

## Obsah/Content

### State/Articles

LÓPEZ-ASTORGA, M. – TORRES-BRAVO, L.: An analysis of Kohlberg's moral reasoning theory by means of semantic conjunctions of Possibilities (in English)	2
VRBATA, A.: Dreaming of Coniunctio: Gambini's reading of Brazilian cultural complex (in English)	15
ŠOLTYS, D.: Problém človeka vo filozofii Nikolaja A. Berd'ajeva (in Slovak)	47
MAYEROVÁ, K.: Koniec metafyziky – Heidegger verzus Rorty (in Slovak)	69
HRUŠKA, D.: Racionalita a jej (skryté) metafyzické ambície – zopár poznámok k Nietzscheho kritike západnej tradície (in Slovak)	81
<b>Notácie / Notations</b>	<b>98</b>

## **An analysis of Kohlberg's moral reasoning theory by means of semantic conjunctions of possibilities**

Miguel López-Astorga, Leyla Torres-Bravo  
Institute of Humanistic Studies, Research Center on  
Cognitive Science, University of Talca, Chile

LÓPEZ-ASTORGA, M. – TORRES-BRAVO, L.: An analysis of Kohlberg's moral reasoning theory by means of semantic conjunctions of possibilities

*Philosophica Critica*, vol. 10, 2024, no. 1, ISSN 1339-8970, pp.2-14.

The paper analyzes Kohlberg's levels of moral development from the theory of mental models. It assumes the theory of mental models and tries to check whether or not Kohlberg's theory can be accepted at once. The theory of mental models proposes that reasoning is reviewing semantic conjunctions of possibilities compatible with the information available. So, the present paper is intended to identify conjunctions of possibilities corresponding to each level of development in Kohlberg's theory. The result is that the theory of mental models casts doubts on Kohlberg's framework. Beyond some doubts already indicated in the literature, one of those this paper presents is, that the conjunctions of possibilities do not have to be as complex as Kohlberg's theses seem to imply. The conclusions that can be attributed to each moral level can be inferred with very simple conjunctions of possibilities.

*Keywords:* Kohlberg – moral development – reasoning – semantic conjunctions of possibilities – theory of mental models

## Introduction

Kohlberg (1981) presented a theory about moral development. That theory has received criticisms from different perspectives. For example, it has been claimed that Kohlberg's approach has social and cultural biases (e.g., Gilligan 1982). The present paper will be focused on the problems Kohlberg's theory can have from the cognitive point of view. The theory of mental models (e.g., Johnson-Laird & Ragni 2019) will be assumed here. So, it will be supposed that human beings reason analyzing 'conjunctions of possibilities' (see also, e.g., Khemlani, Hinterecker, & Johnson-Laird 2017). Following the theory of mental models, the conjunctions of possibilities necessary to make the inferences Kohlberg links to the highest level of moral development do not have to be complex. However, as shown below, an important point to consider is that, if Kohlberg's framework were correct, that level would require more difficult conjunctions of possibilities.

Kohlberg's theory provides that human beings should pass through three development levels (each of them having two phases): preconventional, conventional, and postconventional. On the other hand, the theory of mental models states that, whenever they reason, people deal with possibilities, which can be deemed as semantic possibilities because they are iconic possibilities related to meaning (see also, e.g., Johnson-Laird 2010). The review of those possibilities allows reaching conclusions (see also, e.g., Khemlani, Byrne, & Johnson-Laird 2018). This paper tries to argue that, if Kohlberg's morality levels and the theory of mental models were right at the same time, that would imply that, as individuals pass from a level to the next one, they would have to consider more difficult semantic conjunctions of possibilities demanding increased intellectual abilities. This means that the postconventional level would require more advanced mental abilities than the other levels would. Nevertheless, what the present paper will attempt to explain is that, if Kohlberg's theses are ignored and the theory of mental models is taken by itself, the conclusions expected in the postconventional level can be inferred by means of simpler semantic conjunctions of possibilities, and hence simpler intellectual abilities.

To present that argumentation, first, the paper will remind what the three levels Kohlberg proposes are. Second, what the semantic conjunctions of

possibilities are within the theory of mental models will be described. The last section will show that, if the theory of mental models is admitted, Kohlberg's moral reasoning theory leads to think that postconventional individuals have to be able to address harder conjunctions of possibilities. Accordingly, those individuals would need more developed mental abilities than other individuals would. Nevertheless, if the theory of mental models is accepted without Kohlberg's theory, the conjunctions of possibilities and the mental abilities do not have to be that sophisticated. This last point will be also discussed.

### **Kohlberg's theory of morality**

According to Kohlberg, a moral development should be observed throughout life. People can gradually move forward to three levels. Although Kohlberg assigns two phases to each level, this section will follow accounts such as that of Waldmann, Nagel, and Wiegmann (2012), in which only the two phases of the second level are distinguished. That will be enough to make the point of the argumentation below.

The first level is the preconventional level. In it, the reason for moral judgments is fear to punishment. The second one is the conventional level. In its first phase, what is important is family values. Nonetheless, in its second phase, social order seems to be more relevant. The last level is the postconventional one. In this level, laws are justified by virtue of essential rights.

The application of all of this can be checked by means of examples. Kohlberg (1981) resorted to dilemmas. A well-known Kohlberg's dilemma is 'Heinz dilemma' (see also, e.g., Waldmann et al. 2012). Here, a hypothetical norm against a fundamental right will be used. It can be supposed that  $L_1$  is a law violating a basic right. Yet,  $L_1$  is mandatory in country C. Based on Kohlberg's moral development theory, people at the preconventional level living in C will comply with  $L_1$  because of their fear to punishment. If those people pass to the first phase in the conventional level, they might think that  $L_1$  is not a suitable law, since it appears to be incompatible with the values a family needs to have for an existence with love. But this can be relativized if the individuals move forward to the

second phase in the conventional level. If the need for order in all the societies is taken into account, the best thing to do might be to follow all the laws in every society, including  $L_1$  in C. Finally, if they come to the postconventional level, this last position may be objected. They might consider  $L_1$  to be a bad norm because it is inconsistent with a human being's essential right.

In a schematic presentation, this can be expressed as follows:

-Preconventional level: citizens of C abide by  $L_1$  because of fear of punishment.

-Conventional level (first phase): citizens of C think that  $L_1$  is not the most appropriate law if family values are taken into account.

-Conventional level (second phase): citizens of C tend to fulfill  $L_1$  because that is necessary for social order.

-Postconventional level: citizens of C object  $L_1$  because it is a law against one of the people's fundamental rights.

What this implies from the theory of mental models will be explained below. Before, the next section is devoted to the concept of semantic conjunction of possibilities in the theory of mental models.

