

AUTENTICKÉ A NEAUTENTICKÉ AKO TEMATICKÝ INVARIANT EXISTENCIALIZMU

JOZEF PIAČEK, Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK, Bratislava

PIAČEK, J.: The Authentic and the Non-Authentic as an Invariant Issue of Existentialism

FILOZOFIA 53, 1998, No 7, p. 435

The essay aims to show, taking as examples the works of famous existential philosophers, that the various conceptions of the authentic and the non-authentic had been an invariant issues of the existential thinking. This process ended in so called conference (reconciliation) of these originally antithetical attitudes. The price existentialism had to pay for this reconciliation was its dissolution in postmodernism.

Predložená skica¹ sa pokúša ukázať na príklade eminentných filozofov, že duktus existencialistického myslenia je taktovaný variáciami na tému autentického a neautentického smerujúceho ku konferancii (znášaniu sa) týchto pôvodne ostrých krajností, za čo však existencializmus zaplatil napokon rozpustením vo vodách postmodernizmu.

Autentické a neautentické ako tematický invariant existencializmu sa objavuje už u "zakladateľa" existencialistickej filozofie S. Kierkegaarda. Skúsenosť individuálneho človeka ako zložku každodenného spôsobu osvojovania sveta nemôže ignorovať žiadny filozof. Každodenná osobná skúsenosť je plnohodnotným a neredukovateľným² zdrojom filozofických poznatkov práve tak ako poznatky vedy, významové útvary generované náboženstvom i umením. Táto okolnosť sa markantne zraží v myslení dánskeho filozofa a teológa Sörena Kierkegaarda (1813-1855). O Kierkegaardovi napísali, že jeho myšlienky sú tak úzko spojené s jeho životom ako u máloktorého mysliteľa, preto ten, kto chce porozumieť jeho mysleniu, musí poznať jeho život.

Sören Kierkegaard sa narodil ako najmladšie zo siedmich detí kodaňského obchodníka. V jeho živote bolo niekoľko zlomových zážitkov, ktorých reflexia viedla k vytvoreniu základných pojmov existencialistickej filozofie. Jeden z týchto zážitkov súvisí s Kierkegaardovým vzťahom k otcovi, po ktorom zdedil trudnomyselnú povahu, pálčivý zmysel pre povinnosť a energické myslenie. Keď Sören zavŕšil dvadsaťpäť rokov, odhodlal sa mu otec zveriť so svojím tajným pocitom viny, ktorú podľa svojej mienky niesol

¹ Za nejuden podnet na jej obohatenie vďačím najmä účastníkom mojich seminárov *Úvod do existencializmu* na Fakulte humanistiky Trnavskej univerzity a *Synkriticizmus - filozofia konkordancie* na Katedre filozofie a dejín filozofie FF UK v Bratislave.

² Napriek tomu, že fenomén neredukovateľnosti zdrojov filozofických poznatkov v histórii existencializmu a filozofie existencie sa ukáže ako osudový, nedokázal som nájsť v tejto skici miesto pre uspokojivé pojednanie o ňom. Musím sa preto obmedziť iba na odkaz na môj príspevok *Fenomén komunikácie z hľadiska synkriticizmu*, kde sa fenomén neredukovateľnosti ukazuje na príklade polemiky historika filozofie a matematického logika ([1], 39).

za tragický osud svojej rodiny: zomrela mu žena a z detí mu zostal iba Sören a jeho starší brat. Kierkegaardov otec to pripisoval tomu, že ako malý chlapec "prekľal Boha", zúfalý z chudoby a hladu, ktorým trpel. Toto otcovo vyznanie zapôsobilo na Sörena tak mocne, že vina sa stala natrvalo predmetom jeho úvah, pričom úzkosti z tohto povedomia sa už vlastne nikdy nezbavil. Iným zážitkom bol náhly rozchod so snúbenicou Reginou Olsenovou, ktorého príčiny sa pripisujú tomu, že Regina by sa skôr či neskôr musela dozvedieť, ako Sören prežíval osud svojej rodiny, o jeho temných duševných náladách, chatnom zdraví atď. Kierkegaard nezniesol takéto pomyslenie a zrušil zasnúbenie. Aby zmiernil Regininu bolesť, začal sa vyhlasovať za hochštaplera nehodného jej lásky, hoci ju i naďalej miloval.

Pod vplyvom takýchto zážitkov Kierkegaard napísal trojzväzkové dielo *Bud' - alebo* (*Enten - Eller* 1843), ktoré predstavuje zárodok jeho učenia o existencii. Kierkegaard odmieta možnosť bezprostredného zážitku šťastia prežitého s druhým človekom. Človeka vidí skôr v jeho erotickej roztrieštenosti, vo víre citov a myšlienok vyvolaných rozpadom milostného vzťahu, ktorý človeka vrhá do rezignácie na erotické šťastie a núti ho z tejto sféry pôžitkov prejsť k novému spôsobu života. Prvý spôsob života označuje Kierkegaard ako estetickú sféru (spôsob či fázu) existencie, druhý ako etický spôsob existencie. Na túto myšlienku nadväzuje v práci *Záverečný nevedecký dodatok* (*Aftsluttende unvidenskabelig Efterskrift*, 1846), v ktorej rozlišuje tri sféry alebo štádiá existencie: estetické, etické a náboženské. Každé štádium predstavuje určitú etapu na ceste sebarealizácie človeka. Práve pri rozbere týchto etáp a prechodov medzi nimi sformoval Kierkegaard klasické témy existencialistickej filozofie a literatúry - nuda, úzkosť, osamelosť, smrť, vina atď.

