

# VÝZNAM OTÁZKY LUDSKÉHO ŽIVOTA

MILAN KANGRGA

Keď hovoríme o zmysle života a o význame tejto otázky, treba vopred zdôrazniť niečo, čo na prvý pohľad vyzerá veľmi banálne: a to skutočnosť, že ide o človeka a jeho život. Avšak bolo by veľmi dobré, keby sme všetci mali túto banalitu ustavične pred očami a keby sme si ju tak intenzívne uvedomovali, cítili a prežívali ju, až by sa nám stala podstatným spôsobom nášho života. Lebo ak sa trochu zamyslíme, obzrieme sa okolo seba a uvedomíme si spôsob a formu nášho života, uvidíme, ako sa táto banálna životná téza obchádza na každom kroku a skoro vždy a všade. Opýtajme sa napríklad len tak znenazdajky hoci ktorého tzv. priemerného človeka, v čom vidí zmysel života! Najskôr si vás nedôverčivo premeria, či azda nežartujete, čo je samo osebe sympatické, potom vám vyráta prostriedky, predmety a veci a ich vlastnenie vyhlási za zmysel života, čo sa nakoniec redukuje na vlastníctvo dostatočného množstva peňazí. My vlastne žijeme vo svete, v ktorom sa peniaze stali jediným médiom, jediným sprostredkovateľom medzi človekom a jeho svetom, medzi človekom a spoločnosťou, medzi človekom a človekom, jediným sprostredkovateľom medzi človekom a zmyslom jeho života. Tým nedochádza k ničomu inému než k tomu, že sa prostriedok vyhlasuje za účel, cieľ, teda práve za zmysel. Zmyslom života je práve tento účel, tento cieľ, ktorý si v živote dávame a snažíme sa o jeho realizáciu. Keď sa holá vec stane cieľom alebo zmyslom života, potom, samozrejme, už nejde v prvom rade o človeka a jeho život, nejde o jeho vzťahy k svetu, nie je človek na prvom mieste, ale reč je o niečom inom, čo je v tejto prevrátenosti oddelené od človeka a má vlastný zmysel samo osebe. Zdá sa teda, že sa človek môže dostať k zmyslu života a realizovať ho tak, že vyjde z vecí, a nie zo seba. A tak sa to skutočne aj odohráva v našom každodennom živote v podmienkach a v rámci jeho odcudzenia a zvecnenia. Jednoducho povedané: len vec dáva človeku možný zmysel života, a nie on sám. Za tohto predpokladu — keďže je otázka o zmysle života najbezprostrednejšie spojená s otázkou o podstate človeka — nie sme ďaleko od predstavy, že sa podstata človeka, jeho ľudská príroda aj nachádza v podstate veci a ňou sa vyčerpáva, čo opäť značí, že sa sám človek chápe ako vec medzi vecami, pretože vec ho robí tým, čím je. A predsa vieme, že človek nie je vec a že to nie je jeho ľudská prirodzenosť. Čo potom je, v čom vlastne spočíva otázka?

Všimnime si predovšetkým, ako sme skoro nepozorovane tesne spojili tieto pojmy: človek, zmysel života, cieľ, účel, podstata človeka, ľudská prirodzenosť. To, samozrejme, nie je náhoda! Avšak táto myšlienková väzba by sa mala nejakým spôsobom aj opodstatniť. Pretože ide o zmysel života človeka a o význam tejto otázky, skúsme za účelom riešenia nášho problému použiť jeden obraz, ktorého pomocou by sme sa azda dostali aspoň k negatívnej odpovedi na našu otázku, ktorá by potom bola východiskovým bodom našej úvahy.

Určite ste pozorovali mravcov, ich pracovnú kolónu, onen kruhový a presne určený sled ich pohybu. Každý niečo nesie, ťahá, trápi sa, padá so svojim bremenom, potom ho znova uchopí, na ceste naráža na iných mravcov a navzájom sa odmeriavajú, spoznávajú, a potom kolóna ide opäť ďalej sem a tam, a tak nepretržite. To je to, čo by sme mohli nazvať pravým svetom práce, ktorý bezchybne funguje a kde sa všetko hýbe podľa zabehaného a presne stanoveného poriadku. Je to teda organizácia, ktorá by mohla slúžiť ako vzor v každej ľudskej spoločnosti a ktorá sa už oddávna stala ideálom nášho súčasného sveta, ideálom, ktorý sa stále viac a neodvratne mení na skutočnosť, čo vyplýva aj zo samej podstaty tohto súčasného sveta, ktorý práve predstavuje prácu.