## **Reasoning and possible scenarios**

Following the theory of mental models, people reason from the possible scenarios that can be true if the available information is also true (see also, e.g., Johnson-Laird, Quelhas, & Rasga 2021). An easy way to see this is taking the conditional as an example (see also, e.g., López-Astorga & Torres-Bravo 2020). Given (1),

(1) If these citizens live in C, they have to comply with its laws

According to the theory of mental models, the first possible scenario that can be thought is that in which these citizens live in C and, therefore, these

citizens have to comply with the laws in C. That scenario can be represented by means of (2).

$$(2) \diamond(L_c \wedge F_{L_s})$$

In (2), ' $\diamond$ ' represents possibility, ' $L_c$ ' indicates that these citizens live in C, ' $\wedge$ ' denotes conjunction, and ' $F_{L_s}$ ' stands for the need for the citizens living in C to fulfill its laws. Although ' $\diamond$ ' means possibility, as in papers such as that of López-Astorga (2022), it is not the operator of possibility as understood in modal logic. Possible scenarios such as (2) are not possible worlds with the characteristics they have in modal logic. If (2) were a possible world of that kind, it would be as a state-description in Carnap (1947). It would have to include much more conjuncts. In a state-description, all the well-formed atomic formulae in classical logic (or their negations) can be found. But the theory of mental models is a reasoning theory. It just proposes that, given a statement such as (1), what is thought is a situation such as that described in (2), that is, a possibility with only two conjuncts. This is because the capacity of working memory has narrow limits (to support this idea, the proponents of the theory of mental models often resort to the work by Partee 1979; see, e.g., Johnson-Laird & Ragni 2019).

However, people's mental effort can be greater (see also, e.g., Goodwin & Johnson-Laird 2018). Individuals can note that, in addition to (2), possibilities (3) and (4) can be linked to (1).

$$(3) \diamond(\neg L_c \wedge F_{L_s})$$

$$(4) \diamond(\neg L_c \wedge \neg F_{L_s})$$

In (3) and (4), ' $\neg$ ' refers to denial. So, (3) describes a situation in which these citizens do not live in C but they have to comply with the laws in C (e.g., because they are travelers in transit in C). On the other hand, (4) shows a scenario in which neither these citizens live in C nor they have to comply with its laws. Possibilities such as (3) and (4) are called 'presuppositions' in the theory of mental models. The reason for this is that (3) and (4) are true whether or not (1) is the case (e.g., Johnson-Laird & Ragni 2019).

By deeming (2), (3), and (4) as possibilities corresponding to (1), one might think that the theory of mental models is akin to classical logic. (2), (3), and (4) seem to be the rows in the truth table for the conditional in classical logic making a sentence such as (1) true. This is not correct for several reasons. As far as the present paper is concerned, the most relevant reason is that the connection between (2), (3), and (4) is not by means of disjunction (at least, it is not by means of disjunction in the latest version of the theory), but by means of conjunction. The set of (2), (3), and (4) is a conjunction of possibilities (which, as indicated, is semantic) associated to (1) (e.g., Khemlani et al. 2018). A way that conjunction of possibilities can be expressed is (5).

$$(5) \diamond(L_c \wedge F_{L_s}) \wedge \diamond(\neg L_c \wedge F_{L_s}) \wedge \diamond(\neg L_c \wedge \neg F_{L_s})$$

Accordingly, (2), (3), and (4) need to be true at once. This is different from what truth tables require in classical logic. In the latter logic, only one of the combinations can hold at the same time (e.g., Johnson-Laird & Ragni 2019).

An example with disjunction can be illustrative too. Given a disjunction such as (6),

$$(6) \text{ Either these citizens do not live in } C \text{ or they have to comply with its laws}$$

The first possibilities that could be thought without effort are (3), (7), and (8) (see also, e.g., Quelhas, Rasga, & Johnson-Laird 2019).

$$(7) \diamond(\neg L_c)$$

$$(8) \diamond(F_{L_s})$$

Further effort could help people note that (7) and (8) are incomplete. In (7) the conjunct  $\neg F_{L_s}$  is missing. Likewise, in (8) the conjunct  $L_c$  has to be. Thereby, further effort could help individuals note that the true form of (7) is (4), and the true form of (8) is (2) (see also, e.g., Byrne & Johnson-Laird 2020).

Linking (3), (4), and (2) to (6) can lead to think, again, that relations between the theory of mental models and classical logic exist. However, as in the case of the conditional and for the same reasons, it is not possible to speak about truth tables. The connections between the possibilities are conjunctive, not disjunctive (e.g., Johnson-Laird & Ragni 2019; Khemlani et al. 2018).

Many more ideas the theory of mental models supports could be commented on. Nevertheless, what has been said suffices to present the argumentation in the next section.

### **Kohlberg's moral levels and semantic conjunctions of possibilities**

If all of this is applied to Kohlberg's morality theory, the moral development process in the case of the example of C and L<sub>1</sub> can be explained in the following way.

Individuals at the preconventional level should consider a conjunction of possibilities such as (9).

$$(9) \diamond(F_{L_1} \wedge \neg P) \wedge \diamond(\neg F_{L_1} \wedge P)$$

In (9), 'F<sub>L<sub>1</sub></sub>' refers to fulfill L<sub>1</sub> and 'P' means to be punished. People at this level should prefer the first possibility in (9), that is, the possibility in which L<sub>1</sub> is fulfilled and a punishment is not received.

To represent the conjunctions of possibilities corresponding to the other levels, two points need to be taken into account. First, according to Kohlberg, the development process strictly follows the order of the levels. None of the levels can be ignored or passed over. Second, following Kohlberg too, each level includes the previous level, and the abilities and knowledge linked to that previous level (see also, e.g., Zhang & Zhao 2017). Paying attention to this, the first phase in the conventional level should include one more element in each of its possibilities. That new element has to indicate whether or not there is coherence with the values of a family living in love and peace. The possibilities would be:



$$(10) \diamond(F_{L1} \wedge \neg P \wedge \neg V) \wedge \diamond(\neg F_{L1} \wedge P \wedge V)$$

The possibilities in (10) present one more conjunct. 'V' represents the fact that the behavior is consistent with family values. In this case, a trend to the second possibility can be expected. This is because, in that possibility,  $L_1$  is not followed, and the reason is that, although one can be punished,  $L_1$  is not compatible with family values.

In the second phase of the conventional level, the possibilities are even more complex. If individuals have to consider society at large, another conjunct is necessary.

$$(11) \diamond(F_{L1} \wedge \neg P \wedge \neg V \wedge S) \wedge \diamond(\neg F_{L1} \wedge P \wedge V \wedge \neg S)$$

What 'S' means in (11) is that social order is kept and society at large benefits. Therefore, the preferred possibility in this phase should be the first one. That possibility shows a scenario in which  $L_1$  is complied with, there is no punishment, and, although the action can oppose to family values, it helps society exist.