Prvé štádium existencie, donchuanské, sa vyznačuje tým, že sa človek odovzdáva pôžitkom, ktoré sú pominuteľné a po ktorých zostáva znechutenie, nuda, pocit vnútornej prázdnoty, prechádzajúci do úzkosti, ktorá vedie k zúfalstvu a beznádeji. Tieto stavy môžu nadobudnúť pozitívny akcent s prechodom človeka do vyššieho, etického štádia existencie, kde vládne vyšší princíp, princíp povinnosti, záväzku voči spoločnosti, oddanosť myšlienke spoločenského blaha. V tomto štádiu sebarealizácie človek prekonáva bezprostrednosť a nevedomosť estetického štádia, berie na seba bremeno samostatného rozhodovania a zodpovednosti za voľbu medzi dobrom a zlom. Samostatné rozhodovanie, sloboda však stupňujú úzkosť človeka do krajnosti. Tento tlak núti človeka obrátiť sa k Bohu, prejsť do vyššej, náboženskej etapy svojej sebarealizácie. S uvedením si Boha, s vierou v neho si človek začína uvedomovať svoju vlastnú nedokonalosť, malosť, konečnosť, svoju nekonečnú vzdialenosť od Boha, jeho nedosiahnuteľnosť. Mučivý zápas človeka o seba samého napokon vyúsťuje do plného uvedomenia svojej tragickej situácie v osamelosti pred tmavou tvárou nedosiahnuteľného Boha.

Neskôr sa Kierkegaard pokúsil vykladať úzkosť, zúfalstvo, atď. ako prechodné štádiá pri nasledovaní Krista na ceste k naplneniu života v odovzdaní sa a v láske k človeku. Kierkegaardova filozofia tak dostáva čoraz religióznejší ráz, pričom posledné dve štádiá existencie, etické a náboženské, splyvajú. Toto eticko-náboženské štádium predstavuje to, čo sa v neskoršej existencialistickej filozofii bude označovať ako autentická existencia. Estetické štádium je zasa predchodcom neautentickej existencie, a to ne-

závisle od toho, či existencialisti prijímajú alebo odmietajú náboženský aspekt Kierkegaardovej filozofie.

Okrem zárodkov existencialistickej interpretácie dvoch základných modalít existencie nachádzame u Kierkegaarda aj druhú základnú tému existencialistickej filozofie a zároveň druhú - možno povedať gnozeologickú - formu expozície dvojice autentického a neautentického, a sice kontrapozíciu konkrétneho (alebo existenciálneho) myslenia ako autentického prístupu človeka k sebe samému a abstraktného myslenia ako neautentického prístupu k sebe samému.

Kierkegaardovský variant autentického a neautentického prístupovania človeka k vlastnej existencii sa zrodil predovšetkým v polemike s Hegelovou filozofiou, ktorej pojmy inak Kierkegaard sám používal vo svojej reflexii o štádiách existencie.

Kierkegaard odmietal Hegelovu filozofiu ako jednu z foriem intelektualizácie náboženstva. Kierkegaard ide v Schleiermacherových šľapajách (jeho spisy intenzívne študoval) a snaží sa preniknúť aj tam, kde musí stroskotať každé úsilie o rozumové pochopenie. Podľa neho totiž kresťanská viera spočíva na paradoxe, že Boh sa stal z lásky človekom. Tohto bytostného aktu božej lásky v inkarnácii sa podľa Kierkegaarda nemožno zmocniť nijakým myšlienkovým procesom. Kierkegaard tu odmieta predovšetkým Hegelovu tézu o totožnosti myslenia a bytia, inými slovami tézu o skutočnosti ako rozvinutom myslení, o absolútnom bytí. Medzi absolútnom (Bohom) a svetom, medzi Bohom a človekom je podľa Kierkegaarda dialekticky neprekonateľný rozdiel. Kierkegaard hovorí: nie kvantitatívny, lež kvalitatívny nekonečný rozdiel. Tento rozdiel nedokáže prekonať ani žiadny dialektický myšlienkový akt. Kierkegaard odmieta Hegelovu dialektiku ako "kvantitatívnu" logiku a stavia proti nej svoju tzv. kvalitatívnu logiku, podľa ktorej každé bytostné určenie musí byť mimo imanentného myslenia. Svojou kvalitatívnou logikou Kierkegaard ustanovuje povedomie fenoménu neredukovateľnosti (sféry existencie, oblasti alebo vrstiev bytia, zdrojov filozofického myslenia a pod.).³ Hegelovo myslenie podľa Kierkegaarda konštruje, t. j. vytvára abstraktný myšlienkový systém, ktorý dosadzuje za skutočnosť i za človeka, a abstraktný myšlienkový most, ktorým premostňuje priepasť medzi nekonečnom a človekom. Pritom samotná

³ Kierkegaardovu kvalitatívnu logiku možno prirovnať k synkritike neskorého Platóna, ktorej povahu objasňuje Egil A. Wyller práve v kontrapozícii k Hegelovej dialektike, keď zdôrazňuje, že Platón (v dialógoch *Sofistes* a *Politikos*) pri svojom synkritickom postupe "nejprve ostře zdůrazní dvojnost protikladnosti, ENANTION (MÉ ON-ON), a nato je společně nazřena 'obojnost' různosti, HETERON (MÉ ON-ON). Při tomto pospolném zření u Platóna nedochází k žádné nové jednotě v smyslu Hegelova třetího členu. Duch má být sto pobývat ve dvojnosti jakožto 'obojnosti' (AMFÓ). Nemá postupovat sledem 'překonávání', 'Aufhebung', a dosáhnout konečného klidu, aby nakonec spočinul v Absolutnu, nýbrž má být sám neustále činný u SYMPLOKÉ nejvyšších protikladů, a to jako DYNAMIS, síla" ([2], 122). Synkriticizmus, který je v pozadí našeho náčrtu existencialistického variování motivu autentického/neautentického, zovšeobecňuje ideu Platónovy SYMPLOKÉ vo forme synkritizácie myšlienkových i praktickoživotných procesov tak, aby sa od seba ani neodtrhávali, aby sa však ani vzájomne neredukovali. Výsledný efekt latentnej synkritickej tendencie vo vývine existencializmu, ktorej zárodky možno rozpoznať v niektorých nábehoch Kierkegaardovho myslenia, budeme ilustrovať v závere pri expozícii Merlaeu-Pontyho filozofie ambiguity.

skutočnosť, a pokiaľ ide o človeka, skutočná povaha človeka zostáva pre toto myslenie nedostupná a skrytá. Bytostná stránka človeka i samotného mysliteľa takémuto mysleniu nevyhnutne uniká. Toto nevidiace myslenie, neschopné postrehnúť aj dačo iné, než je ono samo a jeho konštrukcie, označuje Kierkegaard ako abstraktné myslenie.