Predstavme si, že by teraz jeden z týchto mravcov vyšiel z kolóny, postavil sa bokom a pozoroval, čo sa to tu deje, a zvolal: „Hej, chlapci, čo to robíme a načo vlastne, o čo tu ide a čo to všetko dohromady znamená, postojte chvíľu, nech sa o tom aspoň trochu pohovárime!“ — teda keby sa to stalo, potom by ten mravec nebol tým, čím bezpochyby je, a stal by sa, povezdme — človekom. Teraz sa nebudeme púšťať do úvah, aký osud by mohol postihnúť tohto mravca — človeka, lebo je možné, že by ho mrávce vylúčili zo svojej mravenčej pospolitosti a vyhnali, možno by ho potrestali, znemožnili, izolovali, zničili atď. Ale isté je, že tento mravec po prvý raz nastolil otázku o zmysle (samozrejme: mravčieho) života.

Vieme, že nijaký mravec to nerobí ani nikdy neurobí, lenže to robí, alebo to môže urobiť každý človek. Avšak ide o to — a to je podstatná otázka — čo je všetko zahrnuté v možnosti podobného postoja, ktorý sme obrazne znázornili vystúpením onoho mravca z kolóny? To prvé už sme povedali: mravec tak subjektívne, ako aj objektívne nie je len tým, čím už je. A síce na jednej strane prestal byť tým, čím on je, a na druhej strane aj tým, čím tento mravčí kolobeh je. Po druhé, celá táto dobre zabehaná mravčia organizácia a spôsob života sa mu stáva predmetom, lebo má vlastný vzťah k nej.

Po tretie, mravec sa pýta na *možnosť niečoho iného*, ako je to, čo už je.

Po štvrté, on aj *chce byť* iným než to, čo už tu je.

Po piate, už tým je *slobodný* jednak od svojho mravčieho života, aký už má, jednak je slobodný pre iný možný život.

Po šieste, práve tým, že postavil otázku o zmysle tohto života, teda o jeho účele a celi, *zmenil sa čo do svojej podstaty*.

A po siedme, len *toto jestvujúce* sa mu javí aspoň ako *problematické*, ak nie aj *nezmyselné*.

A tak ďalej.

Prirodzene, my už nehovoríme o mravcoch, ale o človeku, alebo lepšie povedané: o podstatných predpokladoch, aby človek bol človekom. Všetky tieto momenty aj rad iných vecí majú v sebe to, čo sa odohráva v základe ich sveta a života, pričom každá otázka o zmysle života musí preniknúť do tohto základu, ak sa nemá zastaviť na povrchu, uviaznuť vo fakticite udalostí, rozplynúť sa a zablúdiť v holej empiričnosti každodenného života, čo nám môže poskytnúť len obraz zvecneného a odcudzeného človeka, ktorý žije a pôsobí v súlade s existu-

júcim stavom. Ak si všimneme posledný (siedmy) zo spomenutých bodov, uvidíme, že všeobecný predpoklad samej možnosti otázky o zmysle života, teda samo východisko tejto otázky je *faktická nezmyselnosť* života, a to tak v jeho celku, ako aj v niektorých jeho podstatných momentoch. Inak by sama otázka o zmysle života bola aj nezmyselná, aj zbytočná, aj nemožná, aj nepotrebná. Keby totiž život už sám osebe mal zmysel, potom by nebolo možné položiť otázku o jeho zmysle. Chýbalo by dokonca vymedzenie pojmom, ako aj samo slovo pre jeho označenie.

Keď stadialto vyjdeme, môžeme hneď urobiť ešte krok ďalej, lebo už je tu to dané. V tom je totiž obsiahnuté, že zmysel života nie je a nemôže byť *bezprostredne daný*, pretože by to znamenalo, že to jestvujúce ako dané má už samo osebe zmysel, že určitá danosť života sa zhoduje s pojmom zmyslu, následkom čoho, ako sme povedali, by odpadla akákoľvek otázka o zmysle života. Ukazuje sa, teda že sa pojem zmyslu života nedá hľadať v dimenzii toho, čo už tu nejak je, ale v otvorenom horizonte toho, čo ešte nie je, lenže môže a má byť. Aby to potom bolo možné, pre to je nevyhnutný jeden podstatný predpoklad. Z príkladu s mravcom sme videli, že otázka o zmysle života môže vzniknúť a položiť sa len vtedy, keď sa *jestvujúce* neztotožňuje s *nevyhnutnosťou*. Lebo zo sameho pojmu nevyhnutnosti vyplýva, že je nevyhnutné všetko to, čo je, a také, aké je, a že nemôže byť ináč. Avšak všetko, čo je, nie je zároveň nevyhnutné, pretože to, čo je, muselo sa samo zrodiť z určitej možnosti, aby vôbec bolo.