Lastly, the postconventional level leads to the maximum complexity degree. Now, each possibility must have five conjuncts. (12) expresses that.

$$(12) \diamond(F_{L1} \wedge \neg P \wedge \neg V \wedge S \wedge \neg R) \wedge \diamond(\neg F_{L1} \wedge P \wedge V \wedge \neg S \wedge R)$$

The preference in (12) should be towards the second possibility. 'R' is in it. 'R' denotes respect for people's essential rights. Thus, to choose the second possibility in (12) is to choose a situation in which  $L_1$  is not fulfilled and a punishment can be received for that reason. Nonetheless, that does not matter: while the action is not good for social order, beyond the fact that family values do not seem to be coherent with  $L_1$ , the law violates a people's basic right.

Based on this account, each higher level requires a greater intellectual ability. However, if Kohlberg's framework is ignored, the theory of mental models reveals that the possibilities necessary to come to the conclusions

in each level can be simpler. Possibilities in (9) to (12) are not logical formulae, but possible scenarios people consider when thinking. Hence, those possible scenarios do not need to be built as indicated above. Besides, if Kohlberg's proposal is not admitted, it is not required that each level contains what has been acquired in the previous one. In this way, for example, it can be thought that the step from the preconventional level to the first phase of the conventional level is not the step from (9) to (10), but from (9) to (13).

$$(13) \diamond(F_{L1} \wedge \neg V) \wedge \diamond(\neg F_{L1} \wedge V)$$

The tendency would be towards the second possibility in (13). The reason would continue to be the importance of family values. Nevertheless, the transformation of (10) into (13) is important. The step from (9) to (10) consists of adding a datum in each possibility. Instead, the step from (9) to (13) is to replace a datum with another datum. Accordingly, greater reasoning abilities are not needed. (9) and (13) has the same structure. The difference between them is just their semantic content.

Thus, the step from the first phase to the second phase in the conventional level would not be the step from (10) to (11) either, but the step from (13) to (14).

$$(14) \diamond(F_{L1} \wedge S) \wedge \diamond(\neg F_{L1} \wedge \neg S)$$

In (14) only the fulfilment of  $L_1$  and social order play a role. So, the structure of the possibilities continues to be the same, and no additional effort is needed. The possibility preferred would be the first one now. But, again, what has been done is just to replace a conjunct with another one in each possibility.

Finally, to come to the postconventional level would not be to move from (11) to (12), but from (14) to (15).

$$(15) \diamond(F_{L1} \wedge \neg R) \wedge \diamond(\neg F_{L1} \wedge R)$$

Once again, further effort is not necessary. Beyond the fact that the trend would be towards the second possibility, only two conjuncts in each possibility would be considered as well: whether or not  $L_1$  is followed and whether or not essential rights are respected.

Based on the theses of the theory of mental models, this alternative process appears to be more appropriate. Nonetheless, it causes problems for Kohlberg's moral level theory. On the one hand, as shown, (15) does not imply a greater intellectual ability. Its structure is not different from that of (9). The modifications are only semantic modifications. On the other hand, the process does not need to be progressive from (9) to (13), from (13) to (14), and from (14) to (15). One might think that individuals could directly go from (9) to (14), or even to (15). These two points cause Kohlberg's moral development idea to weaken.

In addition, this allows thinking about a problem that Kohlberg already saw in the theory and tried to solve: the problem of the regression from high levels to lower levels (see also, e.g., Vitz 1994; Zhang & Zhao 2017). It would be possible to come back from (15) to (14), or even to (13) or (9).

Perhaps it is not coincidental that Kohlberg (1981) to a large extent considered Piaget's (1932) work (e.g., Waldmann et al. 2012). It is known that logic was important for Piaget. Nonetheless, current cognitive approaches such as the theory of mental models try to move away from classical logic. In any case, the theory of mental models shows a relevant weakness in Kohlberg's framework: to come to the conclusions Kohlberg attributes to the postconventional level, more developed reasoning abilities are not required. Reasoning abilities do not appear to be the key component to explain the transformation of possibilities such as those in (9) into possibilities such as those in (15). Accordingly, that key component is the component that needs to be identified.

## **Conclusions**

The acceptance of the theory of mental models seems to imply a challenge for Kohlberg's theory. Therefore, maybe it is interesting to check to what extent the mental processes this paper has associated to the theory of

mental models can be compatible with other contemporary theories about morality.

If the idea that moral development is the development of abilities to come to semantic conjunctions of possibilities such as (12) is rejected, from the theory of mental models, the work to do is to better clarify how (9), (13), (14), and (15) are built. Likewise, it is also important to account for how it is possible to go from one of these semantic conjunctions of possibilities to another one, in any direction.

On the other hand, it should not be forgotten that, for example, (12) and (15) allow in-between instances. Intermediate conjunctions of possibilities can be considered. Those intermediate conjunctions of possibilities can have less conjuncts in their possibilities than (12). At the same time, they can include more conjuncts in their possibilities than (15). One of the cases that could be thought in this way is as follows: the conjuncts in (15) are taken into account and, at once, the relation to family values is not ignored. This would enable to get semantic conjunctions of possibilities such as (16).

$$(16) \diamond(F_{L1} \wedge \neg V \wedge \neg R) \wedge \diamond(\neg F_{L1} \wedge V \wedge R)$$

Perhaps all of this should be explained from some of the current morality theories that are to be found in the literature. The argumentation above is probably consistent with one or some of those theories. An analysis of that kind could help check whether or not the contemporary morality theories can dialogue with approaches such as that of the theory of mental models. So, it would also allow verifying to what extent the theory of mental models can be coherent with theories raised from different perspectives.

### Note

The present paper derives from a Spanish lecture at the *13<sup>th</sup> Principia International Symposium*, Universidade Federal de Santa Catarina. From August 14<sup>th</sup> to 17<sup>th</sup>, 2023. Florianopolis, Santa Catarina (Brazil).

