlav do sveta, kde sa márne snaží vrátiť späť do bezprostrednosti. Pohrúži sa do rôznych zmyselností, rozptýlení a nehanebností alebo sa púšťa do veľkých projektov a podnikania. Je pre neho príznačné, že čím viac bude pokračovať v tomto zúfalstve, tým viac bude u neho rásť potreba siahať po rôznych silných „utišujúcich prostriedkoch“. Nič z toho ho však ani trochu neuspokojí, pretože to všetko je len symptómom jeho úteku pred sebou samým. Cesta späť do bezprostrednosti je už pre takto pokročilého ducha navždy zahataná, nikdy sa už do nej nedokáže celkom ponoriť, keďže neustále bude mať na vedomí to Ja, ktorým sa stať nechce.

V prípade, že sa zúfalcova uzavretosť v sebe ešte viac prehľbi, môže prerásť až do štádia „absolútnej uzavretosti“. Absolútnu uzavretosť vníma Kierkegaard ako obzvlášť nebezpečný stav, pretože v tomto prípade vážne hrozí riziko samovraždy (*ibid.*, 76). Kierkegaard

v tejto súvislosti prichádza so zaujímavým psychologickým postrehom opisujúcim jav, na ktorého princípe dnes v podstate fungujú takzvané linky dôvery: „ak sa s niekým porozpráva, ak sa otvorí, hoci len jednému človeku, pravdepodobne sa môže natoľko odbremeniť a uvoľniť, že jeho uzavretosť nevyústi do samovraždy“ (*ibid.*). Kierkegaard si však všima aj odvrátenú stranu zdôverenia sa: Pre hlboko uzavretého človeka môže zdôverenie sa na jednej strane do istej miery uvoľniť, temperovať jeho vnútorné napätie plynúce z uzavretosti; no na strane druhej sa môže stať to, že tým, že nechá niekoho cudzieho vstúpiť do svojho úzkostlivo chráneného vnútorného sveta, potom spolu so strachom z odokrytia dôvernosti či prezradenia tajomstva ho prepadne ešte silnejší pocit zúfalstva, čo napokon takisto môže viesť k jeho samovražde alebo dokonca i k vražde dôverníka (obzvlášť ak tým, kto sa zdôveruje, je niekto mocný a vplyvný, napríklad nejaký panovník).

4.2.2. Zúfalstvo vzdoru

V Kierkegaardovej klasifikácii duchovných chorôb je tým posledným a najintenzívnejším stupňom zúfalstva zúfalstvo vzdoru, ktorého základný výraz znie: „zúfalo chcieť byť sám sebou“. K prechodu zo zúfalstva slabosti k zúfalstvu vzdoru je potrebné uvedomiť si dôvod, prečo vlastne nechceme byť sami sebou. Tým dôvodom je podľa Kierkegarda to, že my v skutočnosti zúfalo chceme byť sami sebou, a v tom spočíva vzdor (pozri *ibid.*, 77). Na toto Kierkegaardovo zdanlivo paradoxné tvrdenie treba nahliadať cez optiku dvojakeho Ja. Výraz „býť sám sebou“ v Kierkegaardovej filozofii existencie v prvom rade odkazuje na autentické Ja, teda na taký spôsob existencie, ktorý je pravým opakom zúfalstva. Na druhej strane najintenzívnejšia forma zúfalstva taktiež značí, že jedinec chce byť sám sebou, a dokonca si môže nahovárať, že samým sebou je, zatiaľ čo vo svetle skutočnosti prebýva v hlbokom zúfalstve. Totiž to Ja, ktorým sa zúfalec chce zo svojho vzdoru stať, nie je to pravé, autentické Ja, ktoré má svoju určitú podobu vyplývajúcu jednak z jeho konkrétnych dispozícií a situovanosti a jednak z jeho jedinečného poslania ustanoveného Bohom, ale chce svoje Ja kreovať celkom sám, podľa vlastnej vôle.

Zúfalá existencia, ktorá chce byť zo vzdoru sama sebou, sa musí reflektovať v „nekonečnom Ja“. „Toto nekonečné Ja je však len najabstraktnejšou formou, najabstraktnejšou možnosťou Ja“ (*ibid.*, 78). Tento znekonečňujúci, abstrahujúci a oslobodzujúci pohyb je ostatne prvým krokom, ktorý musí podstúpiť každé Ja, ktoré sa chce stať samo sebou. Na rozdiel od Ja, ktoré sa chce stať opravdivým, autentickým Ja, sa však zúfalo vzdorujúce Ja pomocou tejto znekonečňujúcej reflexie predovšetkým snaží získať plnú nadvládu nad sebou samým. Človek zúfalý vzdorom chce teda svoje Ja celkom prevziať do vlastných rúk, preto sa zo všetkých síl snaží oslobodiť od moci, ktorá ho určila, ba snaží sa nahovoriť si, že taká moc vôbec neexistuje. V krajnej podobe sa chce dosadiť sám na miesto Boha. Zúfalstvo vzdoru je v podstate zneužitím tých dimenzií Ja-syntézy, ktoré pomáhajú rozširovať, uvoľňovať a odpútať, čiže nekonečnosti, večnosti a slobody sídliačich v človekovom Ja (porov. *ibid.*, 77 – 78).

Zo všetkých foriem zúfalstva je zúfalstvo vzdoru nielen najuvedomelejšou, ale i tou najaktívnejšou formou, neprichádza totiž zvonku, nie je reakciou na nejaký vonkajší podnet, ale vyviera znútra, priamo z Ja, pričom si je toto Ja samo seba vedomé ako toho, ktoré koná (*ibid.*, 78). Predsa však Kierkegaard rozlišuje medzi aktívnym a pasívnym modom zúfalej existencie vzdoru: prvé, aktívne, Kierkegaard nazýva aj stoickým typom zúfalstva a druhé, pasívne, charakterizuje v jeho krajnej podobe ako démonické zúfalstvo.

V prvom prípade, keď je zúfalo vzdorujúce Ja konajúcim, „vzťahuje sa k sebe samému vždy len experimentálnym spôsobom“ (*ibid.*, 79), jeho životné voľby tak nie sú v podstate nič viac než experimenty. Prostredníctvom onoho znekonečňujúceho negatívneho Ja sa snaží so všetkou silou poprieť nevyhnutnosť a limity konkrétneho Ja. V tomto zmysle môžeme povedať, že tento typ zúfalstva je zo všetkých foriem zúfalstva najotvorenejším zneužitím slobody, slobodu totiž absolutizuje, a tá sa mu tým mení na svojvôľu. Človek tohto typu sám konštruuje a volí seba v nekonečných možnostiach, je si preto svojím absolútnym pánom – práve v tejto črte možno badať onen stoický prvok, pre ktorý Kierkegaard tento typ zúfalstva nazýva stoickým:

jedincovi zúfalému vzdorom ide totiž o stoické ovládnutie seba. Túto formu zúfalej existencie Kierkegaard prirovnáva k básnikovi či umelcovi vôbec, ktorý pristupuje k svojej existencii ako k nejakému „majstrovskému dielu“ (*ibid.*, 80). Ide o umelca, ktorý si je sám sebe umelcom, objektom svojej tvorivej činnosti, sám si teda vytvára obsah svojho autoportrétu a píše scenár svojho života – pričom obe môže kedykoľvek ľubovoľne pretvoriť, prepísať či premaľovať (t. j. kedykoľvek môže abstrahovať od svojej minulosti a premeniť ju v nič).

Tomuto seba-projektujúcemu Ja však v základe chýba vážnosť, pretože neuznáva nad sebou žiadnu moc, a tak nepozná ani žiadnu od seba nezávislú mieru, ktorá by mu v živote vyznačovala líniu toho, čo je a nie je dôležité, hodnotné a správne. On sám si je totiž mierou všetkých vecí, a tak to, čomu pripisuje vážnosť, je vskutku len zdaním skutočnej vážnosti. To má za následok, že nech uskutoční ktorúkoľvek z nekonečného množstva volieb (projektov Ja), vždy to bude mať rovnakú váhu a hodnotu – to jest žiadnu. Jeho voľba sa zakaždým premieňa na nič, pretože z ničoho tiež vychádza – „neustále buduje len vzdušné zámky a neprestajne šermuje iba do vzduchu“ (*ibid.*). Odvrátená strana jeho radikálnej autonómie sa tak odhaľuje ako zúfalá vyprázdnenosť, veď „základom toho všetkého je nič“ (*ibid.*). Napokon, ak nepodstúpi zásadnú zmenu a neučiní skok do viery, tak napriek svojej zúfalej snahe byť sám sebou sa nikdy samým sebou nestane, pretože v jeho živote niet ničoho pevného, a teda nemá ani pevné určenie toho, čo to značí byť sám sebou, a predstavu toho, čo je a má byť obsahom Ja. Jeho Ja tak nie je skutočným, lež „hypotetickým Ja“. Tento stoický zúfalec teda síce nadovšetko túži byť sám sebe pánom, no vo svetle pravdy sa ukáže, že „tento absolútny panovník je kráľom bez krajiny...“ (*ibid.*).²⁰

²⁰ Na týchto miestach sa ukazuje, že Kierkegaard vlastne svojou analýzou zúfalstva vzdoru stoického typu v základných rysoch opísal, anticipoval a vopred podrobil kritike ateistický existencializmus à la Jean-Paul Sartre, ktorý sa vynára a stáva populárnym až o storočie neskôr. Sartre vo svojej vyhrotenej filozofii slobody vníma ľudskú existenciu veľmi podobne ako Kierkegaardov aktívny typ vzdorovitého zúfalca: „Človek je len – a nielen – taký, akú má o sebe predstavu, ale je taký, aký chce byť... Človek nie je nič iné iba to, čo zo seba urobí“ (Sartre 1997, 19). Dokonca u Sartra nájdeme i rovnaké prirovnanie existencie k umeleckej tvorbe (*ibid.*, 52 – 53).

Trpná podoba zúfalstva vzdoru môže nadobudnúť podobu démonického zúfalstva, ktoré je tou najumocnenejšou formou zúfalstva vôbec. Ako zúfalstvo vzdoru, ktoré sa chce stať samo sebou, začína podobne ako stoická existencia, nekonečnou abstrakciou svojho Ja. Pri tomto znekonečňovaní však narazí vo svojom konkrétnom Ja na nejaké súženie, kríž, „osteň v tele“. I napriek všetkému tomu „experimentálnemu umeniu“ a využitiu nekonečnej formy Ja sa mu nijako nepodarí abstrahovať od tejto konkrétnej trýzne. Čím viac si bude zúfalcovo Ja tento kríž uvedomovať, tým viac bude prepadať zúfalstvu a stávať sa démonickým, až napokon prepukne v „démonické zúrenie“ – v zúrivú vzburu proti všetkému: „Toto zúfalstvo sa búri proti celej existencii a myslí si, že proti nej získalo dôkaz: dôkaz proti jej добрôte. Zúfalý človek si myslí, že on sám je tým dôkazom a práve ním chce byť, preto chce byť sám sebou, sám sebou vo svojom trápení, aby týmto trápením protestoval proti celej existencii“ (*ibid.*, 84 – 85). V zúfalstve nad pozemskosťou či nad niečím pozemským považoval zúfalec veci pozemské za natoľko dôležité, že keď mu začali chýbať, ani večnosť ho nedokázala utešiť. Rovnako i démonický zúfalec nechce o úteche večnosťou ani počuť, ale z iného dôvodu: taká útecha by bola záhubou jeho protestu proti celému bytiu a celkom by poprela jeho démonickú prednosť pred ostatými, oprávnenie byť takým, akým je. Chce byť sám sebou nenávisťou k životu, búri sa proti všetkému bytiu a vystavuje práve seba ako dôkaz, že bytie nie je dobré. Nie, také zúfalé Ja sa neodtrháva od moci, ktorá ho určila, ale naopak: je k nej až zlomyseľne dotieravé, chce sa jej so všetkou zúrivosťou vykričať a vyvzdorovať.

5. Viera ako liek na zúfalstvo

Kierkegaard nám vo svojej rozprave o zúfalstve vyobrazil širokú škálu portrétov jednotlivých podôb a stupňov zúfalstva. Všetky tieto formy zúfalstva v podstate reprezentujú rôzne mody neautentickej existencie. Každé Ja, ktoré je postihnuté jednou z týchto foriem duchovnej choroby, tým o sebe prezrádza, že je v disharmónii so samým sebou, so svojím pravým Ja, a teda že nie je samým sebou. Úlohou každého Ja je však *stať sa samým sebou* – toto je podľa

Kierkegarda univerzálne poslanie každej ľudskej existencie. A iba touto cestou môže človek prekonať zúfalstvo a celkom sa oslobodiť spod jarma tejto toxickéj duchovnej choroby.

Do protikladu k zúfalstvu stavia Kierkegaard vieru, ktorá je zároveň jediným zaručeným liekom na túto duchovnú chorobu. Vieru ako stav úplne zbavený zúfalstva Kierkegaard definuje nasledovne: „keď Ja je samo sebou, chce byť samo sebou a priehľadne spočíva v Bohu“ (*ibid.*, 95). Táto napohľad nie celkom jasne zrozumiteľná definícia ukazuje, že veriť znamená byť samým sebou a zároveň toto „bytie sebou“ neustále potvrdzovať a tým súčasne v každom okamihu možnosť zúfalstva anulovať. Pre túto interpretáciu musíme vziať v prvom rade do úvahy Kierkegaardovo chápanie Ja ako slobody, pretože stav vo viere podobne ako stav v zúfalstve nie je niečím nehybným a statickým, ale je stále novou aktualitou, to znamená, že musí byť každým okamihom znovu a znovu zo slobody aktualizovaný.²¹ Podľa Kierkegarda sa tak človek z duchovného hľadiska vďaka vzťahu k sebe samému, ktorý ho definuje ako slobodu, neustále nachádza v stave kritickom, z toho dôvodu taktiež „neexistuje nijaké bezprostredné zdravie ducha“ (*ibid.*, 32).

Druhá časť uvedenej definície viery predpokladá, že človek viery zakladá svoj život v transparentom vzťahu k Bohu. V čom však spočíva táto transparentnosť, na to už Kierkegaard v spise *Choroba na smrť* priamo neodpovedá. Na odpoveď na túto otázku sa musíme porozhliadnuť aj po iných jeho textoch. Z celku Kierkegaardovho diela môžeme usudzovať, že transparentnosť vo viere chápe Kierkegaard najmä v osobnom rozmere viery, v jasnom vedomí vzťahu k Bohu a v „čistote srdca“, čiže v čistých a nepostranných motívoch tohto vzťahu. Vieru Kierkegaard chápe novozákonne ako osobný vzťah k osobnému Bohu – keďže, ako si poznamenáva vo svojich denníkoch: „Viera je výraz pre pomer osobnosti k osobnosti“ (Hong – Hong 1967, 71). Veriaci človek si tento osobný vzťah k Bohu plne uvedomuje, rozvíja ho a prežíva. Osobný, priamy, nikým nesprostredkovaný vzťah k Bohu je

veriacemu základnou životnou perspektívou a mierou jeho života. Osobný rozmer vo viere zároveň značí, že veriaci jedinec je prostredníctvom svojho svedomia²² v stálom vnútornom dialógu s Bohom, pričom Boh v tomto dialógu vystupuje ako „prvé Ty“. Transparentnosť v uvedenej Kierkegaardovej enigmatickej definícii viery by sme teda mohli chápať predovšetkým tak, že vo viere človek žije v uvedomelom osobnom vzťahu k (zjavenému) Bohu ako k základu svojej existencie, nie v nejakom nejasnom vedomí či matnom tušení neznámej transcendencie. Priehľadnosť vo viere však od človeka požaduje aj „čistotu srdca“: úprimnosť a vôľu chcieť len jedno, ako o tom Kierkegaard rozvažuje v prvej časti spisu *Vzdelávajúce rozpravy v rozličnom duchu* (1847).²³ Čistota srdca znamená zbaviť sa všetkých postranných túžob a bezvýhradne svoju vôľu upriamiť na Boha, pretože pokiaľ človek celou svojou vôľou nebude chcieť len jedno, to najvyššie, t. j. Boha, potiaľ bude jeho vôľa rozdvojená, a preto taktiež zúfalá.

Vzťah k Bohu vo viere nie je v Kierkegaardových očiach len osobným, uvedomelým a priehľadným, ale aj absolútnym vzťahom, ako to objasňuje vo svojej knihe *Bázeň a chvenie* (1843) pod pseudonymom Johannes de silentio, ktorý tvrdí, že vo viere „jedinec má ako jedinec absolútny pomer k absolútnu“ (Kierkegaard 1993, 48). To znamená, že vzťah k Bohu vo viere je tým najvyšším mysliteľným vzťahom a zároveň štádiom existencie, ku ktorému sa jedinec môže v živote dopracovať. Podľa Kierkegarda tak iba vo viere človek nachádza sám seba a stáva sa *eo ipso* celým človekom; v tomto duchu treba rozumieť i jeho zásadnej téze z *Choroby na smrť*: „at troe er at vaere“, t. j. „veriť je byť“ (Kierkegaard 2018, 107). Teda až v náboženskej viere celkom oslobodenej od zúfalstva dosahuje človek plnosť svojho bytia, ergo sa uskutočňuje ako ľudská bytosť – *existuje*.

Tento príspevok vznikol na Katedre filozofie FF TU v Trnave ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/0871/18.

²¹ Ako Kierkegaard sám tvrdí: „V živote ducha nejestvuje pokojový stav (vlastne nijaký stav, všetko je totiž aktualita)“ (Kierkegaard 2018, 107).

²² Ako Kierkegaard poznamenáva v *Skutkoch lásky*: „vzťah jedinca k Bohu, boží vzťah, je práve svedomie“ (Kierkegaard 2000, 98).

²³ Pozri Kierkegaard 1989.

Literatúra

GARDINER, P. (1996): *Kierkegaard*. Praha: Argo.

HEIDEGGER, M. (2002): *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh.

HONG, H. V. – HONG, E. H. (eds.) (1967 – 1978): *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, vols. 1 – 6, Bloomington/London: Indiana University Press.

JANKE, W. (1994): *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta.

JASPERS, K. (1969): Filozofia. In: *Antológia z diel filozofov: Pragmatizmus, realizmus, fenomenológia, existencializmus*. Bratislava: EPOCH.