Na tomto mieste treba povedať, že existujú aj také nevyhnutnosti, ako sú napríklad smrť, živelné pohromy, zemetrasenie atď., ktoré nemožno odvrátiť. Pokiaľ ide o smrť, o tej neskoršie ešte niečo povieme, pretože práve smrť alebo strach pred smrťou zapadajú do skúmania otázky zmyslu života. Čo sa týka ostatného, je známe, ako sa Voltaire v svojom diele *Candide* drasticky vysmial Leibnizovmu takzvanému „metafyzickému optimizmu“, ktorého základnou tézou je, že keď boh tvoril svet, stvoril najlepší zo všetkých možných svetov. Je jasné, že za tohto predpokladu odpadá akákoľvek otázka o zmysle života, lebo ak je niečo stvorené ako to najlepšie, potom nemôže byť ani inakšie, ani ešte lepšie. Táto Leibnizova téza sa dá vyvrátiť, nie však v úplnosti pri Voltairovom spôsobe. Voltaire totiž ironizoval a vyvracal Leibniza práve z hľadiska otázky o zmysle života a z hľadiska tohto najlepšieho zo všetkých možných svetov. Avšak z filozofického hľadiska Voltaire tu vo svojej kritike stojí na tom istom stanovisku ako Leibniz, preto sa jeho kritika pohybuje v tom myšlienkovom obzore, ktorý mu vsugeroval sám Leibniz. A to je ten myšlienkový obzor, v ktorom sa tento svet objavuje vo svojej metafyzickej hotovosti, danosti a zakončenosti. Preto aj Voltaire sa pýta na zmysel toho a takého, hotového a nemeniteľného, od boha stvoreného sveta, pričom koniec koncov hľadá a vyvracia zmysel v jestvujúcom a z hľadiska jestvujúceho, aké ono je, a len v ňom nachádza argumenty proti Leibnizovi. Okrem toho preňho zákony dejín človeka sú v podstate totožné so zákonmi prírody a podriaďujú sa im. Preto je Voltaire v svojej kritike Leibniza trochu nemohúci na to, aby Leibniza a túto jeho tézu myšlienkovoe prekonal.

Čo sa týka pojmu nevyhnutnosti, s ktorým tu Voltaire narába ako so svojou

najsilnejšou zbraňou (prítom je to pojem abstraktnej prírodnej nevyhnutnosti ako absolútnej neodvratnosti, ktoré sa k človeku dostáva zvonka ako celkom cudzia sila a rýdza transcendentálnosť, teda v podobe abstraktnej objektivity), chýba mu myšlienkový odkaz klasického nemeckého idealizmu a ťažko pochopí, že tu máme čo robiť s kvalitatívne novým, a to práve s historickým pojmom nevyhnutnosti, ktorý sa vynára len pomocou slobody, ktorá ju činnosťne prakticky predchádza. Preto by napríklad Schelling odpovedal Leibnizovi na neporovnateľne vyššej úrovni, než to robí Voltaire. Vo svojom diele *Systém transcendentálneho idealizmu* Schelling na jednom mieste vraví:

„Ak boh, t. j. objektívny svet je úplným zobrazením boha alebo — čo je to isté — úplnou zhodou slobodného s nevedomým, potom nič nemôže byť *inak*, než je. Avšak objektívny svet tým nie je.“<sup>1</sup> Tým zároveň inými slovami povieme, že jestvujúce nie je totožné s nevyhnutným. Ale keď už sme opomenuli tento nový pojem nevyhnutnosti, ku ktorému dospela nemecká klasická filozofia, potom môžeme spolu so Schellingom vyjadriť túto podstatnú myšlienku, ktorá smeruje k tomu, aby ukázala, ako sa nám nevyhnutnosť ukazuje, odkrýva, otvára a vracia až vo výsledku, ktorý vyplýva z nášho slobodného vykonaného činu, a to tým spôsobom, že naše slobodné konanie môže končiť celkom *inak*, než sme chceli, teda ako niečo pre nás aj pre iných neslobodné. Avšak to už nie je starý, metafyzický pojem (prírodnej) nevyhnutnosti, ale práve ten, čo vyplýva z historicko-praktickej činnosti človeka, ktorá je čo do svojej podstaty slobodná.

Je možné položiť teraz otázku, prečo tak trváme na tomto probléme?! Práve preto, že sa otázka o zmysle života môže položiť *len za predpokladu možnosti niečoho iného než to, čo je*. Lebo aj sama otázka o zmysle života sa musí predbežne tak zdôvodniť, a teda ukázať ako možná. Sme pred takým istým problémom ako pri morálnom postuláte. Ak totiž žiadam, aby niekto konal *inak*, ako už koná, resp. aby konal morálne, potom sa musím pýtať, či je to aj možné, musím sa ďalej pýtať, čo to znamená, čo taká požiadavka v sebe obsahuje. Ak je všetko, čo je, súčasne aj nevyhnutné, potom je môj morálny postulát, požiadavka, ono „má“ celkom bezpredmetné a absurdné. Nemôžem od niekoho žiadať, aby nekonal práve tak, ako koná, ak prítom nepredpokladám, že to aj môže vykonať. Preto v každom morálnom požiadavku je už implikovaná predpokladaná možnosť niečoho iného, než čo už je, než čo sa už koná alebo pôsobí. A to znamená, že je predpokladaná alebo implikovaná práve sloboda, ktorá ani neznamená nič iné ako to, že niečo môže byť aj *inak*, než je.