## Bibliography

- BYRNE, R. M. J. – JOHNSON-LAIRD, P. N. (2020): *If and or: Real and counterfactual possibilities in their truth and probability*. In: *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 46 (4), 760-780. <https://doi.org/10.1037/xlm0000756>
- CARNAP, R. (1947): *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*. Chicago: The University of Chicago Press.
- GILLIGAN, C. (1982): *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.  
<https://doi.org/10.2307/j.ctvjk2wr9>
- GOODWIN, G. P. – JOHNSON-LAIRD, P. N. (2018): The truth of conditional assertions. In: *Cognitive Science*, 42 (8), 2502-2533.  
<https://doi.org/10.1111/cogs.12666>
- JOHNSON-LAIRD, P. N. (2010): Against logical form. In: *Psychologica Belgica*, 50 (3/4), 193-221. <http://doi.org/10.5334/pb-50-3-4-193>
- JOHNSON-LAIRD, P. N. - QUELHAS, A. C. - RASGA, C. (2021): The mental model theory of free choice permissions and paradoxical disjunctive inferences. In: *Journal of Cognitive Psychology*, 33 (8), 951-973.  
<https://doi.org/10.1080/20445911.2021.1967963>
- JOHNSON-LAIRD, P. N. - RAGNI, M. (2019): Possibilities as the foundation of reasoning. In: *Cognition*, 193.  
<https://doi.org/10.1016/j.cognition.2019.04.019>
- KHEMLANI, S. - BYRNE, R. M. J. – JOHNSON-LAIRD, P. N. (2018): Facts and possibilities: A model-based theory of sentential reasoning. In: *Cognitive Science*, 42 (6), 1887-1924. <https://doi.org/10.1111/cogs.12634>
- KHEMLANI, S. - HINTERECKER, T., - JOHNSON-LAIRD, P. N. (2017): The provenance of modal inference. In: Gunzelmann, G. -, Howes, A. - Tenbrink, T. - Davelaar, E. J. (eds.): *Computational Foundations of Cognition*. Austin: Cognitive Science Society, 663-668.
- KOHLBERG, L. (1981): *The Philosophy of Moral Development*. San Francisco: Harper.
- LÓPEZ-ASTORGA, M. (2022): Stoic logic from the theory of mental models. In: *Wisdom*, 21(1), 27-37. <https://doi.org/10.24234/wisdom.v21i1.741>
- LÓPEZ-ASTORGA, M. – TORRES-BRAVO, L. D. (2020): Formal inferences and their relations to knowledge acquisition: Mental models and semantic links. In: *Principia*, 24(2), 325-331. <https://doi.org/10.5007/1808-1711.2020v24n2p325>

PARTEE, B. H. (1979): Semantics-mathematics or psychology? In: Bäuerle, R. - Egli, U. - von Stechow, A. (eds.): *Semantics from Different Points of View*. Berlin: Springer-Verlag, 1-14. [https://doi.org/10.1007/978-3-642-67458-7\\_1](https://doi.org/10.1007/978-3-642-67458-7_1)

PIAGET, J. (1932): *The Moral Judgment of the Child*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co.

QUELHAS, A. C. - RASGA, C. - JOHNSON-LAIRD, P. N. (2019): The analytic truth and falsity of disjunctions. In: *Cognitive Science*, 43(9). <https://doi.org/10.1111/cogs.12739>

VITZ, P. C. (1994): Critiques of Kohlberg's model of moral development: A summary. In: *Revista Española de Pedagogía*, 52(197), 5-35.

WALDMANN, M. R. - NAGEL, J. - WIEGMANN, A. (2012): Moral judgment. In: Holyoak, K. J. - Morrison, R. G. (eds.): *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning*. New York: Oxford University Press, 364-389. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199734689.013.0019>

ZHANG, Q. - ZHAO, H. H. (2017): An analytical overview of Kohlberg's theory of moral development in college moral education in mainland China. In: *Open Journal of Social Sciences*, 5, 151-160.

<https://doi.org/10.4236/jss.2017.58012>

### **Miguel López-Astorga**

Institute of Humanistic Studies, Research Center on Cognitive Science,  
University of Talca, Talca Campus (Chile)

Email address: [milopez@utalca.cl](mailto:milopez@utalca.cl)

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6004-0587>

### **Leyla Torres-Bravo**

Institute of Humanistic Studies, University of Talca, Talca Campus (Chile)

Email address: [ltorres@utalca.cl](mailto:ltorres@utalca.cl)

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9046-3265>

## **DREAMING OF *CONIUNCTIO*: GAMBINI'S READING OF BRAZILIAN CULTURAL COMPLEX**

Aleš Vrbata

Universidade Estadual de Feira de Santana, Brasil

VRBATA, A.: Dreaming of Coniunctio: Gambini's reading of Brazilian cultural complex

*Philosophica Critica*, vol. 10, 2024, no. 1, ISSN 1339-8970, pp.15-46.

In the Brazilian history of ideas there has been a tradition of searching for the "essence" or the "soul" of *Brasilidade* since at least the 19<sup>th</sup> century. In the last several decades, however, attempts have arisen to move beyond such historical, political, sociological, anthropological or interdisciplinary concepts and take advantage of a more profound and more extensive Jungian perspective. Based independently on concepts leading to the recently formulated idea of *cultural complex* (Singer-Kimbles), Roberto Gambini had already in 1981 proposed a Jungian reading of Brazilian reality. His works make use not only of Jung's thesis of the collective unconscious and mythopoetic and archetypal quality of psyche, but especially of projection and shadow. Gambini not only anticipated the concept of cultural complex in Brazil, but also initiated the contemporary current of studies in related areas. This paper can serve as a contextualization of such a development within the (Brazilian) Jungian tradition and as a critical survey of Gambini's views.

*Keywords:* Gambini – Brazil – ancestral psyche – cultural complex – history

On the visible level, we say that we are people composed of various individuals, that these individuals get unified in one cauldron. Thus, there is an image of a soup made of different ingredients where all merge. But underneath, on the invisible level, the contrary is true. We are fractioned and divided by extremely high walls.

(Dias-Gambini 1999, 72).<sup>1</sup>

### **Cultural Complex, Mythless West and Drilling an Artesian Well**

According to C. G. Jung the primary phenomenon of psyche is an image. Epistemologically speaking there is not anything prior to a psychic image. This principle was followed by the first generation of Jung's orthodox disciples (Erich Neumann, Marie-Louise von Franz, Edward Edinger) and remained crucial for a Hillmanian rendering of Jung's psychology as well. Thus, man is viewed as an "imagemaker" and the (archetypal) image left his many centuries undervalued epistemological status. For Jung, image is of epistemologically fundamental importance: "every psychic process is an image and an 'imaging'" (1953, vol.11:544, par. 889); "the psyche consists essentially of images" (vol. 8:325, par.618); "we live immediately only in the world of images" (vol. 8:328, par.624); "the world itself exists only so far as we are able to produce an image of it" (vol.11, 479, par. 766). Image got an extremely important status especially in Hillmanian archetypal/imaginal psychology with its slogan "stick to the image."

Practitioners of archetypal psychology became focused on the psychic image in its various forms, convinced that the image is the most immediate

---

<sup>1</sup> No plano visível, dizemos que somos um povo de diferentes, que se juntam num mesmo caldeirão. Então é a imagem da sopa feita de vários ingredientes, onde se mistura tudo. Por baixo, no plano invisível, é o contrário disso. Somos um povo fracionado e dividido por muros altíssimos.



channel through which the ego communicates with what it perceives as "inner" or "outer" reality. Hillman declared that "first fantasy then reality" (1975, 23). Later, Michael Vannoy Adams rejected Sigmund Freud's "reality principle" and replaced it with the "fantasy principle". This focus on image transformed the perspective employed in the Jungian tradition to view psyche.