KIERKEGAARD, S. (1980): *The Concept of Anxiety*. Princeton: Princeton University Press.

KIERKEGAARD, S. (1989): *Čistota srdce aneb chtít jen jedno*. Praha: Kalich.

KIERKEGAARD, S. (1992): *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, vol. 1, Princeton: Princeton University Press.

KIERKEGAARD, S. (1993): *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda-Libertas.

KIERKEGAARD, S. (1996): *Současnost*. Olomouc: Votobia.

KIERKEGAARD, S. (2000): *Skutky lásky. Několik křesťanských úvah ve formě proslovů*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

KIERKEGAARD, S. (2003): *Má literární činnost*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

KIERKEGAARD, S. (2007): *Bud' – alebo*. Bratislava: Kalligram.

KIERKEGAARD, S. (2018): *Choroba na smrt'*. Bratislava: Premedia.

MAREK, J. (2015): Anti-Climacus: Kierkegaard's „Servant of the Word“. In: *Kierkegaard's Pseudonyms*, ed. K. Nun a J. Stewart (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 17), Farnham/Burlington: Ashgate, 39 – 50.

MARINO, G. (2018): *The Existentialist's Survival Guide. How to Live Authentically in an Inauthentic Age*. San Francisco: HarperOne.

MCDONALD, W. (2014): Despair. In: *Kierkegaard's Concepts*. Tome II: Classicism to Enthusiasm, ed. S. M. Emmanuel, W. McDonald, J. Stewart (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 15), Farnham/Burlington: Ashgate, 159 – 164.

ROHDE, P. (1995): *Kierkegaard*. Olomouc: Votobia.

SARTRE, J. P. (1997): *Existencializmus je humanizmus*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.

ŠAJDA, P. (2018): Příbeh Kierkegaardovej rozpravy o zúfalstve. In: *S. Kierkegaard: Choroba na smrt'*. Bratislava: Premedia, 157 – 176.

Nepriateľ ako existenciálne určenie? Od Kierkegaardovho „ja verzus ty“ k Schmittovmu „my verzus vy“

Peter Šajda

Abstrakt: Carl Schmitt označil politické rozlíšenie priateľa a nepriateľa za existenciálne, pričom sa odvolal na Kierkegaardovu filozofiu existencie. V príspevku sa zaoberám Schmittovým vzťahom k filozofii existencie a Kierkegaardovi, pričom analyzujem Schmittovo využitie pojmov *existencia* a *existenciálny* v politickej teórii nepriateľa. Táto analýza odhaľuje prieniky a diferencie medzi Kierkegaardovými pojmami individuálnej existencie a osobného nepriateľa na jednej strane a Schmittovými pojmami kolektívnej existencie a spoločného nepriateľa na druhej strane. Na záver kladiem otázku, ktoré vyvstávajú na základe Schmittovej reflexie politickej existencie.

Kľúčové slová: existencia/existenciálny, bytie sebou, teória nepriateľa, S. Kierkegaard, C. Schmitt

Carl Schmitt patrí k najvplyvnejším a zároveň najkontroverznejším politickým mysliteľom 20. storočia. Asi najznámejším Schmittovým príspevkom do filozoficko-politického diskurzu je téza, že konštitutívnym kritériom politickej sféry je rozlíšenie priateľ/nepriateľ, ktoré zodpovedá rozlíšeniu dobro/zlo v oblasti morálky a rozlíšeniu krása/škaradosť v oblasti estetiky. Tieto rozlíšenia majú ultimny charakter a nemožno ich odvodiť z iných rozlíšení (Schmitt 2013, 26 – 27). Keďže politické rozlíšenie je samostatné, priateľ nemusí byť dobrý ani krásny, rovnako ako nepriateľ nemusí byť zlý ani škaredý. Hoci by sa mohlo zdať, že priateľ a nepriateľ predstavujú v Schmittovej teórii rovnocenné pojmy, už skorí čitatelia diela *Pojem politického* (1932), v ktorom Schmitt tieto pojmy rozpracoval, si všimli, že pojmu nepriateľ venuje oveľa väčšiu pozornosť. Martin Buber poukázal napríklad na to, že vrcholom politického diania je u Schmitta okamih, v ktorom sa objavuje nepriateľ (Buber 1936, 82). Aj mnohí ďalší

komentátori kritizovali Schmittovu nevyváženú reflexiu polaritu priateľ/nepriateľ.

Schmitt venuje značnú pozornosť vymedzeniu pojmu nepriateľ a jeho odlíšeniu od podobných pojmov. Zdôrazňuje, že nepriateľ je kolektívny pojem, ktorý sa vzťahuje na ľudské celky, nie na jednotlivých ľudí. Pre politickú teóriu je relevantný len spoločný nepriateľ (*hostis*), nie osobný nepriateľ (*inimicus*). Schmitt zdôrazňuje aj existenciálny charakter nepriateľa: „Pojmy priateľ a nepriateľ treba chápať v ich konkrétnom, existenciálnom zmysle, nie ako metafory a symboly“ (Schmitt 2013, 28).¹ Aplikácia pojmov *existencia* a *existenciálny* na politického nepriateľa pôsobí na prvý pohľad zvlášť, pretože filozofia existencie, na ktorú sa Schmitt odvoláva, asociuje tieto pojmy s jednotlivcom, nie s kolektívom. Schmitt nadväzuje najmä na Kierkegaardovu filozofiu existencie, ktorá je však prísne individuálna a apolitická (Schmitt 2015, 61, 120, Marek 2016, Petkanič 2016, Šajda 2016). Napriek tomu Schmitt neváha vyhlásiť, že našiel „jedinú konkrétnu kategóriu existencializmu: priateľ a nepriateľ“ (Schmitt 2015, 151).² V nasledujúcich častiach sa budem zaoberať Schmittovou recepciou filozofie existencie, Kierkegaardovými pojmami existencie a nepriateľa a Schmittovou charakteristikou nepriateľa ako existenciálneho určenia. Na záver upozorním na paralely a diferencie Kierkegaardovho a Schmittovho chápania existencie a nepriateľa.

1. Kierkegaard: existencia, ľudské Ja a osobný nepriateľ

Schmitt reflektuje pojmy *existencia* a *existenciálny* na pozadí filozofie existencie, s ktorou sa dlhodobo vyrovnával. Svoj vzťah k tejto filozofii otvorene opisuje v zápiskoch a listoch, v ktorých hodnotí jej smery a predstaviteľov, vysvetľuje svoj prienik k jej prameňom a príklon ku Kierkegaardovi. V zápiskoch zo 4. júna 1948 komentuje svoje chápanie pojmu existenciálny na konci dvadsiatyh rokov, keď písal *Pojem politického*: „Keď som dávnejšie, pred 20 rokmi, častejšie používal slovo ‚existenciálny‘, bolo to práve v existenciálnom, nie existencialistickom význame.

¹ České preklady som v záujme plynulosti čítania poslovenčil.

² Ak nie je uvedené inak, preklady z cudzích jazykov sú moje vlastné.

Bolo to viac v duchu Sørensa Kierkegaarda ako jeho dnešných interpretátorov“ (Schmitt 2015, 120). Schmitt sa vymedzuje voči nemeckej existenciálnej filozofii, ktorá sa rozvinula v medzivojnovom období, i voči povojnovému francúzskemu existencializmu. V liste francúzskemu prekladateľovi Pierrovi Linnovi z 11. januára 1948 uvádza: „Heideggerov existencializmus so všetkými svojimi odvodeninami je hlboko ateistický. Otcem, veľmajstrom a autentickým zdrojom existencializmu však ostáva Kierkegaard – naozaj autentický kresťan a otec neviditeľnej cirkvi... Ateistický existencializmus sa mi javí ako príliš kresťanský atentát na kresťanstvo. Všimli si to dokonca aj marxisti a znepokojilo ich to. Existencializmus bez kresťana Kierkegaarda je ako predstavenie „Hamlet“ bez dánskeho princa“ (Schmitt 2015, 61). Schmitt sa vyjadruje kriticky aj o Jaspersovej filozofii existencie, ktorá síce nie je ateistická, no odchyľuje sa od pôvodného kierkegaardovského chápania existencie: „Stredoveké geto nebolo založené na bacilofóbii. Je na nej však založená existencialistická existencia pána Jaspersa“ (Schmitt 2015, 211). Schmitt sa vracia ku Kierkegaardovi, ktorého považuje za zakladateľa filozofie existencie, a nadväzuje na jeho chápanie pojmov existencia a existenciálny. Aby sme mohli posúdiť, do akej miery Schmitt preberá tieto pojmy v pôvodnej podobe, načrtne najskôr ich interpretáciu u Kierkegaarda.

Kierkegaard používa pojem existencia v troch základných významoch (Lee 2014, 45 – 51). Prvý je bežný a všeobecný – vzťahuje sa na všetko, čo aktuálne „je“, ľudí aj iné bytosti. Tento význam nezohráva v Kierkegaardovom myslení dôležitú úlohu. Druhý význam je užší a vzťahuje sa len na ľudí, na jednotlivého človeka, ktorý žije a utvára sa: „existovať znamená všeobecne to, že individuum vzniklo, je a nachádza sa v procese stávania“ (Kierkegaard 2002, 530). Tretí a najšpecifickejší význam je pre Kierkegaarda najdôležitejší a sústreďuje sa na značnú časť jeho myslenia. Existencia je v tomto význame nielen danosťou, ale aj úlohou: „Ľudia si myslia, že existovať neznamená nič zvláštne, žiadne umenie, veď všetci existujeme... No skutočne existovať, čiže vedome preniknúť do svojej existencie, byť večne akoby vysoko nad ňou, a predsa prítomný v nej a navyše v stávaní: to je naozaj ťažké“

(Kierkegaard 2002, 280). Kierkegaard v tejto súvislosti poukazuje na protiklad *existencie* a *abstraktného myslenia*, ktorý je príznačný pre jeho dobu. Kým existencia sa považuje za niečo triviálne a samozrejmé, abstraktné myslenie sa považuje za obdivuhodný výkon. Modernita pritom prerušila spojenie medzi existenciou a myslením, ktorým sa vyznačovala antika i skoršie kresťanské doby. V antike bol mysliteľ jedincom, „ktorý zanietene existuje vo vášni prostredníctvom myslenia“, v skorších kresťanských dobách bol „veriacim, ktorý sa zanietene usiluje pochopiť sám seba v existencii viery“ (Kierkegaard 2002, 280). Čisté myslenie modernity – najmä špekulatívneho idealizmu – odhliada od osobných etických a náboženských volieb mysliteľa, preto nemá existenciálno-formačný charakter.

Kierkegaard chápe existenciu dynamicky – ako úlohu, ktorú človek môže zvládnuť v rôznej miere. V miere, v akej ju zvláda, je sám sebou, v miere, v akej ju nezvláda, je zúfalý. Témou bytia sebou a zúfalstva sa Kierkegaard zaoberá v diele *Choroba na smrť*, ktoré Schmitt poznal a odporúčal iným (Schmitt 2015, 61). Kierkegaardovou základnou tézou je, že človek je „syntéza nekonečnosti a konečnosti, časného a večného, slobody a nevyhnutnosti“ (Kierkegaard 2018, 19). Táto syntéza je však len základnou predispozíciou ľudského Ja – človek sa stáva sám sebou, až keď sa vedome vzťahuje k svojim danostiam, prijíma ich a rozvíja. To sa mu často nedarí, preto Kierkegaard tvrdí, že bežným stavom človeka je zúfalstvo – čiastočná alebo úplná strata Ja, nedostatok vôle byť sám sebou. Zúfalstvo sa vyznačuje obmedzenosťou a jednostrannosťou, lebo človek sa príliš zameriava na niektorý aspekt svojej osobnosti a zanedbáva iný. Jeho existencia sa stáva abstraktnou – jej súčasti sú „oddelené“ jedna od druhej. Dochádza k nerovnováhe základných momentov syntézy a dominancii nekonečnosti alebo konečnosti, časnosti alebo večnosti, slobody alebo nevyhnutnosti. Protipól dominantného momentu je potlačený a človek nie je sám sebou v plnej miere. Na jednej strane odmieta sám seba, na druhej strane sa identifikuje s abstraktnými obrazmi seba, ktoré nezodpovedajú realite jeho Ja.

Súčasťou reality ľudského Ja je aj moment závislosti od iného – ľudské Ja neustanovilo samo seba, je „derivovanou syntézou“ (Kierkegaard 2018, 19). Obsahuje moment večnosti, prostredníctvom ktorého sa vzťahuje k moci, ktorá ho ustanovila. Tou je osobný Boh, ku ktorému sa človek vzťahuje s rôznou mierou vedomia a chcenia. Keď človek žije v neúplnom vedomí a chcení seba samého a moci, ktorá ho ustanovila ako sebvzťažnú syntézu, je zúfalý a jeho existencia stráca konkrétnosť: „Každá ľudská existencia, ktorá si neuvedomuje seba... ako ducha pred Bohom, každá ľudská existencia, ktorá nespočíva takto priehľadne v Bohu, ale nejasne spočíva a rozpúšťa sa v niečom abstraktne univerzálnom (štát, národ a pod.) alebo v nejasnosti o svojom Ja vníma svoje schopnosti iba ako účinné sily bez toho, aby si v hlbšom zmysle uvedomovala, odkiaľ ich má, a vníma svoje Ja ako niečo nevysvetliteľné, ak sa vôbec usiluje pochopiť svoje vnútro – každá takáto existencia, aj keby vytvorila najúžasnejšie dielo, objasnila celý ľudský život a akokoľvek intenzívne žila svoj život z estetického hľadiska: každá takáto existencia je predsa zúfalstvom“ (Kierkegaard 2018, 54 – 55).

Hoci je Kierkegaardov opis dynamiky ľudského Ja prevažne diagnostikou dysfunkčných foriem vzťahu k sebe samému a k Bohu, obsahuje aj definíciu funkčného vzťahu, keď človek zvláda výzvu existencie. Je to stav, v ktorom sa jednotliviec neidentifikuje s abstraktnými seba projekciami, ale vzťahuje sa k svojmu Ja v celej šírke: „Toto je formula, ktorá vystihuje stav Ja, keď je zúfalstvo úplne vykorenené: Ja sa vzťahuje k sebe samému, chce byť samo sebou a priehľadne spočíva v moci, ktorá ho ustanovila“ (Kierkegaard 2018, 20, 148). Je to stav komplexného sebauvedomenia a seba prijatia a vzhľadom na transcendentný rozmer aj stav existenciálnej viery.

V diele *Choroba na smrť* Kierkegaard venuje len obmedzenú pozornosť medziľudským vzťahom, jeho hlavným záberom je vzťah k sebe samému a k Bohu. Medziľudským vzťahom sa podrobne venuje v diele *Skutky lásky*, v ktorom sa zameriava na vzťah lásky k blížnemu. Zdarná realizácia tohto vzťahu je predpokladom zvládnutia výzvy existencie. Kierkegaard vychádza z toho, že teologická a antropologická vzťahová dynamika sú prepojené. Vzťah k Bohu preniká nielen vzťah k sebe samému, ale

aj k blížnemu, pričom Boh je *medziurčením*, cez ktoré jednotliviec vníma druhého človeku. Zahrnutie Boha do medziľudských vzťahov radikálne premieňa vzťahovú dynamiku, pretože vzťah k Bohu vyžaduje nepreferenčný prístup k druhým. Pred Bohom sú si všetci ľudia rovní a majú absolútnu hodnotu – sú si navzájom blížni. Medziurčenie *blížny* je imanentnou paralelou transcendentného medziurčenia. Vzťah k Bohu a vzťah k blížnemu sú neoddeliteľné a súčasné: „Láska k Bohu a láska k blížnemu sú ako dvojce dverí, ktoré sa otvárajú zároveň, takže nemožno otvoriť jedny bez otvorenia druhých ani zavrieť jedny bez zavretia druhých“ (Kierkegaard 2007, 165). Kierkegaard takisto zdôrazňuje, že intenzita lásky k Bohu priamo ovplyvňuje hĺbku a šírku lásky k blížnemu: „Miluj Boha nadovšetko, potom budeš milovať aj blížneho a v blížnom každého človeka. Len keď milujeme Boha nadovšetko, môžeme milovať v druhom človeku blížneho. Druhý človek je blížny... a týmto druhým človekom je každý iný človek“ (Kierkegaard 2004, 64). Existenciálny vzťah k Bohu je teda koextenzívny s existenciálnym vzťahom k blížnemu.

Všeobecná láska k blížnemu zahŕňa aj vzťah k nepriateľovi, lebo aj v tomto vzťahu sa uplatňuje medziurčenie *blížny*. V láske k blížnemu je princíp rovnosti všetkých ľudí nadradený nad delenie na priateľov a nepriateľov (Kierkegaard 2004, 74). Kierkegaardova náuka o láske k blížnemu sa zameriava na rovinu medziosobných vzťahov a medziurčenie *blížny* sa uplatňuje vo vzťahu jednotlivca k osobnému nepriateľovi. Transformuje vzťah medzi dvomi konkrétnymi ľuďmi. Kierkegaard sa nezaoberá spoločným politickým nepriateľom, vzťah k nepriateľovi je preňho výlučne vzťahom „ja verzus ty“, pričom láska k blížnemu sa usiluje prekonať tento antagonizmus. Vzťah „my verzus vy“ je mimo záberu Kierkegaardovej etiky, preto je otázne, do akej miery môže byť jeho náuka relevantná pre politickú teóriu, ktorá skúma práve tento vzťah.

2. Schmitt: politická existencia v konkrétnej dejinnej situácii

V diele *Pojem politického* Schmitt opakovane zdôrazňuje existenciálny charakter nepriateľa. Zároveň pripomína, že nehovorí o osobnom

nepriateľovi, na ktorého sa vzťahuje princíp lásky k blížnemu, ale o politickom nepriateľovi, na ktorého sa tento princíp nevzťahuje (Schmitt 2013, 29).³ Schmitt upozorňuje, že prenos tohto princípu do politickej sféry by mal sebaďeštruktívne následky, čo uznávajú aj kresťania, ktorí ho v tejto sfére neaplikujú. Ako príklad Schmitt uvádza rezolútnu obranu kresťanského sveta proti islamským inváziám.