Či je niečo v podstate možné alebo nie, o tom sa dá uvažovať a ostávať prítom v rámci jestvujúceho ako takého, čo znamená, že *čisto teoretické vedomie* sa tu zastavuje na svojej vlastnej hranici. Vzhľadom na to, ako sme už povedali, že otázka o zmysle života, aby bola vôbec možná a mala zmysel, vystupuje v tomto horizonte možnosti iného, ako je, teda toho iného, ktoré neguje, ruší, prekonáva, prekračuje a zanecháva za sebou horizont jestvujúceho — a to je práve činnosť a výsledok praxe ako slobodného činu — vystupuje aj otázka o zmysle života ako eminentne *praktická otázka*. Na tejto otázke sa svojím spôsobom demonštruje

<sup>1</sup> F. W. J. Schelling, *Sistem transcendentálnog idealizma*. Naprijed, Zagreb 1965, 248.

*najbezprostrednejšia blízkosť filozofie a praxe.* Hoci filozofické myslenie sa trápilo v celých svojich dejinách s týmto problémom ako s vlastným predmetom — ktorý aj je primárne filozofický, a v nijakom prípade nie je problémom vedy — predsa odpoveď na túto otázku sa zakaždým dostáva a môže dostať jedine v praxi každodenného života. Teda ak otázka o zmysle života nie je teoretická, ale primárne a v podstate praktická, potom sa otázka ako taká už kladie s úmyslom, zámerom a požiadavkou, aby sa jestvujúci nezmysel premenil na zmysel, totiž aby sa žilo podľa zmyslu, a nie len *myslelo* (t. j. neutrálne teoretizovalo alebo nazeralo), hoci je toto myslenie nevyhnutný a konštitutívny moment zmysel majúcej, účelnej a teda uvedomelej a sebauvedomelej spoločenskej a ľudskej praxe. Alebo lepšie povedané: práve preto! Nijaký jednotlivý ľudský život nie je a nemôže byť uspokojený tým, že sa *len vie*, že život je vôbec taký, aký je, ale chce sa ľubovoľným spôsobom realizovať ako konkrétny zmysel majúci život. A to dokonca bez ohľadu na to, čo si niekto pod týmto zmyslom predstavuje. To je *conditio sine qua non* ľudskej existencie, lebo inak sa tento život stáva pre človeka neznesiteľným. Tým je už v samej otázke zahrnutá požiadavka zmeny faktického (osebe ešte nezmyselného) života okolo nás a v nás samých, v čom aj spočíva podstatný a rozhodný veľký význam otázky o zmysle života. V svojej podstate je táto otázka vždy *progresívna a revolučná*, pretože smeruje k premene jestvujúceho sveta a mení onen špecificky ľudský ferment nespokojnosti so sebou a s inými okolo seba na akciu, ktorá sa zakladá na úsilí o forme života, ktorá má zmysel. Teda na zmysel života sa pýta ten, kto je schopný hľadať ho.

Avšak čo znamená hľadať zmysel života? Je vôbec možné voľakde nájsť tento zmysel, ako sa o to už znázorneným spôsobom pokúšal Voltaire v *Candide*? Už sme povedali, že zmysel života nikde a nikdy nie je a nemôže byť absolútne daný. Aby sme to ešte viac zdôraznili, ukážeme, že sa táto téma opiera na sám charakter ľudskej prirodzenosti, a to na vymedzenie podstaty človeka a potom aj bytia jeho sveta.

Skôr než pôjdeme v našej úvahe ďalej, zastavíme sa na chvíľu kvôli jednému vysvetleniu. Hoci Hegel právom tvrdil, že filozofovať neznamená obmedziť sa na hlásanie určitých téz alebo tvrdení, aj keby boli akokoľvek významné, ale že filozofia spočíva v činnosti, v ktorej sa myšlienky spájajú tak, že s vnútornou nevyhnutnosťou vyplývajú jedna z druhej, a tak sa zdôvodňujú, to my tu v stručnom výklade predsa len nemôžeme dôsledne uskutočniť. Preto sa obmedzíme na vytýčenie niektorých podstatných momentov, súvisiacich s nastolenou otázkou.