Inspired by Jung's diagram of psyche (1926), Singer and Kimbles (*Cultural Complex*, 2004) introduced studies of cultural complexes. For them, such a concept was necessary because of "collapse of the binary world view of conflicting superpowers" and accelerated globalization. Already in early 1990s globalized world was producing "an endless parade of ethnic, racial, religious, gender, national and regional factions" with "long simmering feuds bubbling over" (2004, 1). In early 1990s some thinkers envisioned a dawn of a new era where USA were going to establish eternal "liberal-democratic order" (Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, 1992). But there were also those who were concerned with such a paradigmatic shift. Samuel Huntington, for example, in his famous "*Clash of Civilizations and the Remaking the World Order*" (1996) warned against new cultural wars. When "*Cultural Complex*" (2004) appeared in bookshops, Huntington published article "*Hispanic Challenge*" in *Foreign affairs* (2004) concerned about growing Hispanic population in the United States and its implications for American society, culture, and politics. Huntington's vision was not completely erroneous. In 1990s there was a long war in Yugoslavia motivated cultural and religious background all of its regions. In 1995 there was a second referendum about independent Quebec and, of course, in 1991 USSR got disintegrated which led to complete change in geopolitical landscape of Eurasia.

Singer, Kimbles as well as worldwide Jungian community were aware of such a paradigmatic shift and decided to work on book covering psychological landscape of multiple regions all over the world. *Cultural Complex* was a tangible proof of world-wide status of Jungian psychology and interconnectedness of national associations. The new concept was also an opportunity to take a critical distance from C.G. Jung. The authors emphasized that the theory was based on Jung's quite dated theory of complexes which, however, had never been "systematically applied to the life of groups and to what Jung and his followers have been fond of calling the 'collective'" (2004, 2). Singer and Kimbles' innovative stand seeks to

constitute a "new addition" to Jung's thought; nevertheless, the book is introduced by a critical stance toward the founding father, as "Jung went straight to the archetypal level of the psyche – often quite compellingly (...) leaving the social, economic, and political level of (...) psychological experience [and] opened himself up to profound misunderstanding and misinterpretation" (2004, 2). In spite of its essential link to Jung, the school of cultural complex deviates from him in many respects, the most important of which is its attention to groups and collectivities:

[A] substantial part of Jung's genius was his sensitivity to the perils of the individual's falling into the grips of collective life. (...) Jung had such a dread of the individual and group psyche falling into possession by collective and archetypal forces [and that is why] collective life more often than not has fallen into the Jungian shadow [which] has done a great disservice to the tradition of analytical psychology. [There was] an unacknowledged tendency to set the individual up against or in opposition to the life of the group. There is something in the tension between the individual and the group that is wholesome and natural, but the Jungian tradition has magnified that tension (...). We may even begin to become more aware of the positive value of living in the collective. We may also begin to get better at differentiating cultural complexes from individual complexes (Singer, Kimbles, 2004, 4).

In fact, the Jungian tradition developed well beyond Jung's original concepts already before 1990s. It was with Joseph Henderson and his *Cultural Attitudes in Psychological Perspective* (1984) and with Roberto Gambini when analytical psychology started to be applied to large social groups. Neither Henderson nor Gambini used term "cultural complex", but but already entered the field of that concept. In 1990s it was Michael Vannoy Adams in his various publications (*The Multicultural Imagination*, 1996) and then Thomas Singer's *Vision Thing* (2000) who further explored the terrain. Collective psychology explored by these authors got close to what is known as national identity or national character, with sometimes both categories intertwined within a given cultural relation. At the same time, they emphasized importance of cultural complex for both individuals and groups: both can be easily caught up in a cultural complex.

Cultural complex concept seems to be fertile field of cross-cultural research. This year exactly twenty years since the ground-breaking *The*

*Cultural Complex* by Singer and Thomas was released, and there is still much to learn and investigate. In 2015 editors Catherine Crowther and Jan Wiener released volume entitled *Jungian Analysts Working Across Cultures*, in 2020 Thomas Singer published *Cultural Complexes and the Soul of America*, this year 2024 it was Sulanga Sengupta who released his book *Animus, Psyche and Culture (A Jungian Revision)* in Routledge. Some of new contributions (Murray Stein, Valentina Zampieri) on this field began question universal status of some Jungian concepts (individuation) as a consequence of increasingly globalized psychotherapy.

What is a cultural complex? It represents energetically charged and emotionally colored nodal points within psyches that escape the control of the (collective, healthy) ego and can bring about a wide range of reactions, i.e. behaviour and attitudes of a compulsive, repetitive, irrational, stereotyped, destructive or prejudicial nature. Such group complexes have to do with trauma, discrimination, feelings of oppression and inferiority experienced especially in relation to some "offending groups". As Thomas Singer observes: "group complexes litter the psychic landscapes and are as easily detonated as the literal land mines that scatter the globe and threaten life – especially young life – everywhere" (2004, 7).

Other characteristics of the cultural complexes are 1) resistance to efforts at consciousness (complex remains, for the most part, unconscious); 2) figuration as a storehouse of accumulated past experiences self-affirming ancestral "truths" and memories; 3) used in an unconscious and involuntary way (complexes are autonomous in their production of simplistic points of view, and that is why, in reality, they use the members of particular culture); 4) made of archetypal cores, e.g. ones expressing typically human views and attitudes rooted in primordial images/ideas; 5) generalizations out of traumatic events that took place a long time ago (centuries or even millennia).

Another important fact is that a particular cultural complex affects not only one or more groups, but also individuals since "every individual swims in a multi-leveled collective psyche that moves from the depth of the unconscious to the consciousness and back again over many generations" (Singer 2012, 7).

The theory of the cultural complex makes use of mythology as well. It is because myth-(like) images symbolically describe the landscape of the collective psyche. It was already Freud who notices relation between the myth and psyche. For Freud, the Oedipus myth was the pre-eminent universal cultural allegory. In his letter to Wilhelm Fliess, Freud wrote:

Can you imagine what 'endopsychic myths' are? The latest product of my mental labor. The dim inner perception of one's own psychic apparatus stimulates thought illusions, which of course are projected onto the outside and, characteristically, into the future and the beyond. Immortality, retribution, the entire beyond are all reflections of our psychic internal [world]. *Mechugge?* Psycho-mythology (Adams 2010, 20, n.6).

In contrast to Freud, Jung viewed the unconscious psyche as a repository of universal mythology. For him mythology is "the matrix of a mythopoetic imagination which has vanished from our rational age", which "is present everywhere", but "both tabooed and dreaded" (Jung 1963, 188). Jung's disciple and critic Hillman extrapolates: "Mythology is a psychology of antiquity. Psychology is a mythology of modernity" (Adams 2010, 90).