Keď Schmitt definuje nepriateľa, zameriava sa na jeho formu politickej existencie, ktorú iný politický celok vníma ako niečo cudzie a potenciálne ohrozujúce. Nepriateľ je, „vo zvlášť intenzívnom zmysle existenciálne niekým iným a cudzím, takže v extrémnom prípade sú s ním možné konflikty“ (Schmitt 2013, 27). Existenciálna inakosť nepriateľa môže mať rôzne podoby, pričom ako ohrozujúce sa javia tie, ktoré iný politický celok vníma ako potenciálnu „negáciu vlastného spôsobu existencie“ (Schmitt 2013, 27). V jadre konfliktu je stret nekompatibilných spôsobov existencie politických celkov.

Hoci Schmitt v *Pojme politického* priamo nedefinuje pojmy *existencia* a *existenciálny*, poskytuje dve dôležité vodidlá na ich pochopenie.

1. Schmitt kladie pojem *existenciálny* do protikladu k pojmu *normatívny*. Tvrdí, že priateľ a nepriateľ nie sú „žiadne normatívne a „čisto duchovné“ protiklady“ (Schmitt 2013, 28). Ako sme už uviedli, Schmitt odmieta aj interpretáciu nepriateľa ako symbolu či metafory, čiže zdôrazňuje jeho bezprostrednosť a konkrétnosť. Nesúhlasí s určením nepriateľa na základe preddefinovaných rámcov, ktoré vznikli bez zohľadnenia konkrétnej situácie. Akékoľvek politické *a priori* považuje v tejto súvislosti za nefunkčné. Nepriateľ nemôže byť stelesnením abstraktne stanovených charakteristík, presvedčení a záujmov, jeho skutočnosť a pôsobenie sa viažu ku konkrétnej situácii. František Novosád v tejto súvislosti poznamenáva: „Politický konflikt sa nedá riešiť podľa vopred prijatých pravidiel a nedá sa riešiť ani rozhodnutím niekoho tretieho. O tom, kto je nepriateľom, sa dá rozhodnúť len priamymi účastníkmi sporu“ (Novosád 2019, 104). Objavenie sa nepriateľa nie je teda výsledkom splnenia abstraktných podmienok a kritérií,

ale rozpoznaním reálnej bytostnej hrozby. Podľa Schmitta je táto skutočnosť obzvlášť zreteľná v prípade vojny, v ktorej dochádza ku konfrontácii konkurenčných foriem politickej existencie. Vojna „nemá žiadny normatívny, ale len existenciálny zmysel, a to v reálnej situácii skutočného boja proti skutočnému nepriateľovi, a nie v nejakých ideáloch, programoch alebo normatívnych abstrakciách“ (Schmitt 2013, 49). Vo vojne ide o obhájenie vlastnej formy existencie zoči-voči snahe o jej negáciu. Keď sa situácia zmení a hrozba pominie, nepriateľ sa môže stať priateľom, pretože konfrontácia nekompatibilných foriem existencie už nie je aktuálna. Schmitt je teda skeptický voči určovaniu nepriateľa na základe programov a ideálov, do reálneho nepriateľstva je politický celok „vrhnutý“ a koná bezprostredným spôsobom. V exponovanom prípade ozbrojeného konfliktu je toto radikálne „my verzus vy“ vyjadrené protikladom „obhájenia“ vlastnej formy existencie a jej „bytostnej negácie“ (Schmitt 2013, 49).

2. Schmitt tvrdí, že predpokladom politickej existencie ľudského celku je zvládnutie úlohy rozlíšiť priateľa a nepriateľa. Národ, ktorý sa rozhodne pre politickú jednotu a je pripravený hájiť svoju nezávislosť, stojí pred úlohou prijať rozhodnutia, ktoré delia politické celky na priateľov a nepriateľov. Pre politicky existujúci národ je charakteristické, že prijíma toto rozhodnutie samostatne a suverénne: „Pokiaľ národ existuje vo sfére politického, musí sám, hoci len v najkrajnejšom prípade – pričom sám rozhoduje o tom, že taký prípad skutočne nastal –, uskutočniť rozlíšenie priateľa a nepriateľa. V tom tkvie podstata jeho politickej existencie. Keď k tomuto rozlíšeniu už nemá dostatok schopností alebo vôle, prestáva politicky existovať“ (Schmitt 2013, 50). Rozhodnutie o tom, kto je priateľom a nepriateľom, je na jednej strane prejavom slobody národa, no na druhej strane prináša nebezpečenstvo, riziko a námahu. Ak však národ deleguje toto rozhodnutie inému národu alebo politickému celku, stáva sa podriadenou entitou, ktorá už negarantuje vlastnú slobodu a existenciu. Schmitt upozorňuje, že rozhodnutie týkajúce sa politického nepriateľstva má byť viazané na existenciálne ohrozenie národa, nie na právne normy a ideály, za ktorými môžu byť politické rozhodnutia iných celkov.

³ Podrobnejšie sa tejto téme venujem v štúdií Schmittova teória nepriateľa ako výzva pre Kierkegaardovu teóriu nepreferenčnej lásky (Šajda 2018).

Schmitt si uvedomuje existenciu politických teórií, ktoré považujú rozlíšenie priateľ/nepriateľ za prekonané a pojem nepriateľa sa usilujú nahradiť „miernejším“ pojmom obchodného konkurenta alebo protivníka v diskusii. Schmitt odmieta takúto redukciu, pretože alternatívne pojmy nezohľadňujú celú šírku bytostného ohrozenia, ktoré nepriateľ predstavuje. Upozorňuje na to, že rozlíšenie priateľ/nepriateľ je naďalej smerodajné pre politickú prax: „to, že sa národy zoskupujú na základe protikladu priateľa a nepriateľa, že tento protiklad je aj dnes skutočnosťou a že pred každým politicky existujúcim národom vyvstáva ako reálna možnosť, je niečo, čo nemožno rozumne poprieť“ (Schmitt 2013, 28).

Napriek tomu, že Schmitt neposkytuje v spise *Pojem politického* jednoznačnú definíciu pojmov *existencia* a *existenciálny*, opakovane tvrdí, že rozlíšenie priateľ/nepriateľ predstavuje jedinú existenciálnu kategóriu, ktorú pozná. V zápiskoch z 27. októbra 1948 konštatuje: „napriek dlhoročnému rečneniu o existencii a existencializme som dosiaľ nevidel žiadnu inú existenciálnu kategóriu ako rozlíšenie priateľa a nepriateľa“ (Schmitt 2015, 155). Keďže Schmitt neponúka definíciu zmienených pojmov v spise, v ktorom by sme ju najskôr očakávali, vzniká otázka, či sa takáto definícia nenachádza v inom spise. Schmitt ponúka stručnú definíciu pojmu existenciálny v zápiskoch zo 14. mája 1952, v ktorých sa zaoberá povojnovým delením Nemecka. Uvažuje nad tým, ako sa Nemecko zmenilo z aktívneho subjektu medzinárodného práva na pasívny objekt: „Je hrozné, ako sa z gramatického rozlíšenia zrazu stane existenciálne, t. j. politicko-dejinné rozlíšenie. Ide o rozdiel medzi aktívom a pasívom, subjektom a objektom medzinárodného práva“ (Schmitt 2015, 275). Schmitt definuje *existenciálny* ako *politicko-dejinný*, čím pokračuje v línii, ktorú rozvinul v *Pojme politického*. Pri interpretácii existencie a existenciálneho Schmitt zostáva v rovine kolektívnej politickosti, pričom zdôrazňuje kľúčový význam aktuálnej dejinnej situácie. *Existenciálny* znamená *konkrétny*, v protiklade k abstraktnému a normatívnemu. Táto konkrétnosť má dva základné komponenty – konkrétny politický celok a konkrétnu dejinnú situáciu. Konkrétny politický celok stojí v konkrétnej dejinnej situácii pred

úlohou samostatne rozlíšiť priateľa a nepriateľa. Keď túto úlohu zvládne, je politicky existujúcim celkom, keď ju nezvládne, stráca politickú existenciu. Predstavená línia úvah umožňuje Schmittovi označiť rozlíšenie priateľa a nepriateľa za existenciálne či dokonca *jediné* existenciálne, ak uvažujeme v kolektívnej rovine politickosti, ktorej sa klasická filozofia existencie venuje len okrajovo. Potom je však zjavné, že Schmitt umiestňuje kategóriu existencie do nového kontextu a dáva jej do značnej miery iný význam ako Kierkegaard.

3. Prieniky, diferencie, otázky

Schmittov pojem politickej existencie a jeho teória nepriateľa v niektorých bodoch nadväzujú na Kierkegaardovu filozofiu existencie, v iných sa od nej odklňajú. Na základe predstavenej analýzy môžeme konštatovať niekoľko prienikov.

Kierkegaard aj Schmitt považujú pojmy *existencia* a *existenciálny* za ústredné pojmy svojej teórie. Obaja sa zameriavajú na pojem existencie v „prísne antropologickom“ význame (Schulz 2012, 119). Existenciu chápú ako konkrétny výkon a kladú ju do protikladu k abstrakcii. V Kierkegaardovom prípade je predstaviteľom abstrakcie najmä špekulatívny idealizmus, ktorý oddeľuje abstraktné myslenie od existencie jednotlivca. Schmitt zas kritizuje abstrakciu v podobe noriem, symbolov, ideálov či programov, ktoré určujú politickú prax bez zohľadnenia konkrétnej dejinnej situácie konkrétneho politického celku. Obaja myslitelia zdôrazňujú moment, že existencia je nielen danosťou, ale aj úlohou. Kierkegaard sa zameriava na sebaformáciu jedinca, jeho sebauvedomenie a sebaaprijatie – komplexný rozvoj celého Ja. Schmitt vidí úlohu politickej existencie v samostatnom určení osudu konkrétneho politického celku vrátane rozlíšenia priateľov a nepriateľov. U oboch mysliteľov zahŕňa existencia uvedomelý vzťah k nepriateľovi, pričom obaja hodnotia pozitívne moment prekonania konkrétneho nepriateľstva.

Napriek tomu, že Schmitt preberá niektoré štruktúrne prvky Kierkegaardovej filozofie existencie, spracúva ich originálnym spôsobom a aplikuje ich na kontext, ktorým sa Kierkegaard nezaoberal. Najzrejmou diferenciou je Schmittovo použitie

pojmu existencia v kolektívnom význame. Pojem *politická existencia* je z Kierkegaardovho pohľadu *contradictio in adiecto*, no v schmittovskom kontexte je zmysluplný, lebo Schmitt predpokladá kolektívne, niejednotlivé zvládnutie výzvy existencie. V nadväznosti na túto diferenciu sa odlišuje aj Kierkegaardov a Schmittov pojem nepriateľa. V kierkegaardovskom individuálnom kontexte má nepriateľ osobný charakter, vzťah k nemu je vzťahom „ja verzus ty“. Pre Kierkegaarda je *filozofia nepriateľa* súčasťou *filozofie blízneho*, pričom medziurčenie *blízny* má za cieľ neutralizovať nepriateľstvo. Tento moment je umocnený súčinnosťou vzťahov v antropologickej a teologickej rovine. Nepriateľstvo nepredstavuje pre Kierkegaarda samostatný filozofický problém. Inak je to v Schmittovej teórii, kde nepriateľ predstavuje konštitutívne určenie politickej sféry. Toto určenie je kolektívne a existenciálne, vzťahuje sa vždy na konkrétne politicko-dejinné „my verzus vy“. Hoci Schmitt vníma prekonanie konkrétneho nepriateľstva pozitívne, možnosť definitívnej eliminácie alebo redukcie nepriateľstva považuje za iluzórnu. Schopnosť samostatne identifikovať nepriateľa je podmienkou politickej existencie celku, ktorý je pripravený hájiť svoju jednotu a svojbytnosť. V tejto súvislosti prísne odlišuje rovinu individuality a kolektívnosti. Kým v prvej môže nábožensky inšpirovaná láska k blížnemu neutralizovať nepriateľstvo, v druhej takýto postoj nemožno zmysluplne aplikovať.

Schmittova reflexia nepriateľstva ako existenciálneho určenia predstavuje originálne rozvinutie kierkegaardovských motívov v novom kontexte. Otázkou však zostáva, či Schmittove striktné oddelenie sféry individuality a kolektívnosti nepredstavuje abstrakciu a obstojí v praxi. Je otázne, či vzťah „my verzus vy“ môžeme oddeliť od vzťahu „ja verzus ty“. Ak to tak nie je, Kierkegaardove podnety k osobnému nepriateľstvu treba integrovať do reflexie politického nepriateľstva.

Tento príspevok vznikol na Katedre filozofie FF TU v Trnave ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/0871/18.

Literatúra

BUBER, M. (1936): *Die Frage an den Einzelnen*. Berlin: Schocken.

KIERKEGAARD, S. (2002): Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift. In: *Søren Kierkegaards Skrifter*, zv. 1 – 28, ed. N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Knudsen, J. Kondrup, A. McKinnon a F. Hauberg Mortensen. København: Gads Forlag 1997 – 2013, zv. 7.

KIERKEGAARD, S. (2004): Kjerlighedens Gjerninger. In: *Søren Kierkegaards Skrifter*, zv. 1 – 28, ed. N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Knudsen, J. Kondrup, A. McKinnon a F. Hauberg Mortensen. København: Gads Forlag 1997 – 2013, zv. 9.

KIERKEGAARD, S. (2007): Journalerne NB21-NB25. In: *Søren Kierkegaards Skrifter*, zv. 1 – 28, ed. N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Knudsen, J. Kondrup, A. McKinnon a F. Hauberg Mortensen. København: Gads Forlag 1997 – 2013, zv. 24.

KIERKEGAARD, S. (2018): *Choroba na smrť*. Preklad P. Šajda. Bratislava: Premedia.

LEE, M.-H. (2014): Existence/Existential. In: *Kierkegaard's Concepts*. Tome III: Envy to Incognito, ed. S. M. Emmanuel, W. McDonald, J. Stewart (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 15), Farnham: Ashgate, 45 – 51.

MAREK, J. (2016): Kierkegaardova apolitická politika aneb *jak odevzdat císařovo císařovi a Boží Bohu*. In: *Filozofia*, 71 (4), 270 – 281.

NOVOSÁD, F. (2019): Konštrukcia nepriateľa. In: *Zostrihy 1. Témy – problémy – skriepky*. Bratislava: Iris, 104 – 106.

PETKANIČ, M. (2016): Základy Kierkegaardovej apolitickej filozofie. In: *Filozofia*, 71 (4), 257 – 269.

SCHMITT, C. (2013): *Pojem politična*. Preklad O. Vochoč. Brno: CDK a Praha: OIKOYMENH.

SCHMITT, C. (2015): *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958*, ed. G. Giesler a M. Tielke. Berlin: Duncker & Humblot.

SCHULZ, H. (2012): Rudolf Bultmann. Faith, Love and Self-Understanding. In: *Kierkegaard's Influence on Theology*. Tome I: German Protestant Theology, ed. J. Stewart (Kierkegaard Research:

Sources, Reception and Resources, vol. 10). Farnham: Ashgate, 105 – 144.

ŠAJDA, P. (2016): Štyri modely spoločenskej angažovanosti v Kierkegaardovej rozprave *Jedinec*. In: *Filozofia*, 71 (4), 282 – 291.

ŠAJDA, P. (2018): Schmittova teória nepriateľa ako výzva pre Kierkegaardovu teóriu nepreferenčnej lásky. In: *Filozofia*, 73 (10), 2018, 804 – 817.

Myslieť autobiograficky¹

Zaznamenávania Ja z pohľadu filozofickej antropológie

Jaroslava Vydrová

Abstrakt: Existenciálne vypätá situácia dnešného človeka so sebou prináša základné filozofické otázky, kým človek je, ako v tejto situácii reflektuje seba a svoje možnosti – kým sa stáva. Život v karanténe, obmedzenia pohybu a verejného kontaktu počas pandémie, izolácia a stavy neistoty, ohrozenia, úzkosti prestavili konfiguráciu vzťahovosti človeka a jeho orientácie v priestore a čase. V tejto súvislosti sa budeme zaoberať troma rovinami, a to autobiografickosťou, utopickým stanoviskom a časovosťou (pamäťou), ako východiskami na uchopenie aktuálnej situácie človeka.

Kľúčové slová: autobiografia, excentrická pozicionalita, pamäť, H. Plessner, A. Vášová

Čas karanténnych opatrení, ktorému čelia obyvatelia na celom svete, plynie inak, mení sa jeho prežívanie, vytvárajú sa iné, nové nastavenia temporality subjektivity – pomalosť, hustota, prieluky. Čas sa stáva nosným, je vlastne dôležitejší ako priestor,² ktorý sa nám zúžil a o ktorý sme do určitej miery prišli uzavretím hraníc štátov, verejných priestorov i domovov. Tento čas sa stáva zároveň viac osobným, autobiografickým, lebo ho nemôžeme prenášať do

¹ Názov tohto textu je inšpirovaný knihou Ivana Kadlečíka *Žiť sa dá len autobiograficky* (2019). Tento text bol písaný v období mimoriadneho stavu spojeného s pandemiou ochorenia COVID-19, počas ktorého sa zastavil sociálny (ekonomický, rodinný, školský) život ľudí.

² „Medzi plnosťou a ohraničením je dvojpólové napätie. Plnosť vzbudzuje vôľu všetko vlastniť a ohraničenie je múr, ktorý máme pred sebou. ‚Čas‘ v širšom zmysle sa týka plnosti ako vyjadrenia horizontu, ktorý sa pred nami otvára, a okamih je zasa vyjadrením ohraničenia, ktoré prežívame vo vymedzenom priestore. Občania žijú v napätí medzi okolnosťami daného okamihu a jasom celého času ako väčšieho horizontu – utópie otvárajúcej nás do budúcnosti na spôsob poslednej príčiny, ktorá priťahuje. Z toho vyplýva prvý princíp platný pre snahu o budovanie ľudu: čas je dôležitejší ako priestor“ (*Evangelii gaudium*, Spoločné dobro a sociálny mier, Apoštolská exhortácia pápeža Františka).

priestorov, v ktorých v bežnej prevádzke nadobúda svoj zmysel, intersubjektívnu až objektivizovateľnú podobu. Sme viac pri sebe, nemáme kam pred sebou odísť, nemáme sa ako rozpustiť vo verejnosti. Preto táto situácia umožňuje osobitné zakúšanie seba samých aj iný druh teoretizovania, teda iný druh duševných aktivít a expresivity, iný druh výrazovosti. Ak pri zrode filozofovania stojí údiv, ktorý si v gréckom myslení prerážal cestu cez mýtus, ak je myslenie motivované stretnutím s tým, čo je iné, ktoré nás núti zamyslieť sa nad „vlastným“, nad sebou samým, potom situácia človeka dnes motivuje k naliehavému zamysleniu sa nad interioritou, respektíve mysleniu z interiority.