Teda reč je o podstate človeka. V súvislosti s tým treba povedať, že zmysel života nie je bezprostredne daný, a to preto, že ani sám človek v svojej podstate nie je bezprostredne daný, ale musí sa ním stať a zakaždým sa stáva svojím dielom. Hegel povedal: bytie človeka, to je jeho dielo, je tým, čím sa stáva cez svoje dielo. Avšak to isté sa vzťahuje aj na svet človeka človekom vyprodukovaný, ktorý vystupuje v dimenzii historičnosti. Dejiny sú živnou pôdou bytia človeka a jeho podstaty. Je historickou bytosťou tým, že vzniká cez budúcnosť. Jeho dielo otvára túto budúcnosť a vychádza z nej, potvrdzuje ju tým, že je tvorbou nového, že otvára a vyznačuje a teda zároveň činnosťne potvrdzuje nové možnosti a ne-

možnosti. Takýmto spôsobom človek odhaľuje a potvrdzuje aj zmysel svojho vlastného života a existencie.

Keby sme sa pridržovali Kantovej myšlienky, ktoré znamenali historicko-myšlienkový zvrät a v ktorej znamená ešte aj dnes žijeme, mohli by sme povedať: tak ako vo svete neexistuje nič, čo by sme vopred mohli pokladať za dobré alebo zlé, ale dobré aj zlé vyplýva z činnosti človeka, takže otázkou je len spôsob a charakter činnosti, ktorá sa stáva dobrom alebo zlom — rovnako tak nič mimo alebo bez človeka a jeho vlastného historického, spoločenského a ľudského sveta sa nemôže samo osebe alebo vopred považovať za niečo, čo má zmysel. Človek je bytosť, ktorá môže aj musí vtlačiť pečať zmyslu, aj dať určitý zmysel všetkému jestvujúcemu. Týmto spôsobom sa vôbec stáva človekom, rovnako ako svet (prírodný alebo spoločenský) len týmto spôsobom sa stáva jeho vlastným, humanizovaným a intímny svetom. Preto sa to, čo bezprostredne je, mení takrečeno pod jeho vlastnými rukami na jeho predmet, ktorý nie je nič iné ako jeho ľudský vzťah k svojmu svetu a v tomto svete. Len tak si uvedomuje svoje možnosti a nemožnosti, to znamená aj nevyhnutnosti, ktoré nepredstavujú nič iné ako hranicu možného a nemožného. Pravda, táto hranica vyplýva z jeho činu, z jeho diela a len tak a vtedy je to jeho vlastná hranica, ktorú, ako vraví Hegel, musíme najskôr prekročiť, aby sme o nej vedeli a aby sme si jej boli vedomí.

Práve na tej a takejto hranici vzniká aj otázka o zmysle ľudského života a sám zmysel, ktorý nie je nič iné ako činne otvorená ľudská možnosť. Vzniká ako otvorený proces vlastnej sebarealizácie pomocou diela alebo ako týmto dielom otvorená otázka. Bez toho, mimo toho alebo pred tým je to len vegetovanie v rámci jestvujúceho, ktoré je holé nič a ktoré sa potom môže samo pochopiť alebo brať ako prostriedok, ktorý sa bezprostredne mení na cieľ, účel a zmysel, pretože zmysel tu v skutočnosti ani nebol. To je potom život, ktorý prijal odľudštenú danú prázdnotu jestvujúceho a potvrdil ju ako svoj jediný zmysel a jediná možnosť.

Avšak to nie je ľudský svet človeka, jeho spoločnosť, jeho prostredie, jeho príroda. Vtedy sa uplatňuje práve sám nezmysel, lebo tu nie je nič, čo by bolo skutočne ľudsky relevantné, ale iba zotrvávanie určované niečím iným. V súvislosti s tým stojí za to, aby sme odcitovali rozsiahlejší úryvok z rozpravy Leszeka Kolakowského, ktorá hovorí práve o zmysle života:

„... Komunistické vedenie, vraví Kolakowski, nie je len racionalizácia ľudskej histórie, ale v prvom rade aj záväzok k súčinnosti na jej premene, zodpovednosť za jej beh. Je afirmáciou života takého, aký je — ale nie ako predmet racionálnej observácie, ale ako látka, ktorej, vďaka jej racionálnosti, je vlastný určitý stupeň tvárnosti; je objektom vplyvu. Celá skutočnosť je vystavená humanizácii, stáva sa ľudským svetom, t. j. takým, ktorý existuje jedine ako látka pre pretváranie, a nielen ako predmet pozorovania. Sám pojem skutočnosti sa určitým spôsobom relativizuje vzhľadom na spoločenský subjekt, pochopiteľne nie v idealistickom zmysle, ale v zmysle takej integrácie človeka s jeho spoločenským a prírodným prostredím, že sa stráca ich ontologická odcudzenosť, prestávajú byť vecmi „osebe“

a „pre seba“, prestávajú samostatne existovať a stávajú sa predmetmi ľudskej praxe... atď.<sup>2</sup>