If the mythopoetic psyche and its mythic images constitute the most authentic speech of human psyche, one that reaches beyond scientific and religious language, then Jung – following Nietzsche's thesis about the death of the God<sup>2</sup> – diagnoses modern man's condition as a mythlessness. As Christopher Hauke has put it recently: "Jung emphasized how on the one hand, modern consciousness has evolved in a specialized way thus enabling the greatest manipulation of the world humans have even seen. On the other hand, however, neglect of the unconscious has resulted in great losses to humanity in the way that the creative potential of the psyche is, at best,

---

<sup>2</sup> A notion put forth not only by Nietzsche, also authors like T.S. Eliot, W.B. Yeats, W. Stevens and M. Arnold.

ignored in favor of an assumption that progress may be achieved through the application of conscious rationality alone" (2006, 54-73).

For Edinger,

(...) human society cannot long survive unless its members are psychologically contained within a central living myth. (...) To the ultimate questions of human existence it provides answers which satisfy the most developed and discriminating members of the society. (...) It is evident to thoughtful people that Western society no longer has a viable, functioning myth (1977, 23).

The school of the cultural complex cannot neglect collectively shared ancient myths, e.g. the containers of collectively shared imagery which nourish soul of a given community. Myths constitute the matrix of a particular culture and its fundamental archetypal images. As Ronald Schenk puts it:

Myth has to do not only with those patterns that are not seen or spoken but with the way in which they are seen and spoken. Myth is the very structure through which we comprehend, speak, and act. Myth is always already lived prior to any cognizance or consciousness, and therefore always informing that particular cognizance or consciousness, thus never really 'known', let alone 'changed' or 'created' anew (2012, 238).

An absence of living cultural myth in Europe and in the West in general was diagnosed by Jung. This lack was also one of the reasons why Jung considered the western psyche sick and suffering. That is why he voyaged to "primitive" cultures in Africa and New Mexico. The absence of myth was also one of the most discussed issues in *Eranos Tagung*, in which Paul van Buren and Stanley Romaine Hopper introduced an interdisciplinary field of *theo-poetics* because "the clue to *theologia* today is poetry and the poets" (Miller 2015, 157). In other words, for these theorists, myths can no longer be located in theology, philosophy, science or literature, but only in poetry. Inspired by Joseph Campbell's ethnological and anthropological research,

Hopper did not deviate from Jung's ideas: "In an age of disbelief, in which the range of disbelief is radical, the gods or rationalistic detachment are quite as much in abeyance as the gods of conventional religion and metaphysics" (Hopper in Miller 2015, 157).

In the following section the focus will be placed on Brazilian analyst Roberto Gambini and the way he reads Brazilian reality. He is convinced that "official imagery" (official mythology) is largely ideologized and thus distorted and buried under tons of (false) fantasies (*toneladas de [falsas] fantasias*) where "our origins dwell" (*repousam nossas origens*). Gambini believes that under this artificial tint (produced by the colonization project) there is a black box of Brazilian unconscious (*caixa preta do inconsciente brasileiro*). For him, Brazilian collective unconscious (archetypal imagery) remains buried and without any channeling to the conscious life of contemporary Brazilians. For him, conscious life of contemporary Brazilians is totally disconnected with the deeper levels of their country and continent. Gambini attempts to look inside "black box" (*caixa preta*) or to drill an artesian well (*perfurar um poço artesiano*) (1999, 18) to see the unacknowledged and emotionally charged imagery of the denied depths of the Brazilian collective unconscious.

## Re-Imaging Brazil?

History is a series of images, tales, geographies, figures, lessons. It's not so much fact. (Hillman 1983, 80).

I propose to focus on those animic constituents that came to replace the ancestral soul after its negation from 1500 onwards. [...] My main hypothesis was that these religious men carried at the back of their minds a certain image of Indians, basically a negative one, which corresponded to their shadow and was projected on to them from the very beginning. This image determined all their actions (Gambini 1998, 153).

Since the 19<sup>th</sup> century a significant part of history of ideas in Brazil has been concerned with a search for national identity. This search had a distinctively multi- or inter-disciplinary nature. Whereas in the 19<sup>th</sup>

century Brazilian historians Francisco Adolfo de Varnhagen or Capistrano de Abreu produced Eurocentric reading of Brazilian history, in the 20<sup>th</sup> century search for true national identity started with tireless intensity: different authors like Paulo Prado, Gilberto Freyre, Sergio Buarque de Holanda, Plínio Salgado, Caio Prado Júnior were attempting to establish the fundamentals of modern Brazilian history.<sup>3</sup> Since then, there have been attempts to define *Brasilidade* as something distinct from European or North-American culture. With the redemocratization (beginning in 1985, so-called 5<sup>th</sup> Republic) there has been a visible effort to incorporate Afro-Brazilian and Indigenous elements of definition to Brazil or *Brasilidade*. In recent years, there has been a growing recognition of the importance of indigenous culture and African history in the curriculum to promote diversity, combat racism, and provide a more comprehensive understanding of Brazil's cultural heritage. Legislation such as the National Curriculum Guidelines for Ethnic-Racial Relations and for Teaching Afro-Brazilian and Indigenous History and Culture, which was introduced in 2004, has played a significant role in promoting the inclusion of these topics in the educational system. In contrast to 19<sup>th</sup> century social sciences, politics and education that emphasized Eurocentric perspective, today we can observe an intense search for authentic *Brasilidade*. But such a search challenges centuries-old established "truths". Perhaps it would be appropriate not to forget, that during all the 20<sup>th</sup>-century Brazil, there were always cultural wars. Only in 1988 Brazil adopted the most democratic constitution in its history so that voices of all the minorities could be heard. In spite of that Brazil continues divided, and one can say that in Brazil there is a cultural warfare or at least a tension.

In the 1980s it was Roberto Gambini, who – until then unprecedentedly – began to apply Jung's concepts to Brazilian society long before the concept of cultural unconscious was conceived. Gambini's dissertation thesis at the *C.G. Jung Institut (Indian Mirror, Zurich 1981)* did not devote so much attention to contemporary Brazilian society as such, but to the official imagery surrounding the vast and nebulous "discovery" of the

---

<sup>3</sup> In these concepts of "soul" is almost as frequent as the concept of "race". These is a strong moralist tone and tendency to define a psychology of various racial groups.

effects of the first decades of colonization and the influence that related imagery had on the well-being of the Brazilian soul.