Tento motív v nasledujúcej štúdii rozvedieme v troch aspektoch. Do popredia vystúpi otázka *autobiografickosti*, ktorú už nemôžeme tak jednoducho odsunúť na vedľajšiu koľaj ako subjektívnu, individuálnu záležitosť pri interpretácii dejinnej situácie. Filozofom je často tento prístup vzdialený a nedôverujú mu. Ako s ním teda naložiť v systematickom filozofickom skúmaní, ak autobiografickosť nechceme len zobjektivizovať či zneutralizovať? Druhý motív vychádza zo *situácie* človeka. Na jej jedinečnosť bol veľmi vnímavý nemecký antropológ Helmuth Plessner, ktorý ju opisoval ako otvorenú, stávajúcu sa, tvoriacu sa vo vzťahoch, okolnostiach, dejinách – v excentrickej pozicionalite. S vedomím toho, že sme vrhnutí „do“ situácie, rozvrhujeme zároveň aj naše možnosti „vzhlľadom na“ situáciu. A táto situácia je skutočne špecifická, keďže nás upozorňuje na fakt, že nastavenie vzťahu medzi prírodou a kultúrou, ľudskou a animálnou sférou nebolo doterajšou filozofiou definitívne vyriešené, ale vyvstáva v nej ako nová naliehavá otázka. Sme prekvapení, v akej situácii sme sa napriek technologickému pokroku v poslednom čase ocitli a na čo všetko nestačíme – od ekologickej krízy až po nové formy ochorení, ktorým medicínsky nevieme čeliť. V nasledujúcom texte na túto komplikovanú otázku síce nebudeme odpovedať, ale poukážeme na vybrané aspekty prežívania človeka, ktoré sa vďaka tomu dostávajú, respektíve vracajú do hry. Takisto fenomenológia, z ktorej Plessner vyšiel, upozorňuje na subjektívnosť prežívania časovosti oproti objektivite času z tretej osoby, ktorý je vzhlľadom

na ľudskú skúsenosť vonkajškový. Nie je preto vhodný čas opäť skúsiť „prečítať“ nanovo to, čo sa dnes deje v našich životoch na tomto teoretickom (aj skúsenostnom) základe? Tieto úvahy sú motivované ešte tretím, literárnym zdrojom, ktorý predstavujú vybrané prózy Alty Vášovej, ako aj širší záber jej literárneho diela, v ktorom vystupuje do popredia otázka *pamäti*, resp. *nepamäti*. Keďže slovenská prozaička a scenáristka Alta Vášová ako autorka nepracuje s nijakými teoretickými rámcami, ktoré by predurčovali čítanie jej próz, necháva priestor čitateľovi vstúpiť do dialógu s jej prácou – a to umožňuje zvoliť si aj filozofický dialóg.

1. Pohyby myslenia a pohyby písania

Prácu filozofa vychádzajúceho z fenomenologickej tradície určuje metóda tohto filozofického prístupu, ktorá prechádza z prirodzeného postoja, neproblémového, každodenného, faktického, objektivizujúceho postoja, do postoja fenomenologického, filozofického, stojaceho celkom nanovo zoči-voči skutočnosti, vyzbrojeného otvorenosťou, nie istotou teoretických predpokladov. Ako ukazuje Maurice Merleau-Ponty pri fenomenologickej analýze vnímania – vo východisku sa nachádzame v pred-objektívnom svete, v žitej skutočnosti, a nie v našich prekladoch do teoretických schém. Na prístup z prvej osoby nadväzuje aj filozofická antropológia, ktorá nachádza východisko svojho skúmania vo fenoménoch spojených s človekom, s prítomnou situáciou človeka, no nie z vonkajšej perspektívy, ale chce vidieť človeka jeho vlastnými očami.

Fenomenológ ide akoby protipohybom voči každodennosti, bežnému svetu, keď sa pýta, v čom spočíva, ale opäť sa naň musí napojiť a potvrdiť tak ústrednú tendenciu smerovania k zmyslu. Edmund Husserl hovorí, že fenomenologický (transcendentálny) postoj vedie nakoniec do prirodzeného sveta nášho života, fenomenológ sa vracia do životného sveta, kde jeho poznanie dávajúce zmysel získava svoje ukotvenie. Dan Zahavi upozorňuje, že Husserlova transcendentálna subjektivita neprichádza o svoj intersubjektívny a telesný rozmer (Zahavi 2009, 96, 98). Pohyby analogické k pohybom myslenia nachádzame aj v literárnej

tvorbe. Takýto spôsob je prítomný v textoch Alty Vášovej, v jej autobiografickom písaní. Písanie je totiž vykročením z fakticity života, umožňuje jeho zaznamenávanie, reflektovanie i pochopenie. Zmena postoja pri písaní oproti každodennosti však pokračuje opätovným návratom k životu, keď ho uchopuje v záznamoch, zapamätáva si ho, uchováva slovo, za ktorým je prežitá skutočnosť – v zapísanom, vo výpovedi sa skutočnosť transformuje do výrazu, ktorý sa „ocitá“ v situácii čítania, ktorú tvorí spolu s jej adresátom. Už sa nejaví len autorke, ale aj čitateľom, prípadne opäť aj autorke, ktorá zapísané upravuje, spätne číta. Literárna vedkyňa Zora Prušková to vyjadruje tak, že u Vášovej sú „vzťahy medzi autorom, rozprávačkou a žánrom rozvrhnuté podľa vlastných, originálnych pravidiel“ (Prušková 2015, 470).

Oscilovanie filozofa fenomenológa okolo zmyslu, iterácia jeho uchopovania a formulovania pochopeného, potreba smerovania k zmyslu a zároveň rešpekt pred jeho dosahovaním, dynamika možností človeka vo vzťahu k významu, ku ktorému smeruje, prichádza spolu s touto metódou ako jej zásadná aj najzraniteľnejšia časť, ktorá stavia Husserla neustále ako začiatočníka na štartovaciu čiaru filozofie. Podobným spôsobom to vyjadruje aj Merleau-Ponty, ktorého tento pohyb myslenia vedie k tvrdeniu, že „najväčším poučením, ktoré z redukcie plyní, je nemožnosť úplnej redukcie“. Pokračuje však opäť jej preformulovaním, nie popretím – v tom zmysle, že „ak by sme boli absolútnym duchom, redukcia by nepredstavovala problém. Keďže sme však, naopak, bytím k svetu, keďže naše reflexie zaujímajú miesto v toku času, ktorý sa snaží zachytiť (preto, lebo sa, ako hovorí Husserl, *sich einströmen*), neexistuje myšlienka, ktorá by obomkla celé naše myslenie“ (Merleau-Ponty 2013, 18). Opakovaná reaktualizácia redukcie je riešením nemožnosti jej úplnosti. Podobne to vidíme aj u Vášovej: „V jej textových záznamoch, kolážach a voľných kompozíciách na úrovni každej jednotlivéj vety platia zákony protitlaku voči zavŕšenosti textu v jeho totalitnom alebo ideologicky predurčenom *pôsobení* na čitateľa“ (Prušková 2015, 472).

Prečo však podniknúť toto prekladanie filozofického a literárneho, teoretického a umeleckého, kontextov, ktoré sa stretávajú len vďaka

našej individuálnej voľbe? Lebo v možnostiach ich zblíženia sa nachádzajú aj možnosti sprítomnenia životných fenoménov v ich zásadnosti.

2. O pamäti a nepamäti

Jedným z týchto fenoménov je uchovávanie prežitého. Ako sa nám javí prežité? Ako si zapamätávame? Ako zabúdame? O týchto témach nemusíme uvažovať len v technických analýzach časového vedomia, v rámci psychologických či kognitívnych vysvetlení. Pozrime sa, čo môžeme nájsť v antropologickom a „poetickom“³ spracovaní týchto otázok.

Pre Vášovú je písanie prejavom potreby zaznamenávať, lebo osobná pamäť jej znemožňuje dostatočne si pamätať, rozpomínať sa, uchovávať prežité. Pamäť je však dôležitá, a preto sa autorkinou pomocnou „rukou“ stáva písanie. Alebo vyjadrené z druhej strany, u Vášovej je zápis súčasťou jej osobnej pamäti. Práca ruky, ktorá zaznamenáva text, pomáha dotvárať kontinuitu životných udalostí. Nie je nástrojom fikcie na odpútanie sa od reality, naopak, práca imaginácie pomáha nadväzovať vzťah k minulému, no aj anticipovať budúce. Osobitným príkladom je Vášovej text venovaný Božene Němcovej, kde sa prelínajú⁴ biografická a autobiografická rovina, vzájomne, dialogicky sa podporujú, a podoba, ktorú tento záznam nadobúda, je veľmi účinná. Text je totiž stručný a funkčný zároveň. V úvode Vášová píše: „vkĺzla som do tvojich listov, do tvojich snov“ a v závere sa oblúkom dostáva k sebe: „Nedalo sa inak, Božena: písala som trochu aj o sebe – a oni to tušili“ (Vášová 2009, 93 – 94, 110). Písanie má presah do minulosti aj budúcnosti a od inštrumentálnosti zápisu, ktorý čas zastavuje a objektivizuje, sa dostávame k jeho nosnosti, podstatnosti, výrazovému fenoménu ľudského bytia.

Významom pamäti, individuálnej a kultúrnej, sa zaoberala aj Aleida Assmannová vo svojej knihe o priestoroch spomínania. V spojitosti s tým by sme Vášovej prístup mohli označiť aj

³ V koncepte poetiky odkazujeme na diskurz, ktorý rozvíja P. Zajac a R. Bílik v rámci skúmania rôznych podôb poetík v slovenskej literatúre.

⁴ Bolo by možné použiť aj nemecký výraz *Verflechtung*, ktorý sa využíva vo fenomenológii.

ako príznakový (a preto menej ako arbitrážny, kontingentný). Assmannová totiž ukazuje, že „médiá a metafory pamäti sú spolu úzko prepojené vo vzťahu vzájomnej výmeny. Obrazy používané vedcami, umelcami i filozofmi na znázorňovanie procesov spomínania a zabúdania podliehajú totiž systému zápisu a technológii ukladania charakteristickej pre danú dobu. Vyložiť niektorý z tohto spektra obrazov teda znamená znázorniť vzájomnú výmenu medzi pamäťovou teóriou a dejinami médií“ (Assmannová 2018, 165).

Médium záznamu je prepojené s implicitným aj explicitným prístupom k vlastnej situácii pamäti či nepamäti. Vášová sa napríklad pýta: „A čo tak dopísať tieto črepiny?“ Jej následné slová sú spojené s pohľadom na vlastné prežívanie a zakúšanie uplývajúce v čase, ktoré je pre autorku prístupné prostredníctvom písania: „O tom, čo robí čas s hlavou. O komunikácii s dobou, knihami a ľuďmi. Tiež s tým, k čomu ťa vedie intuícia. O tichých rozhovoroch, papierových...“ (...) „Čas navonok zrýchlený, vnútorne spomalený“ (Vášová 2019, 133, 132). Záznam je živý, autentický vtedy, ak má svoj význam aj v sprítomnení, hoci v prirodzene oslabenej či posunutej forme.

Môcť si pamätať, ale aj môcť zabúdať – toto „krúži okolo vzťahu spomínania a identity“ (Assmannová 2018, 20). Nie sú to iba denníky, technické záznamy, listy, kroniky, záznamy časových úsekov, ohraničenia udalostí, ale skôr fragmenty ako „vlnenia“, ktoré vyvolávajú stretnutia, myšlienky, náhodné udalosti, postavy (Vášová 2019, 30 – 31). Zápisky sú funkčné, ak v sebe obsahujú potenciu oživenia pamäti, aktualizácie pamätania si, napojenia na prítomnosť, hoci aj v latentnej forme – nejde tu však o idealizované sprítomnenia, vyvolávania minulých udalostí ako akýchsi pamäťových snímok alebo znovuprežitia minulého. Tieto by bolo možné pripodobniť skôr súhre, súzvuku (*In-Einklang-sein*) – s ktorým sa na rôznych miestach môžeme stretnúť aj u Plessnera –, v ktorom sa odohrá súhra výrazu, gesta, rezonancia v prežívaní človeka v situácii, stretnutí, súhra so sebou samým.

Aj forma, podoba (*Gestalt*) autobiografického písania je individuálna práve tým, že je výrazom človeka zaznamenaným

v čase, ako aj tým, že je „moduláciou tohto sveta“ (Merleau-Ponty 2013, 514). Napríklad záznamy v knihe *Odlety* sú síce datované, no v rozpätí rokov. Aj to zaznačuje prístup k temporalite, ktorá je vnímaná primerane prežívaniu subjektivity – život nepočítame na dni, nepamätáme si takpovediac po dňoch, ale po udalostiach. *Úlety* sú zase v knihe zaznamenané akoby reverzibilne, genealogicky – od päťdesiatpäť po trinásť. Ak by sme voľne nadviazali na Assmannovej metódu sledujúcu podoby pamäti, azda by bolo možné povedať, že hľadanie paradigiem metafor pamäti a podobô záznamov v súčasnosti nadobúda rôzne podoby práve tým, že je dnes motivované subtilnou, fragilnou vnútornou skutočnosťou. To preto, lebo „každé médium otvára vždy špecifický prístup ku kultúrnej pamäti“ (Assmannová 2018, 22). Fragmentárnosť, epizodickosť či ekonómia písania, ako na to upozorňuje Peter Zajac, je prepojená s okolnosťami písania či „scénami písania“, lebo sa odohráva vo vlastnej poetickej situácii.⁵

3. Zaznamenávanie seba

Záujem o zaznamenávanie vlastného života v rôznych formách narácie môžeme nájsť u viacerých autorov, rozsiahly literárnovedný diskurz o tejto téme prináša nepochybne veľa zaujímavých zistení. „Výraz ‚autobiografický‘ sa chápe tradične žánrovo, ale má aj širší existenciálny význam literatúry, zameranej na okamihy ľudského života... Autori druhej polovice 20. storočia od Silana, Tatarku, Kadlečíka, Slobodu a Vášovej až po mladú generáciu sa v skutočnosti učili, vedome alebo nevedome, od Jakuba Demla“ (Zajac, Vydra 2018, 27). Pozrime sa aspoň epizodicky, kde sa so životopisom stretávame vo filozofii. Neprekvapí nás oživenie tejto témy práve vo filozofii života, ako to bolo napríklad u Wilhelma Diltheya (*Das Erleben und die Selbstbiographie*) alebo u Georga

⁵ Napríklad disidenti uprednostňovali kratšie formáty, keďže nemohli vedieť, aký čas im na písanie ostáva. Scénami písania – čo je pojem vypožičaný od Rüdigeru Campeho – sa zaoberala napríklad Zornitza Kazalarska – pozri (Zajac, Vydra 2018, 28, 30). V tejto súvislosti možno spomenúť aj iniciatívu kolektívnej práce *Subjektívne histórie. Seba-historizácia ako umelecká prax v stredovýchodnej Európe* (2020), ktorá sa venuje inštitucionálnym stratégiám, subverzívnym praktikám, archívu a miestu, ako aj archívu a pamäti.

Mischa, ktorý v roku 1900 vydáva rozsiahlu prácu *Geschichte der Autobiographie*⁶, ako aj v rámci hermeneutických prác, respektíve skúmaní odhaľujúcich paradigmatické špecifiká sebanarácií z filozoficko-dejinného pohľadu.⁷ Napríklad Werner Loch sa pritom nezameriava na biografiu ako druh ilustrácie alebo „reprezentácie, ale skôr ako na to, čo je v popredí tohto druhu reprezentovaného ľudského života“, pretože „*biografia je individuom vo svojej časovej forme*“.⁸ Vždy sa už totiž nachádzame aj v dejinnej situácii, z čoho – vďaka špecifickosti tejto dejinnosti – vyplýva, že máme prístup k horizontu porozumenia, v ktorom sa uvoľňujú problémy vždy ako pre nás relevantné, ako dotýkajúce sa človeka a jeho vzťahov k svetu a k druhým, a nie ako neutrálne alebo indiferentné. Inými slovami, človek je bytosťou, ktorá je „práve vo svojom pôvodnom každodennom porozumení dejinne zviazaná“ (Plessner 1970, 25).

Biografia je druh záznamu seba-pochopenia a seba-realizácie v podobe vlastného výrazu narácie – má osobitý modus, ktorý je výrazom ľudského života plného významu a rozmanitého v čase. Dokonca nielen rozmanitého, ale – ako ďalej ukazuje filozofická antropológia – ani nie jednoducho uchopiteľného. Jadrom človeka je totiž podľa Plessnera nemožnosť dopátrať sa tohto jadra, nemožnosť uchopiť korene ľudskej subjektivity (*Unergründlichkeit*). Človek je *homo absconditus*: „nepriehľadný, nemožno ho úplne poznať, je skrytý pred sebou a musí ostať otvorenou otázkou“ (Boccignone 2014, 181). Subjektívne časenie, subjektívne prítomné i minulé, potom vyžadujú individualizované formy, podoby, obnovujúce sa útvary sebanarácie.