Tak sa (pripomeňme si, čo sme už povedali) spájajú nerozlučný celok aj zmysel života, aj cieľ a účel a ľudská príroda, k čomu ešte pristupuje otázka možnosti iného, než je sloboda a budúcnosť. Lebo jedno, ako vraví Hegel, nevyhnutne vyplýva z druhého. Teda ak je človek bytosť možnosti, ktorú dielom utvrdzuje a otvára, potom je tiež bytosťou budúcnosti, ktorá odkrýva výhľad do prítomnosti a budúcnosti. Pre človeka má niečo zmysel, pokiaľ so sebou prináša budúcnosť, čo je aktuálnou budúcnosťou a čo túto budúcnosť umožňuje. Iba v tomto osvetlení možného ako budúceho, v osvetlení, ktoré preniká do najzákladnejšej kritickej otázky o zmysle existencie človeka vo svete, o ktorom už potom vie, že je jeho svetom, je možné stretnúť sa aj s takými nevyhnutnosťami a neodvratnosťami, ako je — smrť.

Smrť je obyčajne najočividnejší a najsilnejší argument v prospech tézy alebo životného stanoviska o všeobecnom nezmysle života. Hovorí sa: človek sa rodí, aby zomrel, a to je všetko. Alebo: aký je to život, keď aj tak musíš zomrieť?! Aká je to potom hodnota, ten takzvaný život?! Nemá to nijaký zmysel!

A predsa nikto tak nežije! Každý žije práve tento život, a nie smrť. Pravda, dá sa žiť, ako to hovoria, vo forme smrti, a to zhruba dvoma podstatnými spôsobmi. Podmienečne ich nazveme: „pozitívny“ a „negatívny“. Prvý životu dáva silu, druhý ju odčerpáva alebo znižuje. Ide teda o dávanie zmyslu aj životu, aj smrti.

Všetci sa bojíme smrti. Prečo? Vari preto, že sme o nej nepremýšľali? Alebo azda preto, že sme dostatočne nerozmýšľali o živote, to znamená ani o zmysle života? A napokon, možno sme dostatočne nerozmýšľali o súvislosti a vzťahu medzi životom a smrťou?

Ak sa vrátíme k tomu, ako vlastne smrť vyvracia tézu o akomkoľvek zmysle života, je predsa len možné postaviť otázku, či smrť vo vzťahu k životu musí mať práve túto jedinú relevanciu? Totiž ak je smrť prechodom v nič a ak sa nás pred tým Nič zmocňuje strach, ako to, že sa nás ten istý strach alebo celkové zdesenie nezmocňuje pred oným každodenným Nič, ktoré sa nepretržite odohráva pred našimi očami? Lebo aj človek, aj jeho život a svet sú vlastne jedno Nič, ktoré sa vždy odznova musí cez čin a zmysel potvrdiť ako ľudský reálne Nič. A predsa sa často alebo najčastejšie radšej zmierime s týmto svojím faktickým životným Nič, ktoré sa v tom prípade pretvára v čistú ničotu než s oným druhým Nič, ktoré nazývame smrťou. Ako je to možné? To je podstatná otázka.

Albert Camus tvrdí, že otázka o zmysle života je základnou otázkou filozofie, a svoju knihu *Mýtus o Sifyzovi* začína slovami:

„Existuje len jeden dozaista vážny filozofický problém — samovražda“.<sup>3</sup> S Camusom by sme mohli súhlasiť, a to práve v tom smere, ako on stavia a chápe uvedenú tézu, t. j. ako *metodickú otázku*. Totiž v predslove sám hovorí:

<sup>2</sup> Lešek Kolakowski, *Filozofski eseji*, Nolit, Beograd 1964, 77.

<sup>3</sup> Albert Cami, *Mit o Sifyzu*, Sarajevo 1961, 15.

„Avšak treba zároveň poznamenať, že absurdné, ktoré doposiaľ bolo brané ako záver, v tejto úvahe platí ako východiskový bod.“<sup>4</sup>