Gambini not only attempts to find the "Brazilian soul" via revelation of unacknowledged or unconscious history, myths, imagery, stereotypes along with a recovered sense of Brazilian femininity and masculinity, but at the same time wants to change the view of today's Brazilians on their own history and to reject what he calls "official imagery". Following quotes illustrate Gambini's perspective that contradicts the long-time received and institutionalized official imagery. Gambini's vision ignites spark of imagination when searching authentic nature of deeper levels of Brazilian psychic life. That is why he stresses necessity to introduce a project of the "re-imagination" and "psychologization" of history. He believes that in this way the ensouling of psychic life of Brazilians is possible:

To relate to the soul one needs soul, to talk to imaginal one needs images. It will take long, too long. (...) what we can do is to work critically upon consciousness, showing it new possibilities, revisioning and rethinking our categories and our pseudo-mythology. The way Brazilian history is taught is stupidly anti-psychological, and untrue in many respects. It is high time children learn that the country was not discovered but invaded; that this was not no one's land, it had owners who allowed newcomers to enter, supposing they were saviors who had come to bring whatever was lacking. (...) The kind pedagogy that was practiced in those times consisted in taking an Indian boy and telling him, (...): 'Forget who you are, be ashamed of yourself and of your original sin, leave behind all that you possess, look at me and strive to be like me.' This same proposition is still alive between, because we are still ruled by models developed abroad, especially models of thought. (...) All these facts have to be revised and reinterpreted from a new perspective, so that we can find the track along which the soul became lost" (1998, 154-156).

And elsewhere:

There is a prejudice against psychic life and there is a prejudice against psychologization of history. It is not scientific to make fantasies. But look at the trap: all our history is built on fantasies,



from the very beginning. The very word discovery is incorrect. [...]. The question is the institutionalization of a certain fantasy which

serves certain domination system. I rise up against: 1) all the official fantasies; 2) who denies that it is a fantasy and says that other fantasies are a pure delusion. And thus, I say: that's enough! I defend a liberation of fantasy, liberation with images concerning our history and all of us (1998, 18).<sup>4</sup>

In his original dissertation thesis Gambini worked with empirical material consisting of "circa 200 letters written by the Jesuits between 1549 and 1963, in which they portray the new land and its native inhabitants and report how these were handled" (2000, 35). What is relevant for Gambini's intended project of the "psychologization of history" is that "they [Jesuit letters] have never been examined from a psychological point of view, as if such an approach would have nothing relevant to offer to the understanding of a highly complex human interaction that is at the very root of Brazilian society" (2000, 35). These ideas are at the root of Gambini's idea that Brazilians should turn their eyes to the distant founding imagery of the 16<sup>th</sup> century: "[...] my proposition is to exercise what I would call psychologizing History: use imagination and empathy as a resource to deconstruct all and any scene or vision erected the conqueror's historiographic officialdom" (2000, 165).

Even though in Brazil Gambini does not seem to have followers, in the wider world context situation it is different. Historiography itself went through certain changes tending toward psychohistory, a trend into which fell Freud, Jung, Erickson, and Collingwood but also Jung's admirer Arnold

---

<sup>4</sup> [H]á um preconceito contra a vida psíquica e há um preconceito contra a psiquização da história. Não é científico fazer fantasias. Mas olha só a arapuca: a nossa história é toda elaborada em cima de fantasias, desde o começo. A palavra descobrimento é incorreta. [...] A questão é a oficialização de determinada fantasia que interessa a certo sistema de dominação. Eu me insurjo contra: 1) as fantasias oficiais; 2) quem nega que aquilo é uma fantasia e diz que as outras são puro delírio. Então eu digo: chega disso! Defendo a libertação da fantasia, a libertação com imagens que dizem respeito à nossa história e nós todos.

J. Toynbee, who was probably the first interpreter of history who began taking the unconscious into consideration:

As an historian, I can speak only for myself, to my mind, Jung has added a new dimension to history by opening up, for historians, an entry through which they can explore the subconscious depths of psyche. And he has, I believe, done more for history than that. The subconscious is a subterranean river from which the springs of all conscious activities draw their waters. The subconscious is thus the avenue to a comprehensive to a comprehensive study of human nature and human affairs (1956, 193).

Similarly, Erich Neumann whose efforts to introduce psychohistory is obvious in these lines:

The old interpretation of history as a straight line, leading from prehistory through antiquity and the Middle Ages to modern times, is no longer accepted. It has given way to a historical consciousness that looks upon the various coexistent and successive cultures as individualities and not as links in a continuous chain. The view makes it possible to do justice to the individual character of each culture, but it is also a symptom of the decline of the ordering principle that had hitherto enabled European, Christian mankind to regard itself as the culmination and climax of human development (1974, 89).

It is not surprising that Gambini follows the same direction. In accordance with quote above, Gambini believes that history is no more than history of consciousness. Of course, it does not mean one cannot search for origins of events in depths of the collective unconscious:

Soul and culture are two sides of the same coin. (...) We can no longer understand history as separate from psyche as if it were not ruled by myth and mentalities, or as if mentalities were not shaped by concrete conditions of life. If both reflect each other, they are but two forms of the same substance (2003, xii).

Thus, it is visible that there is a line within Jungian tradition which Gambini is following: a link between soul (both individual and collective), culture, place and ancestry. This thesis is one of the fundamentals of the Jungian way of looking at history:

Psyche dos not live in the air, it lives in the body and in the soil. There is a deep relation between the soil, nature and psyche. It is necessary to enter in contact with those contents slumbering within each of us, because if not, we will not get there. It's time to make a psychological revision of Brazilian history. These are no more necessary, neither economic nor political. These were already written. It is necessary to get to know symbols of our history. (...) It is necessary perceive our symbols in their appropriate psychological texture. It is necessary to rescue what was lost collectively. It is necessary to bring on the stage psychological dimension that should not be missing (1998, 92).<sup>5</sup>

The next chapter is an elaboration of this already mentioned idea and constitutes a necessary introduction to a further explanation of Gambini's thought.

## **COMPLEMENTARITY: ARCHETYPAL NORTH AND SOUTH**

Pressure of the shadow created the South hemisphere full of the sin. The very shadow claimed its own territory. All the genocidal impulses,

---

<sup>5</sup> A psique não vive no ar, ela vive num corpo e ela existe no solo. Há uma relação profunda entre solo, natureza e psique. É preciso entrar em contato com esses conteúdos que estão adormecidos dentro de cada um de nós, senão a gente não chega lá. Está na hora fazer de uma revisão psicológica da história do Brasil. Não precisa mais ser econômica ou política, essas já foram feitas. É preciso começar a conhecer os símbolos da nossa história. (...) É preciso que nossos símbolos comecem a ser percebidos em sua devida tessitura psicológica. É preciso fazer um trabalho de resgate coletivo do que foi perdido. Trazer para a cena uma dimensão psicológica que não pode estar ausente

activities of rapers, plunderers ... how could this be experienced in the European Catholic World? (Dias-Gambini 1998,52) <sup>6</sup>

Before diving deeper into Gambini's concept I find useful examining the idea of archetypal North and South as it is found in Brazilian analyst Gustavo Barcellos, in Anglo-American historian Ruth Meyer or in Jung. In his conception of 16<sup>th</sup>-century Brazil Gambini views psychological landscape of South Atlantic as a sort of "psychic valve" or projection screen of shadowy parts of European psyche of that time. To delve deeper into this question, I find very important to mention other concepts or ideas that emphasize Psyche-Geography connection. In increasingly globalized and multicultural world, connection between Psyche and Geography open many unsettling questions especially for therapist working in multicultural climate (in places where the colonial past is very present).