Podľa Kierkegaarda sa treba vrátiť k Descartovi s jeho tézou "Cogito, ergo sum", avšak nielen v tom zmysle, že "myslím, teda som", t.j. v tom zmysle, že moje myslenie je dôkazom mojej prítomnosti vo svete, ale aj v tom zmysle, že som, lebo myslím, lebo som mysliacim bytím. Až potom možno podľa Kierkegaarda nájsť pevný východiskový bod pre zachytenie osobitosti ľudskej existencie vo svete. Myslenie, pre ktoré jestvuje aj ten, kto myslí, aj to, čo je myslené ako niečo jednotlivé, neopakovateľné, a nielen všeobecné, pričom existencia predstavuje časopriestorový rámec pre existujúceho mysliteľa, nazýva Kierkegaard konkrétnym myslením. Človeku, ktorý takto myslí, existenciálnemu mysliteľovi, záleží na jeho vlastnom bytí, jeho myslenie je "vnútorným konaním", jeho Ja mu nie je vopred dané ani čo do formy, ani čo do obsahu. Nemôže toto Ja ani pasívne prijať, lebo ho prijal od Boha ako možnosť, ani stvoriť, pretože nie je absolútny, ale môže na ňom spolupracovať a zodpovedať zaň.

Pri všetkých týchto úvahách išlo Kierkegaardovi o spochybnenie interpersonálnych vzťahov a procesov, o redukciu celého ľudského sveta na individuálnu subjektivitu, o to, že nemožno nájsť všeobecné znaky vlastné logickej triede "ľudia" - až na osobitosť, neopakovateľnosť, vyplývajúcu z odlišností individuálnych cogito jednotlivcov. Kierkegaard to vyjadril svojím slávnym aforizmom "Každý človek je výnimka". Takto sa zavŕšilo Kierkegaardovo predznamenanie filozofického prúdu, ktorý sa pod názvom "existencializmus" vynorí v ďalšom, dvadsiatom storočí, a to predovšetkým v postave K. Jaspersa.

Karl Jaspers (1883-1969) nadviazal na Kierkegaardovo rozlišovanie medzi abstraktným a konkrétnym prístupom k ľudskej existencii dištinkciou medzi objektivistickým (predmetným) a existenciálnym prístupom k človeku a jeho bytiu. Prvý prístup obviňuje z toho, že človeka redukuje buď na vec, stotožňujúc ho s predmetným bytím, alebo na duchovné bytie, robiac ho nástrojom univerzálneho duchovného princípu, ako je to napríklad v Hegelovej filozofii. Jaspers oponuje, že bytie človeka sa nemôže stať predmetom racionálneho poznania, pretože bytie a bytie človeka zvlášť je vždy viac než len takýto predmet. Bytie totiž prekračuje (transcenduje) hranice ľudských poznávacích schopností, preto ho Jaspers označuje ako transcendentno. Aj podstata človeka sa vymyká možnosti racionálneho poznania a táto nepostihnuteľná podstata človeka je jeho existenciou. Jaspersovo oponovanie objektivistickému prístupu k životu človeka sa jasne črtá už v jeho habilitačnom spise *Všeobecná psychopatológia (Allgemeine Psychopathologie. Eine Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen, 1913)*, kde psychiatriu chápe ako psychológiu, ktorá už nemá mať len črty empirickej (objektívnej) vedy o zákonoch diania, ale aj črty toho, čo Jaspers neskôr bude označovať ako "objasňovanie existencie" (Existenzerhellung). Objasňovanie existencie je odhaľovanie plánu duševných možností človeka. V tejto knihe nachádzame aj pojem toho, čo Jaspers neskôr vyjadrí výrazom "hraničná situácia" (Grenzsituation). Roku 1913 Jaspers vystúpil aj s prednáškou o typológii možných duševných postojov, ktorá sa napriek tomu, že bola ešte do značnej miery závislá od Diltheyovej opisnej psychológie a Weberovej sociológie náboženstva, snažila odhaliť možnosti ľudského života, apelujúc na slobodné

rozhodovanie ľudského individua. Kierkegaardovský estetický spôsob života tu Jaspers tematizuje pod titulom prostého života na zemi (Dasein) a eticko-náboženský spôsob života ako opravdivú existenciu (Existenz). V tomto "tajnom roku zrodu existencialistickej filozofie" Jaspers znovuoživuje aj Kierkegaardov motív konkrétneho existenciálneho myslenia, samozrejme v kontrapozícii k špeciálnovednému predmetňujúcemu mysleniu. Na rozdiel od Kierkegaardovho hegelovského kategoriálneho aparátu však Jaspers rozvíja motív autentického a neautentického prostriedkami kantovskej filozofie.⁵

Východiskovým pojmom Jaspersovej filozofie⁶ je situovanosť alebo situačnosť ľudskej existencie, čím sa myslí okolnosť, že ľudský život je vždy životom v určitých situáciách. Istým situáciám sa možno vyhýbať alebo ich meniť, iným zasa nemožno uniknúť, sú nevyhnutné. Tieto nevyhnutné situácie ľudského života Jaspers označil ako hraničné situácie⁷. Ľudský život v bežnom zmysle slova, Jaspersovo (už spomenuté) Dasein alebo existencia (s malým e), čiže neautentická existencia sa môže stať opravdivou, autentickou existenciou (Existenz) len vtedy, keď človek dokáže pojať do svojho zorného poľa hraničné situácie svojho života, keď sa od nich prestane odvracať, keď ich prijme za svoje.

V situáciách sa vždy vyskytuje niečo, čo je človeku skúsenostne dané, čo človek môže objektívne poznať a napokon aj ovládnuť. To Jaspers označuje ako jestvujúcno či jestvujúce (das Seiende). Jaspersovo jestvujúcno zodpovedá Kantovmu javu. V situáciách sa však vyskytuje aj niečo, čo človeku nemôže byť nikdy skúsenostne dané, čo sa nikdy nemôže stať predmetom objektívneho poznania, vedy, ba dokonca ani filozofie, čo uniká⁸ akejkolvek snahe po ovládnutí. Týmto unikajúcnom je podľa Jaspersa a bytie (das Sein). Bytie ako celok je transcendentnom, je za hranicami možnej skúsenosti, no zároveň tým, v čom sa odohráva naša existencia, čo ju neustále obklopuje. Toto obklopujúce alebo obklopujúco (das Umgreifende), samo však neobklopiteľné, pripomína Kantovu vec osebe. Od tohto obklopujúceho bytia však človek podľa Jaspersa nie je odlúčený, ale iba oddelený, človek je s ním v komunikácii. Táto komunikácia je a limine fragmentárna, vystupuje ako akási provokujúca (vyzývajúca) otázka. Nech by sme v priebehu nášho poznávania dospeli akokoľvek ďaleko, horizont, ktorý zahrnuje to, čo sme dosiahli, siaha ešte ďalej a núti nás, hovorí Jaspers, aby sme sa nikdy definitívne nezastavili. Nikdy nedosiahneme také stanovisko, z ktorého by sme mali prehľad o uzavretom celku bytia, ani rad stanovísk, z ktorých by sa nám bytie čo i len nepriamo mohlo ukázať ako čosi uzavreté. "V dôsledku toho, že už nejaký horizont jestvuje, neprestajne sa ohlasuje