Plessner však zároveň hovorí, že človek je excentrickou pozicionalitou a tá ho predsa len určuje v jeho neurčiteľnosti, lebo toto chýbajúce sebainterpretáčné, sebauchopujúce centrum zároveň vytvára možnosť odstupe a tvorivej sebarealizácie. V knihe *Stupne organického a človek* opisuje Plessner tri antropologické princípy bezprostrednej sprostredkovanosti, prirodzenej umelosti a utopického stanoviska. Prirodzená umelosť zachytáva človeka

ako bytosť žijúcu v nerovnováhe, ktorej pomáhajú v nadobúdaní rovnováhy aj veci, ktoré nie sú z prírody, ale vychádzajú z jeho konania, jazyka, výtvorov. Bezprostredná sprostredkovanosť sa týka priamych a nepriamych vzťahov, v ktorých sa človek ocitá, teda v bezprostrednom prežívaní a zároveň uvedomovaní si svojej situácie, vo vnorení sa do života aj v jeho ustanovovaní. Nadviažme však na poslednú rovinu.

Utopické stanovisko človeka ako tretí antropologický princíp sa totiž vzťahuje na jeho „miesto“ ako na jeho „nikde“ (*Nicht-Ort*), ktoré sa týka založenia času a priestoru jeho života. Analogicky k Vášovej nepamäti tu ide o ne-miesto, resp. Plessnerovo ne-miesto by bolo možné doplniť časovým neukotvením. Na rozdiel od zvierat, ktorých časopriestorový rámec existencie je ohraničený, daný (lebo zviera neproblematizuje to, čo je jeho teritórium, čo je čas jeho života), človek sa ako osoba v týchto faktických vopred daných rámcoch nevyčerpáva, naplno neuspokojuje a má možnosť prekračovať to, čo dosiahne. Človek musí neustále určovať to, kým je. Postaviť sa voči situácii, v ktorej nemáme takto stanovené východisko, znamená prevziať na seba určitú úlohu, výzvu, vykročiť k neznámemu, k neistote. Zároveň tým, že človek nemá danú oporu vlastného života zoči-voči kontingencii, tomu, že ja, druhí a veci nemusia byť tak, ako sú, ale môžu sa javiť aj inak, vo vzťahu k otázke celku sveta, vlastnej nezakorenitosti, vzniká ťažká možnosť aj naliehavosť prejsť k otázkam absolútnej, transcendentnej, hľadania priestorov náboženského života, ale aj vyrovnávania sa s ním v podobe pochybovania. Špecifickú ľudskú situáciu teda dopĺňa rovina duchovného prežívania a vystavenia sa otázkam, ktoré človeka presahujú a ktorých odpoveď sa neuspokojuje vo fakticite výskytu Ja (*vorfinden sich*). Medzi subjektom a svetom tak vzniká „vzťah aktívnej transcendentie“ (Merleau-Ponty 2013, 515).

4. Oživenia pamäti

Vášovej zaznamenávanie seba vytvára poetiku pamäti ako médium, ktoré nereprezentuje, neilustruje prežitie, ale zakladá sa na aktívnych vzťahoch, ktoré treba oživovať z prítomnej skúsenosti autora a čitateľa. Pamäť sa neudrzuje „samovoľne, musí byť vždy znova

⁶ Ako to bližšie analyzuje H.-H. Krüger vo svojom úvázacom texte v *Handbuch erziehungswissenschaftliche Biographieforschung* (2006, 15).

⁷ Táto téma je lákavá aj u súčasných autorov (Pierre Bourdieu, Jean-Luc Nancy a i.).

⁸ „... ist der Lebenslauf das Individuum in seiner zeitlichen Gestalt“ (Loch 2006, 73).

vyjednaná, založená, sprostredkovaná a osvojená“ (Assmannová 2018, 21). V tom tento prístup ako príklad tvorivej činnosti dopĺňa myslenie filozofa, ktorému je tiež vlastná autobiografickosť, sebauváž, pohľad na vlastnú situáciu, v ktorej sa vždy už nachádzam. Doplníme preto na tomto mieste ešte raz Merleau-Pontyho slová z úvodu i záveru jeho *Fenomenológia vnímania*: „Ak chceme uvidieť svet a uchopiť ho ako paradox, treba prerušiť vzťah našej dôvernej oboznámenosti s ním.“ To, čo nám to umožní vidieť, je „práve a iba nemotivované vyvstávanie sveta“ (Merleau-Ponty 2013, 18). Na toto vynáranie sa nemožno pripraviť tak, že si vopred vytvoríme schémy štruktúry sveta, ale skôr svet je tým, ktorý štruktúruje schémy nášho vnímania, prežívania i (ne)pamätania si. V prípade Alty Vášovej sú spojené s týmito schémami „ostrovy nepamäti“ ako svety, v ktorých sa ohlasuje existencia človeka vo vlastnej časovej krehkosti.

Tento príspevok vznikol na Katedre filozofie FF TU v Trnave ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/0871/18.

Literatúra

ASSMANNOVÁ, A. (2018): *Prostory vzpomínání. Podoby a proměny kulturní paměti*. Praha: Karolinum.

BOCCIGNONE, M. E. (2014): The Duty of Personal Identity. Authenticity and Irony. In: *Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects.*, ed. J. de Mul, Amsterdam: Amsterdam University Press, 177 – 191.

Evangelii gaudium (2014), Spoločné dobro a sociálny mier. Apoštolská exhortácia pápeža Františka, Edícia pápežské dokumenty.

GRÚŇ, D. (2020): *Subjektívne histórie. Seba-historizácia ako umelecká prax v stredovýchodnej Európe*. Bratislava: VŠVU.

KADLEČÍK, I. (2019): *Žiť sa dá len autobiograficky*. Bratislava: KK Bagala.

KRÜGER, H.-H.: Entwicklungslinien, Forschungsfelder und Perspektiven der erziehungswissenschaftlichen Biographieforschung.

In: *Handbuch erziehungswissenschaftliche Biographieforschung*, ed. H.-H. Krüger a W. Marotzki. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, Springer, 13 – 33.

LOCH, W. (2006): Der Lebenslauf als anthropologischer Grundbegriff einer biographischen Erziehungstheorie. In: *Handbuch erziehungswissenschaftliche Biographieforschung*, ed. H.-H. Krüger a W. Marotzki. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, Springer, 71 – 89.

MERLEAU-PONTY, M. (2013): *Fenomenológia vnímania*. Praha: OIKOYMENH.

PLESSNER, H. (1970): *Philosophische Anthropologie*. Bern: S. Fischer Verlag.

PRUŠKOVÁ, Z. (2015): Autor v skupenstve textu. In: *Slovenská literatúra*, 62 (6), 469 – 479.

VÁŠOVÁ, A. (2009): *Ostrovy nepamäti*. Bratislava: F. R. & G.

VÁŠOVÁ, A. (2019): *Odlety*. Bratislava: F. R. & G.

ZAHAVI, D. (2009): Phänomenologie und Transzendentalphilosophie. In: *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, ed. G. Figal a H.-H. Gander. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 73 – 99.

ZAJAC, P., VYDRA, A. (2018): *Pokušenia Dominika Tatarku*. Bratislava: W Press.

Ja a dejiny

Anton Vydra

Abstrakt: Štúdia sa zameriava na otázky objektívneho a subjektívneho prístupu v historickom výskume. Autor vychádza z Arendtovej tvrdenia, že historik, ktorý by chcel ostať objektívny, stojí pred dvoma ťažko prekonateľnými prekážkami: jednou je výzva nediskriminovať historické udalosti hodnotovými súdmi, druhou výzva nezaplietť sa do dejín, ale zachovať si voči nim odstup. Takýto prístup nazýva Droysenovými slovami eunušský. Kritikmi objektivistického prístupu k dejinám sú aj Gaston Bachelard a Georges Canguilhem, na príklade ktorých autor poukazuje na rozdiely medzi prácou aktívneho vedca, historika a epistemológa. Keďže objektívny prístup k dejinám stráca svoju legitimitu v čistej neutralite, je jeho zrkadlovou krajinou pozíciou čistý subjektivismus, ktorý vedie k anarchickému pohľadu na dejiny cez individuálny vkus masových subjektov. Východisko z týchto dvoch konfliktných pozícií hľadá autor v téme intersubjektivity.

Kľúčové slová: dejiny, objektivita, subjektivita, intersubjektivita, historická epistemológia

Skúmať dejiny – čiže skúmať udalosti, ktoré sa odohrali v minulosti a ktoré práve tým, že sa stali *udalosťami*, ovplyvňujú prítomnosť aj budúcnosť – znamená nielen nestrannne sledovať nejaké procesy a deje, ale takisto s nimi interagovať. Subjekt študujúci dejiny môže byť len sotva nezúčastneným pozorovateľom historického diania.

V roku 1971 napísal Alexandre Koyré krátke pojednanie o Paracelsovi. Svoje uvažovanie o švajčiarskom alchymistovi začal nasledujúcimi slovami: „Keď začíname študovať myslenie, ktoré je nám dnes už cudzie, je – ako obdivuhodne ukázal jeden významný historik – ťažšie (a dôležitejšie) nielen sa naučiť to, čo nepoznáme a čo dotýčny mysliteľ poznal, ale skôr zabudnúť na to, čo poznáme alebo o čom si myslíme, že to poznáme“ (Koyré 2006, 72). Mohlo by sa zdať, že Koyré vyzýva na to, aby sa historik pri svojej práci

s historickým materiálom odpútal od všetkého, čo sa už on sám dozvedel, a neposudzoval dejiny na základe svojich znalostí. To, samozrejme, celkom nejde, no Koyré sa skôr snažil ukázať, aby sme k dejinám myslenia iných ľudí pristupovali bez predsudkov, a to najmä vtedy, ak ide o myslenie – ako sám píše –, ktoré nám už dnes nie je vlastné. V závere svojho textu o Paracelsovom myslení však k tejto cudzote sám dodáva: „Zvláštne učenie. Trochu spleťité, iste. Zmes mystiky, mágie, alchýmie. Napriek tomu učenie veľmi krásne...“ (Koyré 2006, 117).

Len niekoľko rokov predtým – v roku 1966 – napísal Koyré knihu o dejinách vedeckého myslenia, v ktorej sa zase nachádza akoby obrátená výpoveď o tom, akú veľkú dôležitosť majú dejiny vedy pre naše všeobecné dejiny, lebo ľudstvo, to sú „naše vlastné dejiny, či ešte lepšie, naša intelektuálna autobiografia, ktorou sa zaoberáme už len tým, že ju študujeme“ (Koyré 2010, 399). Štúdium dejín sa tak pre Koyrého stáva formáciou nášho prítomného myslenia, dokonca vedeckého poznávania, alebo tým, čo on sám nazýva *itinerarium mentis in veritatem*.

Obe tieto výpovede hovoria o dvoch prístupoch k dejinám, ktoré budú témou tejto štúdie a ktoré by bolo možné vyjadriť v nasledujúcej otázke: Existujú objektívne dejiny? Respektíve: Možno dejiny skúmať objektívne? Vstupuje do nich takýmto nestranným spôsobom historik? Alebo je tu vždy už nejaká prítomnosť aj jeho Ja, ktoré dejinné udalosti nikdy nepozoruje iba z určitého odstupu a intelektuálnej vzdialenosti, ale vždy do nich aj významne zasahuje a mení ich?

1. Zaplietť sa do dejín

V knihe esejí *Medzi minulosťou a budúcnosťou* sa Hannah Arendtová zaoberá okrem iného aj otázkou historickej objektivít, ktorú nazýva čímsi viac než len technickou a vedeckou hádankou – je to pre ňu jeden z kľúčových filozofických problémov. „Objektivita, ‚odstránenie Ja‘ ako podmienka ‚čistého videnia‘ (*das reine Sehen der Dinge* – Ranke), znamenala, že sa historik zdržal akejkolvek chvály či hany, a pritom dbal na pravidlo dokonalého udržiavania odstupu, ktorý mu umožňoval pozorovať priebeh udalostí tak,

ako ho odhaľovali dostupné dokumentárne zdroje“ (Arendtová 2019, 57). Rovnaký prístup sme mohli vytušiť pri Koyrého štúdiu Paracelsovo myslenia, v ktorom sa tento historik vedy usiluje nehodnotiť – a zároveň nezhodnotiť – Paracelsovo myslenie na základe dnešných vedeckých poznatkov, ale nechať ho prehovoriť vlastným jazykom. To všetko u Koyrého platí až dovtedy, kým nevysloví hodnotový súd o tom, že napriek spleťosti a zvláštnosti je toto učenie „veľmi krásne“.

Arendtová však pokračuje a o historikovi, ktorý priam úzkostlivo dbá na objektivitu, napíše: „Takýto historik vo svojom prístupe, ktorý kedysi Droysen¹ odsúdil ako ‚eunušskú objektivitu‘, nevyhnutne naráža len na jedinú prekážku, a tou je potreba vybrať si materiál zo záplavy faktov, a táto prekážka sa v porovnaní s obmedzenou kapacitou ľudskej mysle a obmedzeným časom ľudského života zdá byť nekonečná. Inak povedané, objektivita znamenala nezaplietanie sa a zároveň nediskriminovanie“ (Arendtová 2019, 57).

Droysenovo vyjadrenie na adresu historickej objektivitu vyznieva azda až priveľmi tvrdo, no mieril ním na historikovo (má tým na mysli tézu Leopolda Rankeho) vykastrované alebo zmrzačené Ja, z ktorého sa stalo len akési objektívne Ono, schopné dejiny už len nestrannne pozorovať, no nie im rozumieť. Na porozumenie dejinám je totiž subjektivita *conditio sine qua non*. Aj preto Droysen vo svojej práci *Historik* tvrdí, že objektívna nestrannosť je neľudská (cit. podľa Jordan 1998, 157).

Arendtová sa pri tematizovaní objektivitu historickej práce dotýka ešte inej dôležitej témy. Mám tu na mysli práve prekážku, o ktorej ona sama hovorí, že je pre historika nekonečná, a teda neprekonateľná: výber materiálu zo záplavy faktov. Limity našej mysle a času ľudského života nás nútia vyberať si takýto materiál „nedokonalým spôsobom“. Toto sa zdá byť podstatné: výber témy nie je nikdy objektívny, ale zakaždým motivovaný osobnými preferenciami, ktoré si sami určujeme. Prečo si historik zvolil tú a tú tému? Na základe toho, čo sa dnes zvykne v žurnalistike

nazývať „aktualizačný moment“? Môže byť takýto moment určujúcim faktorom objektívnej voľby? Alebo je výber motivovaný osobným záujmom historika? Tým sme však už priamo v oblasti jeho subjektivity a personálnych pohnútok. A v okamihu, keď subjektivita vstúpi výberom témy do dejín, nie je v nich nikdy celkom nevinná: zdôrazňuje totiž zvolenú udalosť, vyťahuje ju takpovediac z archívnych hĺbín minulosti na svetlo a robí ju tak viditeľnou v neprospech iných udalostí.

Podľa Arendtovej je z dvoch podmienok – nediskriminovať na jednej strane a nemiešať či nezaplietať sa do dejín na druhej strane – tá prvá ľahšie splniteľná, lebo historik sa môže vyvarovať pokúšenia vynášať nad dejinnou udalosťou hodnotové súdy, no tá druhá je prekážkou, ktorú môže iba sotva zdolať: „Každý výber materiálu sa totiž určitým spôsobom zaplieta do dejín a všetky kritériá výberu podriaďujú historický priebeh udalostí podmienkam stanoveným určitým človekom, ktoré sa nemálo podobajú okolnostiam, ktoré prírodovedec pri pokuse predpisuje prírodným procesom“ (Arendtová 2019, 57).

Arendtovej prepojenie práce historika s prírodovedeckým experimentom je podnetné z viacerých hľadísk: prírodovedec počas experimentu vytvára umelé podmienky, v ktorých sleduje zvolené správanie pozorovaného organizmu, jeho reakcie a podobne. To isté vidí Arendtová v práci historika, ktorý podobným spôsobom necháva pracovať dejinnú udalosť v referenčnom rámci, ktorý jej historik určí. V tejto súvislosti lepšie rozumieme tomu, prečo boli v tom istom období napríklad pre Léona Brunschvicga a jeho projekt skúmania vedeckého myslenia (epistemológie) dejiny „laboratóriom“² (hoci iba ideálnym, nie skutočným), ktoré „potreboval na to, aby v ňom mohol pozorovať, ako pracuje myseľ, a preto tvrdil, že dejiny boli pre filozofa práve tým, čím bolo laboratórium pre vedca“ (Chimisso 2008, 73). Zaujímavou otázkou by v tejto súvislosti bolo, či by sme pri takto zvolenej metafore nemali rozlišovať medzi moderným laboratóriom a alchymistickou

¹ Johann Gustav Droysen (1808 – 1884) bol nemecký historik, ktorý sa pokladá za otca modernej hermeneutiky.

² Georges Canguilhem pripisuje obraz dejín ako epistemologického laboratória E. J. Dijksterhuisovi a jeho práci *The Origins of Classical Mechanics* (Canguilhem 2015, 11).

dielňou, medzi modernou historickou prácou a predvedeckou historiografiou.

Vráťme sa však ešte raz k Arendtovej tvrdeniu, že z dvoch prekážok, ktoré sa kladú práci historika, je jednoduchšia tá, ktorej cieľom je nediskriminovať dejinné udalosti. Arendtová má pod týmito slovami na mysli jednoduchý akt vzdania sa chvály či hany. Historikova objektivita je v tej chvíli jeho neutralitou: k udalostiam nezaujíma nijaké hodnotové postoje, zdržuje sa úsudku, jeho jediným postojom je akási hermeneutická *epoché*, ktorá sa síce usiluje dejinným udalostiam porozumieť a vykladať ich, no bez toho, aby im pripisovala pozitívne či negatívne hodnoty. Preto Arendtová odkazuje na Homéra, ktorý sa rozhodol ospievať veľké činy tak Achilla (vítaza), ako aj Hektora (porazeného). Zabúda však pritom, že už týmto výberom Homér (resp. autori homérskeho eposu) vyčleňuje jednu historickú udalosť od iných udalostí, ktoré tým ostávajú zahalené (alebo dokonca naveky zabudnuté) v tme minulosti.

Diskriminácia totiž nie je iba vyriešenie hodnotového súdu, ale je ňou už samotný výber, a tým aj vylúčenie toho, čo do výberu nebude patriť. Anthony Steinbock pri téme výberu a vylúčenia u Edmunda Husserla v súvislosti s výberom optimálneho správania, odkazuje na Georgea Canguilhema a Kurta Goldsteina a na princíp biologickej normativity, ktorá „niečo ‚uprednostňuje‘, kým iné ‚vylučuje‘“, čo Goldstein nazýval *comportement privilégié* (Steinbock 2013, 189). V tomto zmysle je aj nediskriminácia pre historika nesplniteľnou úlohou a nezdolnou prekážkou, keďže už samotná voľba témy je sama osebe vyčleňujúca.