Skutočne možno začať samovraždou, teda smrťou alebo možnosťou smrti ako východiskovým bodom. A nielenže môžeme, azda tak aj musíme začať! Prečo? Nielen preto, že smrť v bežnej reči o nej, v racionálnej reflexii, objektivizuje sa a stáva našim predmetom, prenáša sa z onoho sveta ako jedna z toľkých možností do nášho sveta, nielen preto, že ju týmto spôsobom vyťahujeme z čistej iracionality na denné svetlo nášho ľudského intelektuálneho života, aby sme sa potom s ňou ako takou mohli esteticky alebo umelecky pohrať, ale v prvom rade azda preto, že smrť takto zámerne vyvolaná nám môže vsugerovať niečo celkom protikladné tomu, čím je sama, alebo tomu, o čom predpokladáme alebo si myslíme, že je. Dovolím si ísť ešte o krok ďalej a povedať, že by sa každému malo dokonca odporúčať, aby týmto metodickým spôsobom začal samovraždou alebo smrťou, ako nás k tomu nabáda aj Camus. A ak sa to seriózne pochopí, potom — asi naozaj až potom — táto logika smrti sa môže vydať na skutočne ľudskú cestu naplnenú životným zmyslom. Totiž ak človek vie, že je samovražda jednou z *možností života*, potom smrť predovšetkým prestáva byť akási absolútna nevyhnutnosť, neodvratnosť a temná, nedosiahnuteľná transcendentnosť. Avšak, čo je tu najpodstatnejšie, je toto: Ak si môžem vlastnou slobodou alebo voľbou vybrať smrť ako možné riešenie svojho života, potom rovnako tak alebo ešte skôr môžem si zvoliť človeku dôstojný život, teda boj oňho ako riešenie svojho vlastného života. Prečo by smrť mala byť týmto riešením — alebo lepšie: prečo by musela byť tým jediným východiskom, ktorým sa tak ľahko dostávame až na koniec, a nie práve život, keď aj tak v živote robíme toľko ústupkov a pristupujeme na toľko nedôstojných vecí len preto, že sa koniec koncov — bojíme jedine smrti?!

Keď sa začne smrťou, vzniká možnosť vrátiť sa do života, tentoraz už nie do života ako len holého vegetovania, nie do života pre človeka nedôstojného a neslobodného, nie do života, ktorý je na úrovni holého nič totožného so smrťou, ale do života, v ktorom sa človek stáva človekom svojím snažením a bojom za dosiahnutie skutočného zmyslu, čo nie je bez rizika, lebo sám život je veľké tvorivé dobrodružstvo a prenikanie do neznáma, čo je zároveň jedine ľudsky reálne. Takýto život už jestvujúce nebude chápať ako svoj jediný zmysel, lebo práve toto jestvujúce bolo príčinou alebo zámienkou, že sa postavila otázka o možnosti samovraždy, ako aj o zmysle života.

Ako vidíme, dokonca ani takzvaná neodvratnosť, akou je smrť, nemusí byť argumentom pre tvrdenie o nezmysle života, ale práve naopak, *podnetom k dielu*, lebo prevádza človeka na neho samého, na jeho podstatu, ktorá je činné Nič ako ustavičné stávanie sa človeka človekom ním samým, a nie jedine a výlučne skrze iné. Smrť transformovaná do života sa môže stať najväčšou silou človeka nie vo faktickej smrti, ale v živote samom. Len ako konečná a obmedzená bytosť, teda ako smrteľná, môže sa človek stať a byť slobodnou, nekonečnou a neobmedzenou, teda historickou bytosťou, ktorej stopy nikdy nie sú vyhladené, ak ich svojím

<sup>4</sup> Tamtiež.



dielom za sebou zanechá. To nie je zmierenie so smrťou a hocijakou smrťou, rovnako ako nie s hocijakým životom, ale prekonávanie smrti alebo holej ničoty svojím životom, ktorý sa riadi vedomím, že sa jeho zmysel nemôže hľadať a nájsť v hocičom, ale že sa viaže na podstatné progresívne ľudské prúdy historického diania a že tu realizuje svoj plný a pravý individuálny a neopakovateľný zmysel. Jeho možnosti sú tak početné, a tak nesmierne, že každá ich teoreticko-verbálna konkretizácia sa ocitá v protiklade k individuálnemu stavaniu otázky o zmysle života. V tejto eminentne ľudskej sfére života sa nedá nič včítane samého života vopred spoľahlivo určiť.

Na konci by bolo možné položiť otázku, či celý tento výklad nie je vlastne chybný, keď si robí nárok hovoriť o zmysle života a pritom sa vôbec nepovie to, čo sa očakávalo, teda odpoveď: v čom je alebo aký je zmysel nášho života?!

Avšak ak pozorne sledujeme tento výklad, ktorý mal v stručnosti naznačiť, v čom je význam otázky o zmysle života, a to bez iných veľkých nárokov, ktoré by presahovali rámec krátkej state, potom sa sám od seba núka tento záver:

Nikto okrem nás samých nemôže určiť zmysel nášho života. Nielen preto, že tento zmysel, ako sme už o tom hovorili, nedá sa takto určiť. Pretože ak vám ja určím zmysel života, potom to nebude váš, ale môj zmysel života, lebo váš zmysel života si musíte sami v sebe a okolo seba vybojovať a vyskúšať, a aby to bol váš autentický život, musíte aj môžete sa na to sami odhodlať. A tiež platí: ak vám ja určím alebo dám slobodu, je to moja, nie vaša sloboda. Ak vám určím budúcnosť, bude to moja, a nie vaša budúcnosť, resp. ja budem vašou predpovedanou budúcnosťou. Kolakowski o tom pekne povedal:

„Pre človeka — jednotlivca úplná alebo skoro úplná predvídateľnosť budúcnosti predstavuje určitý druh smrti, jednu z najautentickejších. Kto práve v tom vidí zmysel svojho života (tak si populárna kresťanská obraznosť predstavuje raj), ten sa uspokojil s najbolestnejšou a samovražednou smrťou, lebo sám seba pripravuje o budúcnosť.“<sup>5</sup>

Teda ak vám ja (alebo hocikto iný) určím vašu možnosť, čo je našťastie skutočne nemožné, bola by to potom len moja, a nie vaša možnosť, bol by som to v najlepšom prípade ja, a nie vy. V ľudskom živote je celkom nemožné, aby niekto iný bol za niekoho činný. Nemožno od iného žiadať alebo očakávať to, čo môžeme vykonať len my sami. Preto aj slobodu nie je možné očakávať alebo žiadať od iného, pretože nám ju nedá a nemôže dať. So slobodou je to ako s pravdou: vlastne ani neznamená nič iné, než chcieť žiť a byť v pravde. Preto sa, ako hovorí Hegel, rovnako ako pravda nemôže na spôsob hotovej mince odovzdať inému. Neočakávajme ju od iných. Realizujeme a vezmime si ju sami! Pri tomto braní, prisvojení, rozhodnutí alebo čine sa azda objaví aj náš vlastný zmysel života ako niečo ľudsky veľmi reálne. Treba sa odhodlať. Skúsme!

<sup>5</sup> C. d., 74—75.

Милан Кангрга

Когда люди считают вещь исходным пунктом и целью своих стремлений, тогда смысл жизни ставят вне жизни и сами становятся вещью между вещами. Чтобы выйти из этого положения, они должны вещи и самих себя сделать предметом и обеспредметить себя. Другими словами, они должны остановить стихийный круговорот общественной жизни, выйти из круга внешней детерминации и слепой необходимости, в которой до сих пор находились, и потом, на этом основании обратиться к самому себе и себя считать исходным пунктом и целью своих стремлений.

Выходом из этого плена является практика. Дело в том, что мир абсолютной детерминации человека нечеловеком, в самом деле, является абсолютизацией существующего (мира) по отношению к человеку и данного по отношению к возможному будущему. Практика устраняет абсолютность этих противоположностей, делает подвижными границы между ними и сама становится границей и одновременно их связующим звеном. Она представляет существующее и одновременно возможное, является мерой того, что есть, и поэтому также того, что должно быть, жизнью, определяющей и осуществляющей свой смысл.

Значит, смысл является моментом практики и измерением практики, а также революционным принципом настоящей человеческой жизни вообще. Будучи внутренним элементом жизни, она (практика) не может быть от жизни внешним способом отделена, передана, ни дана. Жизнь, которая не дает сама себе свой смысл, которая не имеет его в самой себе, не имеет его вообще (телеологическое понятие смысла — напр. у Лейбница или смысл, вытекающий из природной необходимости — напр. у Вольтера — исходят из того же метафизического основания и исключают человеческий смысл). Человек является таким, каким он сам делает себя. Простором для его самоосуществления является возможность и будущее.

## THE MEANING OF THE QUESTION OF THE SENSE OF LIFE

Milan Kangrga

If people take thing for the starting point and aim of their endeavor, they set the sense of life outside life and they themselves become a thing among things. Therefore, to get out of this position, they have to turn things as well as themselves into their object. In other words, they have to interrupt the uncontrolled natural course of social life, to get out of the circle of the external determination and blind inevitableness in which they have been kept, and then, on this basis, they must turn towards themselves and have themselves as their own point of departure and aim.

The way out of this captivity is practice. That is to say, the world of total determination of man by non-man is, in fact, an absolutization of the existing (world) against man and of the given against the future possible. Practice removes the absoluteness of these contradictions, sets their limits in motion and becomes the dividing line between them and, at the same time, their connection. It represents both the existing and the possibility of something else than it is; it is the measure of what exists and, therefore, also of what is to be; it is an active life which determines and realizes its sense. Thus, sense is a moment of practice and a dimension of

practice and a revolutionary principle of real human life. As an inner element of life, it cannot be separated from life in an outer way, it cannot be transferred and conferred. Life which does not give itself sense and which does not have it in itself, does not have it at all. (The teleological concept of sense — e. g. Leibniz — or the sense following from natural inevitableness — e. g. Voltaire — start from the same metaphysical basis and exclude the human sense.) Man is what he makes out of himself. The space of his self-realization is represented by possibility and the future (the real possibility of the future) in which he is certain of himself and has the sense of himself for himself.

(Summary compiled by the Editor)