⁴ Táto prednáška sa stala podkladom Jaspersovej práce *Psychológia svetových názorov* (*Psychologie der Weltanschauungen*, 1919).

⁵ Systematický výklad obsahuje Jaspersovo hlavné filozofické dielo *Filozofia* (*Philosophie. I. Philosophische Weltorientierung, II. Existenzerhellung, III. Metaphysik*, 1932).

⁶ Jaspers by povedal filozofovania, pretože možnosť filozofie ako jednotného systému výslovne popieral.

⁷ Sú to: náhodosť života vôbec, smrť, bolesť (utrpenie), boj, vina, situačnosť a dejnosť ľudského života

⁸ Tento moment situácií označujem v štúdiu *Predmet a metódy pedagogického filozofovania* ([3], 4) termínom unikajúcno.

aj niečo ďalšie, čo tento získaný horizont opäť obklopuje, vyvstáva otázka tohto obklopujúceho." ([4], 43).

Toto obklopujúce bytie, transcendentno, ktoré Jaspers označuje slovom "Boh", sa môže iba "ohlasovať" v priebehu neustáleho, neukončeného prekračovania jedného horizontu za druhým, ale nikdy sa nemôže stať predmetom ani vedeckého, ani filozofického myslenia. Pojmy a predstavy a vôbec všetko, čo si človek vytvára v procese prekračovania horizontov počas celých svojich dejín, t.j. všetko, čo je usporiadané v podobe mýtov, umenia, filozofie, vedy atď., sa potom javí ako sústava šifier transcendentného bytia. Náplň práce autentického filozofa spočíva v dešifrovaní týchto šifier.

Komunikácia s týmto - pre racionálne myslenie neprístupným - bytím sa otvára teda v (autentickej) existencii človeka, v dianí slobodnej ľudskej aktivity, ktorej cieľom nie je poznanie, ale sebarealizácia. V tejto činnosti sa človeku odhaľuje racionálne neuchopiteľný zmysel bytia, ktorý nedokáže uchopiť ani filozof - človek však toto bytie pritom nepoznáva. Táto existenciálna komunikácia je akýmsi emocionálnym splyvaním. V tomto mieste Jaspers ešte väčšmi otvára možnosť prekonať temnú izolovanosť Kierkegaardovho človeka: existenciálna komunikácia sa totiž realizuje aj medzi ľuďmi navzájom. Tu vystupuje ako vnútorná slobodne zvolená spätosť ľudí, pri ktorej sa jeden druhému ukazujú ako neopakovateľné osobnosti jedinečnej hodnoty. Existenciálna komunikácia na rozdiel od hraničnej situácie znamená pozitívnu cestu, ktorá človeka vedie k autentickej existencii. Jadro existenciálnej komunikácie tvorí láska. Jaspersov pojem existencie a komunikácie tak rozbieja uzavretosť Kierkegaardovej monády ľudskej osobnosti a spája ju s druhými ľuďmi, ako aj s transcendentnou sférou absolútneho. Existenciálna komunikácia však touto emocionálne "splývavosťou" stránkou zasúva potenciálnu synkretickosť Kierkegaardovej iniciatívy do väčšej latentnosti.

Martin Heidegger (1889-1976) vychádza podobne ako Jaspers z konkrétnej existencie a k slovu sa uňho dostáva aj Kierkegaardov motív jej dvoch základných modov, t.j. neautentickej a autentickej existencie. Lenže Heideggerovou snahou je zotrvať pri ontologickom pohľade na existenciu, pochopiť ju ako problém, ktorý je závažný predovšetkým pre učenie o bytí, a neuviaznuť v etických úvahách o nej. Preto pokiaľ nadväzuje na Kierkegaarda, obracia sa najmä na jeho takzvané poučné spisy,⁹ z ktorých sa podľa Heideggera možno filozoficky naučiť viac, než z jeho teoretických spisov - výnimkou je Kierkegaardovo pojednanie o strachu [5]. Heidegger pritom odmieta Kierkegaardov ontologický výklad existencie prostriedkami Hegelovej filozofie a vytyčuje si úlohu podať netradičnú ontológiu existencie, ontológiu zbavenú objektivizujúceho konštruktivizmu substancialistickej metafyziky, ktorá u Heideggera reprezentuje neautentický prístup k existencii človeka. Svoju vlastnú ontológiu, otvárajúcu o. i. aj možnosť autentického zahliadnutia existencie človeka, Heidegger označuje ako fundamentálnu a chápe ju ako analýzu ľudskej existencie ako spôsobu bytia vlastného iba ľudskému životu. Prostriedky na dosiahnutie tohto cieľa Heidegger pôvodne čerpá z fenomenológie svojho učiteľa E. Husserla.

⁹ Ide o Kierkegaardove nábožensko-vzdelávateľské reči.