2. Vplývanie

S kritikou chápania dejín ako laboratórneho experimentu sa stretávame aj u Johana Huizingu. V *Kultúrnohistorických esejach* uvažuje práve o súdobom trende interpretovať prácu historika cez prácu biológa, ktorý skúma nejakú organickú entitu. Historik by vraj mal podobným spôsobom skúmať „historický organizmus“. Huizinga však na to odpovedá: „Historický jav nie je možné týmto spôsobom beztrešne oddeliť od jeho prostredia. Ak ho

skúmame spomínaným spôsobom ako biologický objekt, tak sa nám to okamžite vypomstí: metóda sa zasekne. Možno objektívne skonštatovať, aké danosti vytvárajú jav všeobecne nazývaný ‚myš‘. Nie je však možné objektívne zistiť, ktoré historické danosti patria k javu reformácie a ktoré nie. A táto nemožnosť netkvie v abstraktnom charaktere javu, ale v jeho historickej reflexii“ (Huizinga 2016, 150).

Huizinga sa sústreďuje na trochu odlišné chápanie porovnávania práce historikov a prírodovedcov než Arendtová. Dôraz kladie na to, že biológ pri pokuse nemá problém vyňať pokusné zviera z jeho prirodzeného prostredia či *milieu* a vložiť ho do prostredia umelého, nastaveného presne tak, aby bolo zviera vystavené podnetom, ktoré chce biológ sledovať. Historik takýto proces nie je schopný urobiť, pretože historický jav alebo udalosť sú nevyhnutne naviazané na svoje prostredie. „Napoleon je historickým javom len z hľadiska sveta, v ktorom žil. Tento svet si od neho nie je možné odmyslieť a jeho postavu nemožno čiastočne izolovať ako historický organizmus, tak ako keď experiment izoluje do istej miery organizmus myši, aby na ňom bolo možné v uzatvorenej súvislosti študovať účinkovanie nejakého vplyvu“ (Huizinga 2016, 151).

Táto nemožnosť izolovať historickú udalosť však nespochybňuje fakt, že historik sám a jeho reflexia historickej udalosti môžu a aj majú zásadný vplyv na výklad takejto udalosti, na čo sa snažila poukázať aj Arendtová, keď narážala na nemožnosť objektivity pri historickom výskume. Toto si však uvedomuje aj Huizinga, pre ktorého si oba prístupy nijako neodporujú. Vstup historika do skúmania dejinnej udalosti, jeho zapletenie sa, miešanie sa do dejín, ešte neznamena, že tým historickú udalosť izoluje, resp. separuje od jej historického rámca. Jeho pohľad na ňu je však novým elementom v takomto rámci, takže udalosť „interaguje“ s jej pozorovateľom alebo interpretátorom ako so súčasťou jej prostredia. Historik podľa Huizingu vo svojej reflexii odhaľuje súvislosti, ktoré ostávajú vždy otvorené – inak by nemal čo skúmať, pretože keby bola historická príčinnosť raz a navždy uzavretá, neposkytovala by nijaký ďalší priestor na výklad. Je to práve pochopenie súvislostí, čo do

historickej udalosti vkladá nový podnet, čím udalosť nemení nič na tom, ako sa odohrala, no získava nové aspekty, ktoré ju ukazujú v novom svetle. Huizinga to opisuje metaforickým, možno až poetickým spôsobom: „Každá nová predstava, ktorá pribudla ku koncepcii historickej súvislosti, pôsobí svojou nerovnorodosťou a odlišnou hodnotou ako novonájdenný kvet do kytice: každá z nich mení hľadisko celku“ (Huizinga 2016, 153). Inými slovami, ani jeden kvet z tej kytice neubudol, a predsa je to zakaždým iná kytica.

Dobрым príkladom tohto vzkriesenia zabudnutej súvislosti by mohli byť slová Jacqua Le Goffa o Georgeovi Dubym, keď vyzdvihol jeho knihu o vtedy málo známej bitke pri Bouvines. Le Goff v rozhovore s Marcom Heurgonom povedal, že ide o „exemplárny príklad znovuoživenia udalosti v dejinách, ktorá bola spolu s celými tradičnými dejinami udalostí v Annales celkom potlačená. Trochu banálne sa hovorí, že ‚udalosť je špičkou ľadovca‘, no Georges Duby tento výrok priam zázračne doložil a presne ukázal, aká bola v perspektíve totálnej a štruktúrovanej histórie, z hľadiska fenoménu vojny, z hľadiska symboliky, z politického a sociálneho hľadiska celá historická hĺbka ústiaca do udalosti v Bouvines“ (Le Goff 2003, 196 – 197). Práca historika, ktorý si je schopný vybrať zabudnutú dejinnú udalosť a so všetkou vášňou ju oživiť, nie je len vecou jeho spisovateľskej geniality či vybrúseného štýlu, ale je novou *súvislosťou*, ktorá prispieva k veľkým dejinám vojen a bitiek.

Lenže nestačí povedať že historikovo objavenie nových súvislostí prispieva iba k zmenenej podobe historickej udalosti, no nijako sa nedotýka aj samotného historika. Interakcia medzi nimi je kľúčová, lebo nová súvislosť mení aj rozsah historikovo poznania (a tým aj poznanie všeobecných dejín poznávania). Historikovo Ja v tomto zmysle nie je nikdy nezasiadnuté; práve naopak, tak jeho poznanie, ako aj jeho subjektivita získavajú akoby nový kvet do vlastnej kytice. To síce naznačuje, že Huizinga mal blízko k chápaniu dejín ako číreho kumulativizmu, no zároveň to objasňuje jeho hermeneutické postoje.

Sociológ Pierre Bourdieu nazýval tento jav *iniciáciou*, pod čím mal na mysli takú konverziu vedca, pri ktorej sa jeho osobné skúsenosti podpisovali pod výsledky jeho práce pri skúmaní

rôznych fenoménov sociálneho sveta, boli od neho neoddeliteľné a navyše ho priviedli k tomu, že si všímal svoje vlastné premeny, čo nazýval „vedeckou objektivizáciou subjektu objektivizácie“ alebo „výskumom o výskume a výskumníkovi“ a že je to len za cenu epistemologickej konverzie, „keď prežitá skúsenosť, sama osebe úplne nedôležitá, môže vstúpiť do vedeckej analýzy ako dôležitý prvok“ (Bourdieu 2012, 60 – 65).

Ak sa od sociológie presunieme späť k histórii, uvidíme, že podobné ovplyvňovanie sa nachádza aj v historickej práci. Jean Leduc cituje Paula Ricœura a jeho uvažovanie o objekte (minulosti) a subjekte (historikovi), ktorí sa spoločne začleňujú do toho istého časového poľa a tej istej praktickej oblasti, pričom podobné vyjadrenie nachádza aj u Wilhelma von Humboldta, ktorý ide ešte ďalej a hovorí až o materiálnej príslušnosti, „ktorá sa prejavuje dokonca závislosťou ‚konania‘ historika od ‚činov‘ historických aktérov... Bytosť ovplyvnená minulosťou predchádza prezentácii minulosti“ (Leduc 2005, 69 – 70).

3. Starosť o objektivitu

Georges Canguilhem v eseji *Úloha epistemológie v súčasnej vedeckej historiografii* píše: „Napriek požiadavke Leopolda Rankeho by si historik nemal namýšľať, že predstavuje veci tak, ako sa aj reálne udiali (*wie es eigentlich gewesen*)“ (Canguilhem 2015, 11). Francúzsky epistemológ mal pod týmito slovami na mysli pojem rekonštrukcie historickej udalosti, o ktorej sa na objektivitu zameraný historik domnieva, že ju dokonale pozná. Rankeho „eunušská objektivita“, aby sme pripomenuli už citované slová Johanna Gustava Droysena, sa u Canguilhema dostáva do sporu s prácou historického epistemológa, ktorého prístup je z princípu normatívny.

Canguilhem tematizuje tri postavy, ktoré vstupujú do hry, keď je reč o dejinách vedy: na prvom mieste je to samotný vedec, potom historik a nakoniec epistemológ. Každý z nich je vo vzťahu k dejinám vedy v odlišnom postoji. Vedec je tým, kto sa zamestnáva výskumom v prítomnom čase, a preto nemá príležitosť a ani čas skúmať pozornejšie dejiny svojej vednej oblasti. Občas sa však stane, píše Canguilhem, že si od praktizovania svojej vedy doslova

„oddýchne“, a v tejto prestávke sa venuje histórii svojho vedného odboru. Tento výkon je však skôr vedľajšou činnosťou popri jeho základnej profesii.

Druhou postavou v tejto triáde je historik. Ten sa pri plnom profesijnom nasadení zaujíma najmä o rekonštrukciu historickej udalosti, ktorú chce ukázať tak, ako sa naozaj stala (na spôsob Rankeho objektívneho prístupu k dejinám). Tým sa jeho opis historických udalostí stáva explicitne deskriptívny a hodnotovo neutrálny, ak nie priam vyprázdnený. Rankeovský typ historika nevnaša do dejín vedy nič z jej súčasnosti, ale usiluje sa o to, aby minulosť prehovorila svojím vlastným jazykom, pričom jeho úlohou je tento jazyk nanajvýš tak pretlmočiť. V určitom zmysle možno povedať, že je to práve ten prístup, ktorý si zvolil Alexandre Koyré pri svojej štúdii o Paracelsovi, hoci – aby sme boli ku Koyrému spravodliví – jeho písanie o dejinách vedy nie je nikdy iba čisto historickou rekonštrukciou udalostí v dejinách vedy, ale aj filozofickou reflexiou toho, ako sa naše vedecké myslenie premieňalo. Aj preto píše, že nie je možné „oddeľovať filozofické aspekty od čisto vedeckých aspektov tohto procesu: sú vzájomne závislé a úzko previazané“ (Koyré 2004, 13).

Tretia postava Canguilhema – prirodzene – zaujíma najviac: je ňou epistemológ, presnejšie historický epistemológ. Na rozdiel od vedca sa súčasnej vede venuje viac-menej teoreticky, nepraktizuje ju tým, že by ju vykonával v laboratóriu alebo na výskumnom ústave, iba sleduje jej výkony a pokroky, rozumie jej terminológii, orientuje sa v jej problematike. Okrem záujmu o to, čo daná veda dosiahla a dosahuje v aktuálnom čase, ho však zaujíma aj jej minulosť, a to nielen minulosť jej právd, ale ešte väčšmi minulosť jej omylov. Epistemológ – práve preto, že rozumie zvolenej súčasnej vede (Canguilhem patrí do projektu skúmania dejín vedeckých disciplín, v ktorom sa každý z filozofov vedy zaoberal zvolenými vedeckými oblasťami, nie dejinami vedy vo všeobecnosti) – vstupuje do dejín normatívne, a preto má možnosť vynášať hodnotové sudy prijatia a odmietnutia, označenia nejakej vedeckej minulosti za pravdivú alebo za omylnú. „Veda je diskurz normovaný svojou kritickou rektifikáciou. Ak má tento diskurz dejiny, o ktorých si historik myslí,

že ich dokáže rekonštruovať, je to tak preto, lebo sú dejinami, ktorých zmysel musí reaktivovať epistemológ“ (Canguilhem 2015, 21 – 22).

Tieto slová znamenajú toľko, že historik, ktorý sa pokúša rekonštruovať dejiny nejakej vedy, tak robí až po zhodnotení týchto dejín epistemológom, ktorý v nich určuje pravdivé a mylné cesty, čo na objektivitu zameraný historik urobiť nedokáže, lebo mu v tom bráni práve jeho „starosť o objektivitu“, čo sú slová Gastona Bachelarda, ako ukážeme neskôr. Historik by bez práce epistemológa nevedel posúdiť dejiny pojmov, lebo to, že sa v dejinách opakujú nejaké identické termíny, ešte neznamená, že ide o rovnaké pojmy.³ Bachelardova koncepcia potvrdenej a odmietnutej vedy vystihuje túto normativitu na strane historickej práce epistemológa úplne presne. Čo sa potom deje s dejinami po takomto vstupe epistemológa do hry? Jednoducho dochádza tu k reorganizácii dejín vedy, keďže v okamihu, keď je nejaká súčasť tohto historického kompozita odsúdená ako omyl, presúva sa zákonite na os dejín omylov, pričom mení vďaka svojej absencii kontinuitu dejín pravdy.

Podvojnosť práce historika a epistemológa si ešte pred Canguilhemom uvedomoval najmä Gaston Bachelard, keď vo *Formovaní vedeckého ducha* napísal: „Historik vedy musí pracovať s ideami ako faktmi. Epistemológ musí pracovať s faktmi ako ideami a vkladať ich do systému myslenia. Aj zle interpretovaný fakt ostáva pre historika naďalej *faktom*. Pre epistemológa je to však *prekážka*, protimyslenie“ (Bachelard 1977, 17). Bachelard je tu v úplnej súhre s Canguilhemovým rozlišovaním medzi výkonmi historika a epistemológa. To, čo musí historik pokladať za objektívny fakt, totiž že to a to sa v nejakom období niekým povedalo alebo napísalo, je v rozpore s epistemologickým prístupom, ktorý síce tento fakt rešpektuje, no zároveň ho „znehodnocuje“ ako nesprávnu alebo mylnú ideu, ktorá má byť presunutá na os diskurzu dejín omylov. Jednoducho „epistemológ musí triediť dokumenty, ktoré zozbieral historik“ (Bachelard 1977, 17).

³ Všimnime si, ako túto tému opisuje Gaston Bachelard: „V tom istom období existujú za tým istým slovom také odlišné pojmy! To, čo nás tu klame, je skutočnosť, že jedno a to isté slovo súčasne označuje aj vysvetľuje (*désigne et explique*). Označovanie je rovnaké, vysvetlenie sa líši“ (Bachelard 1977, 17).

Bachelard rozvíja tieto úvahy ako súčasť väčšej témy, ktorou sú jeho slávne epistemologické prekážky, ktoré bránia mysleniu a vedeckému pokroku v ich rozvoji. Jednou z týchto Bachelardom opísaných epistemologických prekážok je práve historikova starosť o objektivitu, čiže o to, aby náhodou nebol obvinený z toho, že sa vo svojom výklade dejín a pri ich rekonštrukcii nepridržiaval faktov. Historik však v takom prípade nerozlišuje medzi pravdou a omylom, čím sa jeho výklad stáva iba súborom výpovedí, resp. dokumentov bez exaktnejšieho usporiadania či rozčlenenia. Epistemologická interpretácia dejín musí byť podľa Bachelarda vždy racionálna.

Mohlo by sa zdať, že Canguilhem a Bachelard týmito reflexiami historickej praxe doslova znevažujú prácu historikov ako bezhlavé množenie a kumulovanie poznatkov, zbieranie, no nie triedenie dokumentov a záznamov minulosti. Nie je to celkom tak, ich úmyslom je skôr vystríhať historikov pred tým, aby neprepadli takémuto zjednodušenému prístupu k dejinám, a zároveň je ich motiváciou úsilie obhájiť užitočnosť epistemologickej práce pri skúmaní dejín. Sám Bachelard je napokon dobrým príkladom tohto prepájania historickej a epistemologickej práce: nielen pri zbieraní ukážok vedeckých omylov a právd (v tom ho verne nasledoval Canguilhem), ale aj pri zbieraní ohromného množstva poetických obrazov počas jeho lektúr krásnej literatúry, ktoré sa snažil vždy roztriediť podľa toho, či sledovali niť starých alebo nových foriem imaginácie. Toto neustále triedenie a reorganizácia poznania sa uňho odohrávalo vždy pod vplyvom nových vedeckých poznatkov. Preto nemal veľkú dôveru k „šikovným hlavičkám“, ktoré si v škole vedeli mnohé zapamätať, no bez schopnosti otriast' tým, čo sa naučili, a nanovo usporiadať svoje doterajšie poznanie, keď sa práve vedecká situácia zásadne zmení v dôsledku toho, čo nazýval „udalosťou rozumu“, čiže takej revolučnej zmeny, ktorá významným spôsobom mení obraz vedy alebo konkrétnej vedeckej oblasti.

4. Záver

Objektívny prístup k skúmaniu dejín nadobúdala v modernom veku čoraz pejoratívnejší akcent. Dôsledkom tejto degradácie

objektivity boli aj početné reflexie týkajúce sa kritiky objektívnej reality (mimochodom aj u Bachelarda). Iným príkladom je neprestajné zdôrazňovanie objektívnej žurnalistiky, ktorá má iba neutrálne opisovať fakty a vyhnúť sa názorovým (rozumej ideologickým) interpretáciám. Neutrálny opis faktov nám však okamžite pripomenie Bachelardovo uvažovanie o práci historika a epistemológa a takisto o ich prístupe k ideám a faktom.

Arendtová pri opise dejín úpadku objektivity píše, že sa stala už len „neživou“ akademickou záležitosťou, no zároveň pripomína, že tento úpadok viedol k prehlbujúcemu odcudzeniu moderného človeka: „Zrodenie modernej idey dejín sa navyše s modernou pochybnosťou o skutočnosti vonkajšieho sveta ‚objektívne‘ daného ľudskému vnímaniu ako nemenného a nezameniteľného predmetu nielen časovo zhodovalo, ale bolo touto pochybnosťou významne podnietené. V našom kontexte je jeho najdôležitejším dôsledkom dôraz na vnímanie *qua* vnímanie ako na čosi ‚skutočnejšie‘, než je vnímaný predmet, a v každom prípade ako na jediný bezpečný základ skúsenosti“ (Arendtová 2019, 61). Nebezpečenstvo tohto subjektivismu vidí Arendtová v redukcii každého súdu na osobný vkus, čoho výsledkom je „narušenie svedomia historika“. Ak je všetko vecou vkusu, môžu byť také aj historické javy, takže záleží iba na historikovom svedomí, ktoré z interpretácií si vyberie a uzná za fakty.

Bachelard ani Canguilhem napriek svojej kritike objektivistického prístupu k dejinám neprepadli podobnému subjektivismu, ale vďaka zdôrazňovaniu hodnoty racionalistického prístupu k vede a dejinám trvali na tom, aby sa za fakty pokladalo len to, čo za nich označuje súčasná veda, a nie ľubovôľa historika.

A preto nás tak Arendtová, ako aj Bachelard a Canguilhem stavajú pred neľahkú úlohu opísať historikovo zapletenie sa do dejín. Jeho práca nemá byť objektivistická, deskriptívna, neživá, neutrálna a eunušská na jednej strane. Na druhej strane sa nesmie nechať zlákať k čistému subjektivismu, v ktorom nezáleží ani tak na tom, čo sa v minulosti odohrávalo, ale ako historickú udalosť prežíva jej interpretátor (to by mohlo byť nanajvýš doménou literárneho prístupu k dejinám).

Odpoveďou na tento rozpor by mohla byť intersubjektívita ako tretí model, pri ktorom sú druhí vždy určitým korektívom našich výkladov dejinných udalostí. Bachelard v tejto súvislosti vždy zdôrazňoval diskurzívny charakter práce na dejinách vedy. Epistemológ nikdy nie je solitér, ale pracuje vždy vnútri vedeckej obce a koriguje svoje výklady dejín na základe tejto diskurzivity s ostatnými členmi vedeckej obce. V takom prípade ho nemôže zastaviť domnelá objektivita dejín, no ani izolovaný subjektivismus, ktorý by slovami Hannah Arendtovej degradoval celé naše poznanie len na otázku osobného vkusu. Výsledkom čistého subjektivismu by bola podľa nej masová spoločnosť, ktorá je takým „druhom organizovaného života, ktorý sa automaticky ustanovuje medzi ľudskými bytosťami, ktoré sú svojimi vzťahmi ešte stále navzájom spojené, no stratili už svet, ktorý bol pre nich kedysi spoločný“ (Arendtová 2019, 101). Cestou, ako sa vyhnúť takejto slepej uličke, je demokracia založená na intersubjektívnych vzťahoch, ktorých základnými charakteristikami je polemika a diskurzivita, ktoré predpokladajú počúvanie a rešpektovanie názoru a argumentácie toho druhého. Objektivita kedysi držala náš spoločný svet pokope. Po jej spochybnení sme sa ocitli v nebezpečenstve nespútaného a anarchického subjektivismu. Ak teda niečo dokáže zachrániť náš spoločný svet, tak je to tá tretia cesta: nech už ju nazveme intersubjektívita na úrovni medziľudských vzťahov, diskurzivita na úrovni vedeckej komunikácie alebo demokracia na úrovni politického života spoločnosti.

Tento príspevok vznikol na Katedre filozofie FF TU v Trnave ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/0871/18.

Literatúra

ARENDTOVÁ, H. (2019): *Mezi minulostí a budoucností*. Praha: OIKOYMENH.

BACHELARD, G. (1977): *La formation de l'esprit scientifique*. Paris: J. Vrin.

BOURDIEU, P. (2012): *Sociologické hledání sebe sama*. Brno: Doplněk.

CANGUILHEM, G. (2015): Úloha epistemológie v súčasnej vedeckej historiografii. In: *Ideológia a racionalita v dejinách vied o živote*. Trnava: Filozofická fakulta TU.

HUIZINGA, J. (2016): *Kultúrnohistorické eseje*. Bratislava: Európa.

CHIMISSO, C. (2008): *Writing the History of the Mind. Philosophy and Science in France, 1900 to 1960s*. Aldershot/Burlington: Ashgate.

JORDAN, S. (1998): *Geschichtstheorie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Schwellenzeit zwischen Pragmatismus und Klassischem Historismus*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.

KOYRÉ, A. (2004): *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*. Praha: Vyšehrad.

KOYRÉ, A. (2006): *Mystikové, spiritualisté, alchymisté 16. století v Německu*. Praha: Malvern.

KOYRÉ, A. (2010): *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: Gallimard.

LEDUC, J. (2005): *Historici a čas. Koncepcie, otázky, diela*. Bratislava: Kalligram.

LE GOFF, J. (2003): *Život v znamení historie. Rozhovory s Marcom Heurgonom*. Bratislava: Kalligram.

STEINBOCK, A. J. (2013): *Domáce a cudzie. Generatívna fenomenológia a Husserl*. Pusté Úľany: Schola Philosophica.

Filozofia zmyslu a logoterapia V. E. Frankla

Milan Petkanič

1. Na úvod

Viktor E. Frankl (1905 – 1997) bol rakúskym psychiatrom a neurológom. Spočiatku nadväzoval na Freudovu psychoanalýzu a Adlerovu individuálnu psychológiu, neskôr sa od nich dištancuje a koncom 30. rokov dvadsiateho storočia kladie základy svojej vlastnej originálnej psychologickej a psychoterapeutickej koncepcie, ktorú nazýva existenciálnou analýzou, respektíve logoterapiou, a vytvára tak tzv. tretiu viedenskú školu psychoterapie (po Freudovej a Adlerovej). Napriek jej originalite môžeme vidieť v tejto psychoterapeutickej koncepcii pokus o aplikovanie existencializmu a existenciálnej filozofie do psychológie. Franklova psychoterapeutická metóda je založená na jeho vlastnej verzii existenciálnej filozofie ako filozofie zmyslu. Franklova existenciálna analýza a logoterapia tak tvoria určité spojiť medzi filozofiou a psychoterapiou, a súčasne tým demonštrujú, že filozofia nemusí byť nutne vzdialená od praktických problémov, s ktorými jedinec pod ťarchou každodennosti zápolí.

Hoci Frankl často používa termíny existenciálna analýza a logoterapia ako synonymá, v prísnejšom zmysle ich odlišuje: Zatiaľ čo existenciálna analýza tvorí jeho filozoficko-antropologický základ logoterapie, logoterapia je jeho originálnou psychoterapeutickou metódou. Grécky termín „logos“ v názve tejto terapie je tu použitý vo význame „zmyslu“, preto je logoterapia vskutku terapia zmyslom, inak povedané, psychoterapia založená na odhaľovaní a naplňaní zmyslu života. Logoterapia je „psychoterapiou zameranou na zmysel“ (Frankl 2011, 84).

Franklova logoterapia (a existenciálna analýza) s jej ústredným učením o zmysle života, smrti a utrpenia má o to väčšiu hĺbku, že nebola vytvorená len na akademickej pôde, ale v mnohom odráža aj jeho trpkú a tragickú osobnú skúsenosť. V roku 1942 bol Frankl pre svoj židovský pôvod spolu s manželkou zatknutý a deportovaný do koncentračného tábora v Terezíne. Tri roky strávil v rôznych

koncentračných táboroch (v Terezíne, Osvienčime, Kauferingu a Türkheime) na hranici života a smrti. Všetci jeho najbližší príbuzní, okrem sestry, ktorá sa zachránila včasnou emigráciou, pobyt za múrmi koncentračných táborov neprežili (otec, matka, brat i jeho manželka). Napriek týmto tragickým udalostiam, vysilený a s podlomeným zdravím sa po návrate púšťa do práce neurológa a nanovo zrekonštruuje knihu, ktorej prvotnú verziu napísal krátko pred odchodom do koncentračného tábora, no tento pôvodný rukopis mu napokon v Osvienčime zhabali, pod titulom: *Lekárska starostlivosť o dušu* (Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse, 1946). V tejto knihe explicitne kladie základy svojej existenciálnej analýzy a logoterapie. Krátko nato publikuje knihu, kde zachytáva zážitky z koncentračného tábora a podáva svoje psychologické a filozofické postrehy k otázke zmyslu života a utrpenia v tých najkrutejších životných podmienkach. Kniha nesie príznačný názov *Napriek všetkému povedať životu áno*, podtitul *Psychológ prežíva koncentračný tábor (...trotzdem Ja zum Leben sagen: Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, 1946) a stala sa vo svete okamžite bestsellerom: doposiaľ sa predalo viac ako 12 miliónov výtlačkov a bola preložená do viac ako 30 jazykov. Celkovo Frankl počas svojho života napísal 32 kníh a vyše 400 štúdií a článkov.

2. Vôľa k zmyslu a existenciálna frustrácia

Základný filozofický princíp, o ktorý sa Frankl vo svojej logoterapii/existenciálnej analýze opiera, je originálna koncepcia „vôle k zmyslu“ [Wille zum Sinn]. Vôľa k zmyslu je podľa jeho východiskového názoru fundamentálnou motivačnou silou v človeku. Frankl ju charakterizuje aj ako túžbu človeka po čo možno najzmysluplnejšom naplnení svojej existencie či ako zápas o nájdenie a naplnenie životného obsahu (pozri Frankl 1998, 77). Z pohľadu Frankla je človek v podstate bytosťou hľadáajúcou zmysel. Frankl je presvedčený, že vôľa k zmyslu je primárnym a pôvodnejším hybným princípom v ľudskej existencii než Freudova „vôľa k slasti“ [Wille zur Lust/Lustprinzip] či Adlerova, resp. Nietzscheho „vôľa k moci“ [Wille zur Macht]. Frankl v tomto

kontexte uvádza príklad z listu jedného pacienta: „Mám 22 rokov, mám akademický titul, luxusné auto, som finančne zabezpečený a mám k dispozícii viac sexu a moci, než môžem sám zvládnuť. Ibaže sa musím pýtať, aký to všetko má zmysel“ (Frankl 1997, 7).¹ Tento príklad ilustruje, že tak Freudov, ako aj Adlerov princíp sú nedostatočnými motívmi ľudského konania. Frankl argumentuje, že „vôľa k slasti“ a „vôľa k moci“ vystupujú do popredia, teda stávajú sa určujúcimi hybnými momentmi nášho správania, až keď je v nás vôľa k zmyslu frustrovaná, t. j. nenaplnená, to znamená ako jej kompenzácia.

Slasť či v širšom zmysle šťastie nemá podľa Frankla priamy vzťah k zmyslu života. Proti eudaimonistickým etikám i proti psychologickým koncepciám založeným na predpoklade, že človek sa v zásade usiluje o to, aby bol šťastný, Frankl namieta, že človek v skutočnosti vlastne chce to, aby mal na to dôvod (*ibid.*, 13). A ak má na to dôvod, šťastie sa dostaví aj samo. „Radosť (však) môže dať životu zmysel iba vtedy, ak má sama zmysel“ (Frankl 1996, 55). Navyše, ako ďalej Frankl argumentuje, čím viac sa v živote človek ženie za šťastím, tým viac bude šťastie pred ním unikáť. Frankl preto zastáva názor, že „o šťastie sa nemáme snažiť, musí vyplynúť“; takže síce „šťastie môže byť *do-cielené*, ale nemôže naň byť *za-cielené*“ (Frankl 1997, 13).²

Vôľa k zmyslu sa podľa Franklovej teórie ukazuje ako rozhodujúca sila na nájdenie a naplnenie životného obsahu, a teda aj na realizáciu existencie, a preto človek, u ktorého sa vôľa k zmyslu plne nerozvinula, v pravom slova zmysle neexistuje, len prežíva. Človeku v jeho bytí teda nejde primárne o príjemnosť či moc, a dokonca ani o sebarealizáciu, ale o naplnenie zmyslu.

Keď je vôľa k zmyslu u jedinca frustrovaná, nenaplnená, pociťuje tento jedinec nezmyselnosť, bezobsažnosť, prázdnotu svojho života, teda to, čo Frankl nazýva výrazmi „existenciálne vákuum“, respektíve „existenciálna frustrácia“; túto prázdnotu človek nedokáže prekryť ani množstvom moci či slasti. Hlavným

symptómom existenciálneho vákua je nuda (Frankl 2011, 91). Existenciálna frustrácia môže napokon viesť až k neurotickým stavom. Neurózu, ktorá je podmienená existenciálnym vákuom, nazýva Frankl „noogénna neuróza“. Ide o špecifický, novodobý typ neuroticizmu, ktorý je v posledných desaťročiach (začínajúc druhou polovicou 20. storočia) podľa viacerých výskumov, na ktoré sa Frankl odvoláva, na vzostupe. Podľa viacerých štatistických prieskumov tvorí noogénna neuróza približne 20 % všetkých neuróz (pozri Frankl 1997, 8). Existenciálna frustrácia je podľa empirických výskumov Franklovej žiačky E. S. Lukasovej spojená taktiež s agresiou, regresiou, tendenciou k úchylkám či s únikovou reakciou vrátane alkoholizmu, narkománie a pod. Napríklad podľa výskumu Annemarie von Fortsmazerovej až 90 % alkoholikov trpí pocitom hlbokkej nezmyselnosti (pozri *ibid.*, 12).

Otázka o zmysle existencie je podľa Frankla špecificky ľudskou otázkou (Frankl 1996, 43). Na rozdiel od zvieratá človeku žiaden inštinkt nenapovedá, čo musí robiť. A modernému človeku už ani žiadna tradícia nepredpisuje, čo je jeho povinnosťou. Práve stratu zakotvenia v tradícii považuje Frankl za všeobecne rozšírený novodobý jav, ktorý má zásadný podiel na vynorení sa noogénnej neurózy. Z dôvodu straty tradície dnes ľudia už často ani nevedia, čo vlastne chcú. Preto sú takí náchylní chcieť len to, čo robia druhí (to znamená, že sa im stáva vlastným postoj konformizmu), alebo robiť len to, čo chcú druhí (to znamená, že otvárajú dvere totalitarizmu). Práve konformizmus a totalitarizmus sú podľa Franklových postrehov okrem samotnej noogénnej neurózy najčastejšími dôsledkami existenciálneho vákua (pozri Frankl 1997, 7 – 8).

3. Sloboda a zodpovednosť. Svedomie ako orgán zmyslu

Zmysel života podľa Frankla nie je niečo čisto subjektívne, a teda relatívne, závislé len od individuálnej voľby, ako je to napríklad v existencializme J. P. Sartra,³ ale je to niečo objektívne: zmysel je „danosťou“. Zároveň je však subjektívny v tom smere, že

¹ Všetky citáty z českých prekladov pôvodných diel, ktoré som v tejto práci použil, som previedol v záujme plynulosti textu do slovenčiny.

² Kurzíva: M. Petkanič.

³ J. P. Sartre vo svojej slávnej publikovanej prednáške *Existencializmus je humanizmus* tvrdí: „... život nemá a priori zmysel. Dokiaľ nežijete, život nie je nič, ale to vy sami mu musíte dať zmysel a hodnota nie je nič iné ako onen zmysel, ktorý si zvolíte“ (Sartre 1997, 61).

„neexistuje jeden zmysel pre všetkých, ale pre každého iný zmysel“ (Frankl 1996, 57). To súčasne znamená, že cesta k nemu je výhradne subjektívna, každý sám za seba ho musí odhaliť. „[V] živote nejde o udeľovanie zmyslu, ale o hľadanie zmyslu..., pretože *zmysel života nemôže byť vynájdenný, musí byť odhalený*“ (Frankl 1996, 58). Z čisto subjektivistického pohľadu by vlastne stačilo nadobudnúť pocit zmyslu. K nahradeniu skutočného zmyslu iba jeho pocitom dochádza napríklad u ľudí, ktorí pociťujú nezmyselnosť svojho života a zároveň inklinujú k tomu, aby si tento nedostatok pocitu zmysluplnosti nahradili akousi skratkou: použitím drog, napríklad LSD. Ide o podobný prípad kompenzácie vzťahu k reálnemu svetu čisto subjektívnym pocitom ako v istom kalifornskom teste na potkanoch, ktorým sa aplikovali elektródy do mozgu a samy sa naučili stláčať tlačidlo, ktoré im vyvolalo orgazmus; tieto potkany napokon stláčali to tlačidlo až päťdesiatkrát denne až postupne prestali mať záujem o skutočnú potravu a sexuálneho partnera, samičku (pozri Frankl 1997, 17). I na tomto príklade Frankl presvedčivo poukazuje na fakt, že pocit zmyslu života nie je to isté, čo samotný zmysel života.

K hľadaniu zmyslu je na jednej strane podľa Frankla človek motivovaný vôľou k zmyslu, na strane druhej hlavným kognitívnym nástrojom k jeho odhaľovaniu a porozumeniu v konkrétnej situácii je jedincovo vlastné svedomie: „svedomie je *orgán* zmyslu“ (Frankl 1996, 58). Svedomie je „intuitívnou schopnosťou nájsť jednorazový a jedinečný zmysel, ktorý sa skrýva v každej situácii“ (*ibid.*). Aj svedomie nás však môže klamať, môže podľahnúť zmyslovým klamom, a navyše každý človek až do okamihu svojej smrti nevie, či naplnil zmysel svojho života, alebo sa mýlil; totiž vo veciach najvyšších vrátane otázky posledného zmyslu našej existencie sme akoby zahalení závojom nevedomosti. Preto ani logoterapeut nemôže dať pacientovi hotovú odpoveď na otázku zmyslu života (to by sa rovnalo moralizovaniu), jeho úlohou je mu v tom len napomôcť. Logoterapia je teda v istom zmysle terapeutickou obdobou Sokratovej maieutiky. Keď Sokrates využíval v diskusii s druhými metódu „maieutiky“ (čo pôvodne znamenalo umenie pôrodnej babice), nečinil tak preto, aby im dal vopred hotovú

odpoveď na otázku pravdy, pretože tú musí koniec koncov človek v sebe objaviť („porodiť“) sám, ale preto, aby napomohol druhému (prostredníctvom vhodného kladenia otázok) k objaveniu pravdy: maieutika je tak akoby asistenciou pri pôrode myšlienok. A podobne je to aj s otázkou zmyslu života, v odpovedi na ňu je konkrétny človek nezastupiteľný, musí si ju zodpovedať sám, a to nie slovom, ale činom, za ktorý vedome preberie zodpovednosť. Tu sa ukazuje, že tu vlastne nie človek kladie otázku zmyslu, ale život sám, pričom odpoveď na ňu musí dať každý človek osve (Frankl 2011, 93).