Hoci pochopenie ľudskej existencie bolo pre (raného¹⁰) Heideggera iba prostriedkom pre pochopenie bytia, svojou fundamentálnou ontológiou zásadne obohatil myšlienkovú výbavu existencionalistov, preto ho pri našom náčrte existencionalistických variácií motívu autentické/neautentické nemôžeme obísť. Autentický spôsob tematizácie pobytu človeka (Dasein) opierajúci sa metodologicky o fenomenológiu (na rozdiel od metafyzického a špeciálnovedného prístupu k človeku, ktorého neautentickosť vyrastá zo zabudnutosti bytia), Heideggerovi umožnil urobiť predmetom svojho skúmania, ktoré označoval ako existenciálnu analytiku, existenciálnu štruktúru pobytu človeka čiže jeho existencionalitu (Existenzialität). Komponenty tejto štruktúry Heidegger označuje ako existenciály (alebo ako existenciálie) a kontraponuje ich ku kategóriám, ktoré tvoria bytostné charakteristiky mimofľudských súcien. Pomocou existenciálov stanovuje Heidegger dva základné mody (Seinsmodi) existencie človeka: autentickosť (Eigentlichkeit) a neautentickosť (Uneigentlichkeit). Neautentickosť života človeka vyrastá podľa Heideggera z toho, že človek sa vyhýba sebe samému, svojmu vlastnému bytiu, pretože nedokáže vydržať ťaž uvedomenia si svojej konečnosti, smrteľnosti, toho, že vlastne celý jeho život je bytím k smrti (Sein zum Tode). Človek sa tomuto ťaživému vedomiu vyhýba tým, že vstupuje do sveta každodennosti (Alltäglichkeit), ktorý sa vyznačuje existenciálom Sa (das Man). Výrazom Sa Heidegger mieni neautentickú bytosť, neosobno.¹¹ Človek v tejto neosobnej sfére rezignuje na svoju slobodnú vôľu a zodpovednosť za svoj osud, stáva sa súčasťou anonymnej masy, v ktorej vládne priemernosť, je súčasťou sveta vecných vzťahov medzi ľuďmi. V tejto sfére človek nevystupuje ako osobnosť, ale ako vec. Subjektom jeho činnosti, tým, na koho sa môžeme pýtať "Kto?", nie je sám človek, On sám, ale nejaké všeobecné Sa. Nie on koná, ale sa koná, nie ja to spravím, ale sa to spraví. Človek sa tu mení na prostriedok, na moment v činnosti všeobecného Sa. Priemernosť, ktorá tu vládne, striehne na každú výnimku a potichu ju potláča. Všetko novovytvorené sa tu stáva vhodným na niečo.

Človek sa z tejto sebazabudnutosti (Selbstvergessenheit) môže vymaniť iba zážitkom úzkosti, ktorá mu otvára možnosť autentickej existencie s celým jej ťaživým vedomím konečnosti ľudského života, smrteľnosti, ničoty. Prechod do autentickej sféry si preto vyžaduje odhodlanosť (Entschlossenheit). Týmto existenciálom Heidegger

¹⁰ Problematiku neskorého Heideggera tu z priestorových dôvodov ponechávam bokom, hoci idea neredukovateľnosti a synkritickosti by v kontexte s tým, čo Heidegger označuje ako "Geviert" a "Vierung", dostala výraznejšie kontúry. V tejto štúdii budem sledovať iba synkritizačnú tendenciu smerom k Merleau-Pontymu.

¹¹ V anglických prekladoch Heideggerových textov sa v tejto funkcii vyskytuje termín the Impersonal. Pri upozornení na anglickú terminológiu opisujúcu neautentickosť života človeka nemôžem nespomenúť napr. skvostné Krišnamurtiho spojenia *a second-hand human being*, *a second-hand quality of the mind* (pozri Krishnamurti, J.: *The Book of Life*. Pondicherry (bez vydania), s. 2)). Komparatívna štúdia o Heideggerovom a Krišnamurtiho duchovnom vývine by ukázala mimoriadne podnetné paralely vo vystihnúťi obnosnosti "západného človeka" a jeho mentality; ide napr. o tradičnú pubertu militarizmu, ktorá sa v takej obľudnej podobe zrkadlí v nákazlivom orientálnom napodobovaní západniarskeho (podľa vzoru "kresťanského" Francúzska) baštrngovania zbraňami hromadného ničenia (jadrové pokusy "hinduistickej" Indie a "moslimského" Pakistanu).

vyjadruje schopnosť človeka stretnúť sa so sebou samým ako s bytosťou smrteľnou, smerujúcou k smrti a v tomto stretnutí tvárou v tvár smrti vydržať. Pretože sa tu človek v autentickej existencii nielenže nevyhýba sebe samému, ale priam sa stará o seba, označuje Heidegger jej základnú štruktúru ako starosť (Sorge).

Naznačené nemecké premýšľanie motívu autentického/neautentického vyžarovalo už v medzivojnovom období do Francúzska, kde sa oboch pertraktovaných stránok chopil výnimočným spôsobom Gabriel Marcel (1889-1973). Marcel sa pripája k Heideggerovmu úsiliu o nový prístup k problému vzťahu ľudskej existencie a bytia, prijíma jeho názor, že otázku bytia možno riešiť len tak, že sa bude vychádzať zo skúmania života individuálneho človeka, jeho existencie. Podobne ako Heidegger sa pri tomto skúmaní necháva inšpirovať Husserlovou fenomenológiou, odmieta však pochmúrnosť Heideggerovho pohľadu na celú záležitosť. Proti Heideggerovej fundamentálnej ontológii stavia svoju konkrétnu ontológiu. Marcel odmieta Heideggerov iracionalizmus predexistujúceho bytia a prístup k bytiu sa snaží dôsledne viazať na výskum väzieb človeka k svetu, no najmä k druhým ľuďom. Na rozdiel od Jaspersa, ktorého by ináč v tomto smere pripomínal, však kladie zvláštny dôraz na telesnosť ľudskej existencie, čím nepochybne ovplyvnil tak Sartrova, ako aj Merleau-Pontyho filozofiu, hoci svojím celkovým zameraním patrí do opačného, náboženského (kresťanského) prúdu existencialistického myslenia.

Marcel oživuje kresťanskú tému vzťahu duše a tela, ktorý však podľa neho nie je vzťahom dvoch substancií, ba dokonca ani v zmysle karteziánskeho vzťahu *res cogitans* a *res extensa*. Človek telo pôvodne nie má, ale je ním. Telo pôvodne nie je súčasťou predmetného sveta, nie je ani vecou, ani nástrojom; tým sa stáva až vtedy, keď je myslené. Telo je pôvodne inkarnované bytie a ako také je tajomstvom, mystériom, ku ktorému neprenikneme racionálnou cestou, ale emotívne - predovšetkým láskou. Telo je vždy telom niejakého Ja a telom sa človek zapája do bytia, participuje na bytí.

V naznačenom kontexte Marcel nadväzuje na obe stránky Kierkegaardom exponovanej binarity autentického/neautentického. Prvým Marcelovým krokom je tu rozlíšenie medzi abstraktným (všeobecným) a konkrétnym prístupom ku skutočnosti a odmietnutie prvého prístupu ako neadekvátneho pre najhlbšie otázky filozofie. Onomu abstraktnému (všeobecnému) prístupu, ktorý Marcel označuje ako primárnu reflexiu (*réflexion primaire*) a stotožňuje ho s metódami špeciálnych vied, sú dostupné len problémy. Problémy sa dotýkajú iba toho, čo je mimo nás, čo možno podrobiť objektívnemu skúmaniu. Problém sa týka vecí a javov, ktoré sú nezávislé od nášho vedomia. Naproti tomu predmetom konkrétneho prístupu, ktorý Marcel označuje ako sekundárnu reflexiu (*réflexion seconde*), je mystérium. Mystérium sa týka tej stránky skutočnosti, ktorá je prístupná len prostredníctvom bytostnej participácie človeka na nej v procese bezprostredného prežívania tejto skutočnosti, bytostnej angažovanosti (*engagement*) v nej, intímneho splyvania¹² s ňou. Práve túto sféru robí Marcel doménou svojej filozofie, ktorej nejde o racionálny výklad a rekonštrukciu, ale o výzvu a návod na autentický život. Marcel

¹² Nitka synkritizačnej tendencie, tendencie nereduktívne usúvzťažňovať pri zachovaní apriórnej bytostnej artikulovanosti "splývajúcich" (ľudí medzi sebou alebo človeka a toho, čo ho zvnútra i zvonka obklopuje), je u Marcela azda najtenšia.

vypracoval v tejto súvislosti osobitný, kontemplatívny štýl, ktorý namiesto systematického rozboru a definície dáva prednosť slobodnému rozletu myšlienky a rozjímaniu.

Marcelova metóda sekundárnej reflexie výdatne aplikovaná pri rozbere kľúčových pojmov jeho filozofie v hlavnom diele *Byť a mať* (Être et avoir, 1935), pripomína Husserlovu fenomenologickú metódu: zameriava sa na vyzdvihovanie (dégager) implicitného obsahu myšlienky, a nie na opis duševných stavov, ako je to podľa Marcela pri psychologickéj analýze. No sú tu aj nezanedbateľné rozdiely - predovšetkým Marcel odmieta karteziánsku myšlienku metodickéj skepsy a požiadavku rekonštrukcie filozofie na báze nepochybného cogito, ktorá podľa neho degraduje údiv, ba dokonca obdiv, ktorý človek prežíva tvárou v tvár bytiu. Fenomenológia v Husserlovom zmysle sa Marcelovi javí ako predbežná etapa v rámci sekundárnej reflexie cesty človeka za tajomstvom bytia.

Druhý aspekt autentického/neautentického Marcel tematizuje pod titulom *byť/mať*. Pri neautentickom spôsobe života označovanom Marcelom ako *mať* či *matie* (l'avoir) človek zaujíma k svetu, k veciam a ostatným ľuďom vlastnícky vzťah. Veci a druhí sa tu pre človeka stávajú iba použiteľnými objektmi neosobnej povahy. No zaujímajúc takéto odcudzený vzťah k tomu, čo je mimo neho, odcudzuje sa človek i sebe samému, premieňa sa na egoistickú bytosť uzavretú do seba. Naproti tomu sféra opravdivého, autentického bytia sa vyznačuje osobným vzťahom človeka k veciam a k druhým ľuďom. V opozícii ku kategórii *mať* tu Marcel používa kategóriu *byť* alebo *bytie* (l'être). Toto osobné bytie nazýva Marcel transcenciou. Osobným bytím, t. j. bytím, ktoré možno osloviť ty, môže byť všetko, veci, ľudia i Boh. Človek môže prekonať neosobný, nepôvodný spôsob bytia jedine v akte transcendovania. Akt transcendovania znamená rozbitie prekážok, prielom cez bariéru vecí, ktoré sa stavajú medzi ľuďmi, a otvorenie sa druhému v láske. Stane sa to vtedy, keď druhý prestane byť pre človeka predmetom žiadostí a potrieb, chuti manipulovať ním, a stane sa preň partnerom v dialógu, v tvorivom kontakte, tým, koho môže označiť ako ty, a nielen ako on alebo ono. Tento prelom nie je vecou rozumu a vymyká sa akémukoľvek spredmetneniu, musí zostať tajomstvom.

Pozícia Jeana-Paula Sartra (1905-1980) sa v porovnaní s Marcelom vyznačuje tým, že existenciu stotožňuje s vedomím interpretovaným predovšetkým pomocou Hegelovho a Husserlovho pojmového aparátu, hoci v nejednom ohľade nadväzuje aj na myslenie M. Heideggera. Navyše vystupuje proti teizmu Marcelovej filozofie, stavajúc proti nej svoj ateistický existencializmus.

Sartre vychádza z kritiky substancialistickej koncepcie vedomia, menovite z kritiky Descartovho dualizmu veci mysliacej a veci rozpriestranenej. Dokazuje, že vedomie, ktoré hovorí sum, nie je v skutočnosti to isté vedomie, ktoré myslí. Prvé z nich je reflektujúce vedomie, ktoré iba myslí niečo mimo seba, pritom však netvrdí existenciu niečoho mimo seba. Ono reflektujúce vedomie označuje Sartre ako *tetické* (tvrdiace, vyslovujúce tézu, že niečo existuje). Druhé vedomie, *predreflexívne*, ktoré nekladie tézu, že niečo jestvuje, *zasa* nesie názov *netetického* vedomie. Sartrovo variovanie gnozeologického aspektu autentického/neautentického štartuje uvedením, že východiskom poznávania sveta i seba samého je *predreflexívne* (spontánne, *netetické*) vedomie, pretože práve jeho aktivity zabezpečujú priamy a najpôvodnejší kontakt človeka so svetom, t. j. kontakt, ktorý sa odohráva ešte skôr, než človek o tomto svete čokoľvek tvrdí.