Spoločný moment všetkých existencionalistov vrátane Franklovej existenciálnej analýzy je ich východiskový názor na ľudské bytie, že byť človekom znamená byť slobodným a byť slobodným znamená byť zodpovedným. Sloboda, ktorá stojí v základe ľudského bytia, má totiž, ako podotýka Frankl, dva aspekty – negatívny: „slobodný od“ osudového „byť takým“ (Sosein) a pozitívny „slobodný k“ existovaniu; negatívny vlastne značí „mať k dispozícii“ svoje psychologické a biologické vlohy, a teda môcť ich voľne používať, pozitívny značí „mať zodpovednosť“ (pozri Frankl 1997, 34). To, aký človek je, tak podľa Frankla nezávisí v prvom rade od jeho biologických, psychických či sociálnych dispozícií, ale od neho samého, od jeho slobody, a preto nesie za spôsob svojej existencie plnú zodpovednosť. Frankl túto slobodu, ktorá podľa neho tkvie v základoch ľudskej existencie, ilustruje na príklade jednovaječných dvojčiat, kde jeden z bratov sa stal šikovným a talentovaným kriminálnikom, kým druhý sa stal, naopak, kriminalistom, hoci rovnako šikovným a talentovaným. Teda to, či sa niekto stane zločincem, alebo nie, nezávisí od dedičnosti, ale je „v poslednej inštancii otázkou postoja“ (*ibid.*, 111).

Franklova existenciálna analýza je psychologickou analýzou ľudskej existencie práve vzhľadom na jej centrálnu „byť zodpovedným“; z toho dôvodu logoterapia, ktorá z tejto existenciálnej analýzy ako svojho teoretického základu vychádza, smeruje primárne k tomu, aby priviedla človeka k uvedomeniu si vlastnej zodpovednosti: „Zodpovednosť vždy znamená: zodpovednosť voči zmyslu“ (Frankl, 1996, 43). Zodpovednosť za

existenciu tvorí z tejto logoterapeutickej perspektívy vlastne zmysel ľudského bytia. Frankl v tomto kontexte formuluje aj kategorický imperatív, ktorý má človeka priviesť k prevzatíu zodpovednosti za svoj život: „Ži tak, akoby si žil po druhýkrát a ako by si urobil po prvýkrát všetko tak zle, ako si len dokážeš predstaviť!“ (*ibid.*, 81).

4. Život ako úloha. Jedinečnosť a jednorazovosť existencie

Frankl postihuje charakter zmysluplného, autentického života ako úlohu: „život, za ktorý sme prevzali zodpovednosť, znamená vždy a za všetkých okolností, v každej situácii pre nás úlohu“ (Frankl 1997, 45). Frankl je presvedčený, že život v každom okamihu, v každej, i tej najťažšej situácii, má nejaký zmysel, preto neexistuje niečo ako bezvýchodisková situácia. Podľa tohto optimistického názoru je teda v každej situácii ukrytý nejaký zmysel a tento zmysel potom implikuje konkrétnu úlohu pre človeka, ktorý sa v danej situácii nachádza. Ide o to, že musíme odhaliť úlohu, požiadavku v každej životnej situácii, až tak sa nám život ukáže ako zmysluplný. „Čím viac človek chápe charakter života ako úlohu, tým zmysluplnejší sa mu bude javiť jeho život“ (Frankl 1996, 71). K tomu, aby sa nám to podarilo, musíme vychovávať naše svedomie v smere výchovy k zodpovednosti. Ide o to, aby sme v každodennej záplave informácií, rôznych podnetov a zmyslových dráždidiel vedeli rozoznať, čo je dôležité a čo nie, čo má zmysel a čo nie. V každej konkrétnej situácii nám život kladie úlohu, táto úloha vo svojej konkrétnosti vlastne predstavuje jedinečné poslanie, ktoré má človek naplniť. Poslanie: to je úloha života akoby ušitá na mieru jedincovi. V poslaní sa odhaľuje nezastupiteľnosť a nenahraditeľnosť konkrétnej ľudskej osoby, ktorá je k danej úlohe životom povolaná. Poslanie tak dáva jej životu hodnotu jedinečnosti.

Jedinečnosť a jednorazovosť ľudskej existencie sú podľa Frankla dva základné konštitutívne faktory pre zmysluplnosť života (pozri *ibid.*, 68 – 69). Jednorazovosť znamená neopakovateľnosť a ireverzibilitu každej životnej situácie. Táto jednorazovosť sa zakladá na konečnosti, t. j. na fakte smrteľnosti ľudského života. Frankl je presvedčený, že smrť neodoberá ľudskému životu zmysel, naopak, je preň dôležitá. Uvedomenie si vlastnej

pominuteľnosti nás vedie k vedomiu zodpovednosti. Keby sme totiž boli nesmrteľní, potom by sme mohli každé rozhodnutie posúvať donekonečna, nezáležalo by už viac na tom vykonať ho práve tu a teraz. Naproti tomu vedomie našej smrteľnosti nás privádza k uvedomeniu si časového charakteru našej existencie, k uvedomeniu si jedinečnosti, neopakovateľnosti každej životnej príležitosti, nezvratiteľnosti nášho individuálneho osudu, a tým napokon k zodpovednosti za každé naše životné rozhodnutie. Človek musí vo svojom živote vedome počítať s jeho koncom, o ktorom nevie, kedy nastane, a práve to vedomie ho má priviesť k zodpovedným rozhodnutiam. Frankl zásadne odmieta názor, že by sa z dĺžky života mohlo usudzovať na jeho zmysluplnosť. Veď krátky život nejakého hrdinu sa ukazuje ďaleko zmysluplnejší než dvakrát taký dlhý život nejakého zbabelca. Frankl taktiež zásadne nesúhlasí so stále populárnym názorom, že zmysel života spočíva v potomstve. Po prvé, nemožno dosiahnuť nekonečné pokračovanie ľudstva. Veď raz bude musieť vyhynúť každý rod i celé ľudstvo. Po druhé a predovšetkým: „niečo nezmyselné samo osebe nenadobudne zmysel iba tým, že bude zvečnené“ (*ibid.*, 83). Tento názor, okrem toho, že odkladá odpoveď na otázku zmyslu života na ďalšiu generáciu, a z tej znovu na ďalšiu atď., navyše upiera zmysel života žene (či mužovi), ktorá deti mať nemôže. Tu sa ukazuje, že život sám nemôže byť samoúčelom, zmysel života totiž nijako nenaplníme len tým, že budeme žiť a prípadne rozmnožovať tento život. Zmysel života nemôže spočívať len v samotnom fakte žitia, inak povedané, „samotné prežitie nemôže byť tou najvyššou hodnotou“ (Frankl, 1997, 21). Proti tomuto značne rozšírenému životnému názoru Frankl zdôrazňuje, že k bytiu človeka náleží transcendencia: byť človekom totiž znamená byť zacielený na niečo iné než na seba, na niečo, čo presahuje jeho vlastný život: „Byť človekom znamená byť zameraný a zacielený na niečo, čo nie je opäť on sám“ (*ibid.*). Táto sebatranscendencia človeka je vskutku základnou podmienkou zmysluplnosti jeho života a dokonca, ako to naznačuje Frankl, i podmienkou jeho prežitia: „V skutočnosti môže človek prežiť iba vtedy, keď žije pre niečo“ (*ibid.*).⁴

⁴ Franklovo zdôrazňovanie významu transcencie pre zmysluplnosť života je

5. Tri kategórie hodnôt

Zmysel života sa podľa Frankla naplňuje prostredníctvom realizácie troch kategórií hodnôt (Frankl 1996, 61 – 63):

1. Tvorivé hodnoty
2. Zážitkové hodnoty
3. Postojové hodnoty

Tvorivé hodnoty: Ide o hodnoty, ktoré sa realizujú v tvorivej činnosti, teda predovšetkým v práci, pracovnej činnosti. Pritom vzhľadom na otázku zmyslu a zmyslupnosti života nejde v prvom rade o to, aké človek vykonáva povolanie, „čo“ robí, ale „ako“ pracuje, ako k práci sám pristupuje, či to pracovné miesto, na ktorom sa nachádza, aj skutočne svedomito zastáva. Dôležité je, či plní okruh svojich úloh. V tomto zmysle stojí jednoduchý človek, ktorý si poctivo plní svoje úlohy, ktoré mu ukladá jeho skromné zamestnanie a rodina, vyššie než napríklad nejaký štátnik, ktorý rozhoduje o osudoch miliónov, no svoju prácu vykonáva nesvedomito.

Zážitkové hodnoty: Tieto hodnoty sa uskutočňujú v prežívaní, t. j. v prijímaní sveta, napríklad v ponorení sa do krásy prírody či umenia. Predstavme si napríklad muzikálneho človeka, ktorý je celkom ponorený na koncerte do hlbokých tónov svojej obľúbenej symfónie, či človeka, ktorý je, stojac na vrcholku hôr, uchvátený krásou majestátnej prírody: obaja prežívajú v týchto okamihoch svoj život ako zmysluplný. Keby sme sa ich pochybovačne opýtali na to, či život má zmysel, tak by odvetili, že by stálo za to žiť už len pre tento zážitok.

Postojové hodnoty: Tieto hodnoty sa uskutočňujú v situáciách, v ktorých sa človek musí vyrovnávať s istou osudovosťou, teda s istými limitmi, ktoré nám prináša život. Inak povedané, postojové hodnoty vychádzajú z toho, ako sa človek postaví k nezmeniteľnému osudu, t. j. k situácii, ktorú nemôže zmeniť. Pre človeka so silnou vôľou k zmyslu nie je žiadna životná situácia nezmyselná, bezvýchodisková. Totiž tak ako zmysel života

nespočíva v úspešnosti ani v množstve slasti, tak ani neúspešnosť a nedostatok slasti nemôžu vziať životu zmysel. Život je podľa Frankla zásadne zmysluplný, dokonca aj keď nie je tvorivo plodný či bohatý na zážitky. Práve v životných situáciách ochudobnených o dve predošlé kategórie hodnôt má človek možnosť realizovať tie najvyššie hodnoty v očiach Frankla: postojové hodnoty. Ide o to, ako človek nesie osud, ktorý ho postihol, ako nesie svoj kríž. Takými postojovými hodnotami sú napríklad statočnosť v utrpení, zachovanie si dôstojnosti v životnom stroskotaní alebo pri umieraní. Život človeka má svoj zmysel až do konca, „dokiaľ je pri vedomí, nesie zodpovednosť voči hodnotám“ (*ibid.*, 62).

Výraz „byť zodpovedným“ sa tak ukazuje v novom svetle, podľa Franklovho výkladu to znamená „byť zodpovedným za realizáciu hodnôt“ (*ibid.*, 71). A meniace sa životné situácie samy nám dávajú príležitosť, aby sme realizovali raz jednu, inokedy druhú či tretiu skupinu hodnôt. Frankl to demonštruje na príklade pacienta, ktorý bol pre tumor miechy pripútaný na nemocničné lôžko. Jeho zdravotná situácia mu teda už neumožňovala realizovať tvorivé hodnoty v jeho povolaní, no predsa ešte zakúšal zážitkové hodnoty čítaním kníh, počúvaním hudby či duchovne podnetnými rozhovormi s ostatnými pacientmi. Keď sa však jeho stav natoľko zhoršil, že už nebol schopný prežívať ani zážitkové hodnoty, obrátil sa na postojové hodnoty a niesol svoj údel a utrpenie statočne. Deň pred svojou smrťou sa snažil aspoň uľahčiť prácu ošetrovateľu lekárovi a miesto toho, aby ho musel uprostred noci budiť pre pravidelnú injekciu proti bolesti, vyžiadal si ju vopred ešte v ten večer.

6. Zmysel utrpenia a psychológia koncentračného tábora

Ako už bolo naznačené, v utrpení sa realizujú postojové hodnoty. Utrpenie má preto podľa Frankla svoj zmysel, lebo utrpenie spolu so smrťou patria zmysluplne k životu, nemožno ich od života oddeliť tak, aby sme tým súčasne nevzali i životu jeho zmysel (pozri Frankl 1996, 110). Zmysel utrpenia spočíva v tom, že utrpenie vytvára v živote jedinec plodné napätie tým, že mu dáva pocítiť to, čo nemá byť; človek je v utrpení postavený pred výzvu vyrovnáť sa s tým, čo je osudovo dané, čo nemožno zmeniť. Preto práve v utrpení človek dozrieva, rastie, stáva sa duchovne bohatším a mocnejším (pozri *ibid.*, 108 – 109).

v jeho diele také intenzívne, že pojem zmyslu sa u neho v mnohých ohľadoch kryje s významom slova transcendencia, ako na to poukazuje Peter Tavel (Tavel 2007, 235).

Na to, aby sme však vládali zniesť ťažké bremeno utrpenia, potrebujeme i v bolestných životných situáciách vidieť nejaký zmysel. Pripomeňme si Frankovu tézu: „človek môže prežiť iba vtedy, keď žije pre niečo“. Ako Frankl podotýka, platí to pre jednotlivého človeka i pre celé ľudstvo. Vôľa k zmyslu nám pomáha prežiť a vyrovnať sa i s tými najťažšími životnými situáciami v zmysle Nietzscheho myšlienky: „Ak máme svoje *prečo?* života, znesieme sa takmer s každým *ako?*“ (Nietzsche 1993, 24). Frankl z vlastnej trpkkej skúsenosti života v koncentračnom tábore podáva svedectvo o tom, ako veľmi človeku pomáha duchovný postoj, ktorý sa snaží odhaliť v každej jednotlivej životnej situácii, nech je akákoľvek, konkrétny zmysel a z toho pre seba vyplývajúca jedinečná úloha. Takýto životný postoj pomáha jedincovi prežiť i v tých najťažších životných podmienkach, aké si len vieme predstaviť. Na druhej strane Franklova skúsenosť z koncentračného tábora ukázala, že tí jedinci, ktorí nemali alebo stratili vo svojom živote nejakú duchovnú oporu, začali rýchlo podliehať vplyvu prostredia a duševne upadať, a tak v tábore prepadli zväčša totálnej duševnej apatii a otupenosti, napríklad zostali ľahostajní k prídeleniu jedla, k vlastnej hygiene, k akýmkoľvek hrozbám a trestom od dozorcov, odmietali nastúpiť na povel. Človek, ktorý má v sebe silnú vôľu k zmyslu, je vždy upriamený na nejaký bod, cieľ v budúcnosti (napriek tomu, že táto bola pre väzňov v táboroch veľmi neistá) a týmto bodom je utváraná celá jeho prítomnosť. Človek, ktorému takáto duchovná opora chýba, však ľahko podlieha tlaku prostredia, svoj život teda prenecháva provizórnemu prítomnému prežívaniu. Podľa Frankla to, či sa jedinec poddal sociálnemu prostrediu koncentračného tábora, a tým ho nechal na seba pôsobiť, čo ho viedlo k zmene jeho charakteru až k postupnému duševnému rozpadu jeho osobnosti, alebo naopak, hrdinsky dokázal vzdorovať a nájsť zmysel a svoje poslanie i v týchto krutých životných podmienkach, záviselo koniec koncov len od neho samého, od jeho slobody a zodpovednosti. „Väzeň nestratil slobodu zaujať postoj ku konkrétnej situácii, iba sa jej vzdal“ (Frankl 1996, 102). Nech už teda vážna jeho vážnitelia pripraví o čokoľvek, až do jeho posledného dychu mu jedno rozhodne vziať nemôžu: slobodu, ktorá spočíva v základoch jeho

existencie, slobodu postaviť sa k svojmu osudu. „Pretože v každom prípade zostáva človeku sloboda a možnosť rozhodnúť sa pre vplyv prostredia alebo proti nemu“ (*ibid.*, 103).

A napokon i sám Frankl so svojím životom poznačeným tragickými vojnovými udalosťami a zážitkami je skvelým príkladom toho, ako možno „napriek všetkému povedať životu áno“, keď už týždeň po svojom návrate z koncentračného tábora, po tom, ako sa dozvedá zdrvivú správu o tragickom osude svojich najbližších, s podlomeným zdravím, vychudnutý až na kosť, sa dokázal vrátiť a s odhodlaním pustiť do svojej lekárskej praxe, aby mohol svojou prácou pomáhať druhým. Frankl tento svoj životný postoj nazýva aj „tragickým optimizmom“; ten sa zakladá na postuláte, ktorý je základným postulátom aj jeho psychoterapie, že „život je potenciálne zmysluplný za každých okolností“ (Frankl 2011, 117). Tento tragický optimizmus na jednej strane berie do úvahy „tragickú triádu“, ktorá je neodmysliteľnou súčasťou života (bolesť, vina a smrť), na druhej strane však vedie človeka k tomu, aby sa usiloval z každej situácie, nech už je akokoľvek mizerná či tragická, vyťažiť to najlepšie, teda to, čo je *optimálne* (*ibid.*).⁵

Tento príspevok vznikol na Katedre filozofie FF TU v Trnave ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/0871/18.

Literatúra

FRANKL, V. E. (1996): *Lékařská péče o duši*. Brno: Cesta.

FRANKL, V. E. (1997): *Vůle ke smyslu*. Brno: Cesta.

FRANKL, V. E. (1998): *Psychoterapie pro laiky*. Brno: Cesta.

FRANKL, V. E. (2011): *Hľadanie zmyslu života. Napriek všetkému povedať životu áno*. Bratislava: Eastone Books.

NIETZSCHE, F. (1993): *Ecce Homo*. Praha: Naše vojsko.

PETKANIČ, M. (2020): Prebudiť v sebe túžbu po hľadaní zmyslu. Existenciálna analýza a logoterapia Viktora Emila Frankla. In: *Ostium*, 16 (3).

⁵ Viac k téme v mojom článku v časopise *Ostium* (Petkanič 2020).

SARTRE, J. P. (1997): *Existencializmus je humanizmus*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.

TAVEL, P. (2007): *Smysl života podle Viktora Emanuela Frankla*. Praha/Kroměříž: Triton.

Peter Šajda (ed.)

Človek a jeho Ja. Od zúfalstva k zmyslu

Vydanie prvé

Recenzenti: doc. Mgr. Jana Tomašovičová, PhD.
Mgr. Peter Fraňo, PhD.

Jazyková redakcia: Róbert Kadaši

Vydavateľ: Filozofická fakulta TU v Trnave

© Milan Petkanič, Peter Šajda, Anton Vydra, Jaroslava Vydrová,
Michal Zvarík, 2020

© Filozofická fakulta TU v Trnave, 2020

ISBN 978-80-568-0286-1