Aktivity netetického vedomia však predchádzajú nielen tvrdenie, ale aj to, čo je nositeľom všetkých aktivít vedomia, ktoré zvykneme označovať ako Ja: nie činnosť ľudského vedomia je výtvorom Ja, ale naopak, Ja je produktom tejto činnosti. V tomto kontexte sa rodí Sartrova myšlienka, že nie podstata predchádza existenciu, ale existencia predchádza podstatu (*l'existence précède l'essence*). Vo svojom hlavnom filozofickom diele *Bytie a ničota* (*L'être et le néant*, 1943) Sartre označí túto vedomú existenciu ako bytie pre seba (*l'être pour soi*), ktoré nemá nijaký obsah, ktoré je len čírou aktivitou, zamieravaním sa, vzťahovaním sa na čosi mimo tejto aktivity. To, k čomu sa bytie pre seba vzťahuje, označuje Sartre ako bytie osebe či presnejšie bytie v sebe (*l'être en soi*).

Bytie pre seba (=vedomie=existencia) je podľa Sartra odstupom, dištanciou od plného, nepriestupného bytia osebe, je súborom činností, v ktorých sa človek odlišuje od homogénneho bytia v sebe, v ktorých odmieta, popiera, neguje toto bytie. Len v tomto zmysle jestvuje bytie pre seba vo svete. Túto schopnosť povedať nie, ktorá predstavuje podstatu bytia pre seba, nazýva Sartre slobodou.

Slobodne existujúcemu individuu sa v zásade otvárajú dve možnosti: buď si chce zachovať svoju osobitnú povahu a zostať bytím pre seba, alebo chce svoju existenciu, svoje bytie pre seba spojiť s bytím osebe.

V prvom prípade si individuum volí autentický spôsob existencie. Pri tomto spôsobe života vystupuje človek ako metafyzicky neurčená bytosť, schopná negácie v hegelovskom zmysle slova. A keďže je to bytosť slobodná, musí byť aj zodpovedná za každý svoj čin, ktorým dáva zmysel svojmu inak absurdnému životu a svetu. Sloboda sa pritom netýka len rozumových rozhodnutí, ale aj vášní a citov. Do týchto rozhodnutí človeka vnáša poriadok projekt jeho bytia vo svete. Podmienky, obklopujúce veci, sú pre slobodne sa rozhodujúce individuum irelevantné. Človek je podľa Sartra slobodný bez ohľadu na to, či je vo väzení, na popravisku alebo či sa voľne prechádza so svojou milenkou po uliciach, pretože už predtým sa mohol rozhodnúť inak, vždy sa mohol už rozhodnúť napríklad pre smrť. Človek je vlastne vrhnutý do slobody - či sa mu to páči alebo nie, slobodu si nemôže ani vybojovať, ani ju nemôže stratiť.

V druhom prípade si individuum volí neautentický spôsob existencie, pretože tu človek vlastne túži stať sa bohom čiže uskutočniť neuskutočniteľné: byť bohom by znamenalo spojiť absolútne prázdne a slobodné bytie pre seba, číru existenciu a možnosť s bytím osebe čiže s absolútne plnou skutočnosťou. Táto túžba je výrazom snahy ľudí zbaviť sa tiaže existencie, rizika neustálej voľby, zodpovednosti, slobody. No človek sa v tejto túžbe vždy znovu a znovu sklamáva, vždy znovu a znovu zaznamenáva neúspech, ktorý ho vrhá do jeho opravdivej, autentickej existencie. Návrat k autentickému bytiu sa na rozdiel od iných existencialistických filozofov, uskutočňuje podľa Sartra takrečeno proti vôli človeka, neúspech v snahe človeka stať sa bohom ho zráža späť do jeho slobody.

Gnozeologický aspekt binarity autentického/neautentického sa rozohráva v Sartrovej fenomenologickej ontológii, ktorej predmetom je konkrétne, ktoré na rozdiel od abstraktna predstavuje človeka vo svete, špecifickú jednotu (*union*) človeka a sveta a samotný svet. K tejto apriórnej štruktúre nemožno preniknúť zvonku, ale iba z nej samej, a to opisom ľudského správania ako postupností fenoménov daných tomuto človeku. Jediným adekvátnym prostriedkom tohto opisu je fenomenológia, ktorá na rozdiel od

objektívizujúceho vedeckého poznávania a metafyzických špekulácií konkrétne neruší, nepremieňa ho na abstraktno štiepením na podstatu a jav.

Do tejto etapy vývinu existencialistického variovania témy autentického/neautentického vstupuje napokon Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), ktorý sa na rozdiel od Marcela snaží interpretovať pojem bytia a pojem matia tak, aby boli bližšie bežnému úzu: bytie značí prítomnosť vecí, ako napr. vo výpovedi Stôl je, alebo predikáciu, ako napr. vo výpovedi Stôl je veľký. Slovom mať zasa Merleau-Ponty označuje vzťah subjektu k tomu, vzhľadom na čo uskutočňuje svoje projekty: príkladom takéhoto použitia slova mať sú výpovede Mám predstavu, Mám chuť, Mám obavy a pod. Pokiaľ ide o Sartra, Merleau-Ponty zasa odmieta jeho dualizmus bytia osebe a bytia pre seba a stotožňovanie existencie s bytím pre seba čiže vedomím. To nám podľa Merleau-Pontyho bráni vystihnúť pojem telesnosti, ktorý je kľúčom k pochopeniu existencie. Cieľom Merleau-Pontyho je definitívne skončiť s karteziánskym dualizmom duševnej a telesnej substancie.

To je dispozícia, na základe ktorej Merleau-Ponty pristupuje k vzťahu medzi filozofickým a špeciálnovedným: odmietavo sa stavia voči striktnému oddelovaniu konkrétneho a abstraktného prístupu k človeku a jeho vzťahu k svetu. Hľadá sprostredkujúce súvislosti medzi filozofickým a špeciálnovedným (najmä psychologickým a fyziologickým) prístupom k človeku.¹³ Podľa Merleau-Pontyho treba prekonať rozpor (divergencie) medzi filozofiou a vedou, nájsť novú jednotu (!) medzi objektivismom tradičných špeciálnych vied a subjektivismom spätým s karteziánskou tradíciou. Túto jednotu treba hľadať vo vnímaní (perception), ktoré je pôdou tak špeciálnych vied, ako aj filozofie. Vnímaný, prežívaný, obývaný svet (le monde perçu, vécu, habité) je spoločným základom špeciálnych vied i filozofie.¹⁴ Prežívaný svet necháva Merleau-Ponty vystupovať predovšetkým v prvotnej reflexii, ktorá je pokračovaním Husserlovej fenomenologickej metódy, pričom sa mu ako ústredný fenomén vnímaného sveta ukázala prežívaná telesná stránka človeka - fenomenálne telo alebo telesnosť. Prvotnú reflexiu radikalizuje druhotná reflexia, odhaľujúca podmienky javenia sa fenoménov - pri nej sa telesnosť ukazuje ako sprostredkujúco medzi človekom a svetom čiže ako to, čo tento vzťah umožňuje, čo umožňuje, aby sa svet človeku ukazoval a aby sa subjekt a objekt zjednocovali. Až na tomto pozadí sa objektívne telo a subjektívny duch javia ako abstraktné momenty a antitetické členy, ktoré ako také podľa Merleau-Pontyho vyzdvihol Descartes. V skutočnosti však obidva členy jestvujú v jednote, ktorá sa uskutočňuje pohybom existencie. Existencia v zmysle vedomia a slobody a objektívne telo sa vzájomne predpokladajú, nemožno ich od seba odtrhávať, ale ani navzájom redukovať. Ak toto nereduktívne usúvzťažňovanie pomenujeme gréckym termínom synkrisis, zbadáme, že pred nami leží vlastne výskumné pole synkriticizmu, ktorý sa na Slovensku rozvíja od polovice 80-tych

¹³ Táto problematika tvorí náplň Merleau-Pontyho hlavného filozofického diela *Fenomenológia vnímania* (*Phénoménologie de la perception*, 1945). V ďalších prácach spája Merleau-Ponty filozofické analýzy s rozbormi sociologickými, sociálnopsychologickými, lingvistickými atď.

¹⁴ Merleau-Ponty sa cieľavedome ponoril do svetla vychádzajúceho z Husserlovej idey životného sveta (*Lebenswelt*); Husserlove rukopisy študoval v luvainskom archíve už počas druhej svetovej vojny.

rokov.¹⁵ Merleau-Pontyho synkritizácia binarity autentického/neautentického spočíva v tom, že človek sa angažuje (engagement¹⁶) vo svete nie preto, aby ho poprel, ako sme to videli u Sartra, u ktorého opravdivá, autentická existencia predstavuje absolútnu prázdnotu, ničotu, medzeru v bytí (pozri Sartrovo bytie pre seba), ale preto, aby mu pritakal, aby sa jeho existencia, jeho život naplnil významom (vyplnil zmyslom), i keď len čiastočne, z hľadiska určitej perspektívy vymedzovanej telesnou stránkou existencie. Telesnosť totiž nielen umožňuje vnímanie, a teda aj celý kognitívny komplex, ale zároveň ho aj obmedzuje, pretože je hľadiskom, z ktorého človek pristupuje k svetu, z ktorého svet vníma a premýšľa o ňom. Angažovanosť autenticky existujúceho človeka je tak zároveň potvrdzovaním i obmedzovaním slobody, je dvojzmyselná, dvojznačná. Na označenie tejto skutočnosti Merleau-Ponty použil termín *ambiguita* (*ambiguité*).

Na rozdiel od Sartra, ktorý *ambiguitu* ľudskej existencie považoval za jej nedostatok, Merleau-Ponty ju pokladá za vymedzenie autentickej existencie: Merleau-Ponty svoju filozofiu označuje ako filozofiu *ambiguity*. Termín "*ambiguita*" u Merleau-Pontyho vystupuje často ako synonymum dialektiky.¹⁷ V Merleau-Pontyho koncepcii *ambiguity* vidíme vyvrcholenie synkritizačných tendencií vo vývine existencializmu, ako sme sa to pokúšali ukázať na existencialistickom narábaní s motívom autentického/neautentického. Smerovanie ku kýtenej konferancii prerušila derridovská diferancia a vprúdenie filozofického myslenia do oceánu postmoderny, v ktorom sa existencializmus rozplynul.

¹⁵ Porovnaj Piaček, J.: Recepcia Husserlovej filozofie v seminári "Integrácia" na FF UK v Bratislave. In: O Edmundu Husserlovi. Sborník referátů přednesených na seminári Muzea Prostějovska 18. dubna 1991. Prostějov, Muzeum Prostějovska 1991, s. 131-137. Podrobnejšie o synkriticizme pojednáva štúdiá Piaček, J.: *Syncretism as the Philosophy of the Contemporary Being*. In: *Human Affairs*, Vol. 1/1991, No 1, s. 4-15.

¹⁶ Autenticky, v pravom a pôvodnom zmysle slova existovať znamená podľa Merleau-Pontyho byť v situácii, ocitáť sa vo svete. Túto okolnosť Merleau-Ponty označuje termínom "*Etre-au-monde*" (bytie vo svete), pripomínajúcim Heideggerovo "*das In-der-Welt-Sein*". A práve tento komplex vzťahov človeka a sveta, zaradenosť, zapojenosť človeka a jeho vedomia do sveta v ontologickom i sociálnom zmysle označuje Merleau-Ponty termínom *engagement*. Z pozícií synkriticizmu vidíme v tomto fenoméne skôr konferanciu podprocesov tvoriacich bazálne usúvzťažňujúceho človeka a sveta než (derridovskú) diferanciu.

¹⁷ Pozri k tomu napr. Wokart, N.: *Versuch einer neuen Grundlegung der Philosophie bei Merleau-Ponty*. Tübingen 1975, s. 114, pozn. 2).

LITERATÚRA

- [1] VIŠŇOVSKÝ, E. (ed.): Rozumieme ľudskej komunikácii? Bratislava, Veda 1995, s. 35-41.
- [2] WYLLER, E. A.: Pozdní Platón. Praha, Rezek 1996.
- [3] PIAČEK, J.: Predmet a metódy pedagogického filozofovania. In: Pedagogická revue, roč. XLVII, november-december, č. 9-10, 1995.
- [4] JASPERS, K.: Vernunft und Existenz. München 1960.
- [5] KIERKEGAARD, S.: Begrebet Angst. Köbenhavn 1844.

Doc. PhDr. Jozef Piaček, CSc.
Katedra filozofie a dejín
filozofie FiF UK
Šafárikovo nám. 6
818 06 Bratislava
SR