Jung's perspective was inconsistent with the trends of his time. Defending *Psychologie mit Seele* against *Psychologie ohne Seele*, a position which was also linked with his conviction about the *mythlessness* of the West, Jung was deeply convinced about sickness of European souls caused by modernizing processes. Such a profound conviction constituted the philosophical basis of his journeys to Africa. Speaking about the Catholic Portuguese's obsession with "a certain image of Indians, basically a negative one, which corresponded to their [own] shadow" (Gambini 1999, 153) Gambini reminds us Jung's intention to leave behind the white European psyche to become closer to and familiarized with its unconscious "black African psyche".

Introducing "multicultural unconscious" as one of modern fields of Jungian study, Adams says that "it is impossible for us to understand 'Black Africa in the White Psyche: Jung's Contribution to Multiculturalism' [Adams's lecture series] unless and until we understand 'White Europe in Jung's White Psyche'. The one simply cannot be understood without the other" (Adams 2004,149). Whereas Jung's archetypal South was Africa, for Portuguese 16th-century navigators it was also South America. While

---

<sup>6</sup> A pressão da sombra é que criou o hemisfério sul cheio de pecado. A própria sombra reivindicou um território próprio. Todos os impulsos genocidas, a ação dos estupradores, dos saqueadores...como isso podia ser vivido no mundo católico europeu?

traveling to Africa, Jung's psychic bags were packed with his own place, in the case of the Portuguese mariners heading to Brazil it was the imagery of paradise. In both cases it was a European psyche heading southwards.

Referring to Una Chaudhuri's concept of *Geopathology*<sup>7</sup>, Adams reminds us that "Jung suffered from geopathology [...]. He felt that Europe was sick – or, more specifically, that the soul of Europeans was sick – and he himself felt sick in Europe" (2004,149). When at 80 years, old Jung recalled his feeling of displacement – both geographical and psychological – he related how he "had often wished to be able for once to see the European from outside, his image reflected back at him by an altogether foreign *milieu*" (Jung 1963, 238). For Jung Africa was a mirror that reflected the unconscious of white European. It seems that Adams would apply to Jung in Africa the concept of a "black complex" of a Caucasian (1996, 120-141). Jung wanted to be "outside", did not want to be "imprisoned in the cultural consciousness of the white man" (1963, 247). Jung did not only want to be "outside" Europe. His ambition was not only to relativize cultural consciousness and subjectivity of the white man, but also to attempt an escape from what he considered "theopathology", e.g. religious illness of Europe. As he himself declared "I understand Europe, our greatest problem, only when I see where I as a European do not fit into the world" (Jung 1963, 247). It seems clear that Jung wanted to be displaced geographically and psychologically, i.e. he wanted to move and live "outside" European subjectivity and the European pathology and to experience the collective European (African/Southern) unconsciousness in Africa.

In his second trip to Central Africa (1925-1926) question "what is going to happen to Jung the psychologist in the wilds of Africa?" haunted him. Later he confessed that this question "touched every possible spot in my own psychology" and – as Adams says – activated his European complex of *Geopathology*.

For Jung it was inevitable to touch upon the question of a psychological "change of skin color". His writings indicate the conviction that whites

---

<sup>7</sup> In Chaudhuri's book *Staging the Place: The Geography of Modern Drama*, she defines this term as "the idea of ill placement". In this sense Geopathology is illness of place.

living in Black Africa risk "going black", which is the same as "going primitive" or losing the white ego identity. Jung himself believed that all these reactions represented his fear of the unconscious. Africa was a representation of European unconscious. But why? Africans, as all people, have a unique soul or psyche, which consists not only of images but is also historically layered. Still, whereas the European "modern" psyche consists of layer upon layer, the African "primitive" psyche is not as multi-layered. The deeper one descends, the deeper layers which are reached, so that in the deepest layers of the European psyche the "primitive" can also be found. These unconscious depths elicit both fear and fascination in the "modern" European. For the white European, coming to Africa means a confrontation with his own unconscious, provoking deep-seeded nostalgia and fear at the same time. Having considered himself superior because of a putative rationality, the European coming to Africa in Jung's time was not able to realize that this rationality was "won at the expense of his vitality, and that the primitive part of his personality is consequently condemned to a more or less underground [e.g. unconscious] existence" (1963, 245).

Is there any possibility for compromise? This question touches Gambini's belief that *coniunctio* of Brazilian black (and indian) and white is possible. Jung asked whether a white European living in Africa is capable of avoiding going black, e.g. exposing the primitive and at the same time descending into deeper layers of the unconscious? Jung believed there is such a possibility: "If we were to relive it [barbarian state of consciousness] naively, it would constitute a relapse to barbarism. Therefore, we prefer to forget it. But should it appear to us again in the form of a conflict, then we should keep it in our consciousness and test the two possibilities against each other [...]" (1963, 246).<sup>8</sup>

Speaking about his experience in black Africa and about the European primitive vital unconscious Jung spoke about the archetypal South, a figure which was in Europe associated with Mediterranean (Meyer 2007, 62-64). Jung calls Africa the image of the unconscious in light of Michael Maier's alchemical text *Symbola Aureae Mensae Duodecium Nationum* (1617), in which the author's "mystic peregrination" leads him to Europe, America and Africa (in this order). Jung's reaction is that Africa is "the darkest and the most unconscious" continent (CW14, 210, par. 276). Following Jung's comment to Maier, the trek very much resembles Gambini's description of

---

<sup>8</sup> As Adams himself asserts, Jung refuted this thesis (Adams 2004, 164).

the imagery of the Jesuits regarding 16<sup>th</sup>-century Brazil. Both are inhabited by devilish creatures: Pans dwelt there, as well as satyrs, dog-headed baboons, and half-men, "besides innumerable species of wild animals." According to certain modern views, this could hardly be improved upon as a description of the unconscious (CW14, 211, par. 277).

Adams observes that such a description relates archetypal imagery stemming from deeper levels of European unconscious and perhaps the modern "superiority complex", as Jung's description, even though written in the 1950s is "geopathologically symptomatic of the white European imagination from the seventeenth century to the twentieth century [...]" which means that "Africa is not (...) the unconscious. It is a place – a psycho-geographical Rorschach, an inkblot onto which Europeans displace, or project, their own unconscious" (2004, 158).

Almost the same observation can be found in Gambini or other Brazilian Jungians like Barcellos and Boechat. The idea of the archetypal South as a projection screen for European or North-American unconscious fantasies is present also in Jung and Hillman. Adams extends this thesis to Africa as well as to South Americana. According to Gustavo Barcellos,

Archetypal psychology has brought back this metaphor – in particular, 'south' – to make a major theoretical move. This move has to do with the turning of the West-East axis into North-South axis, which for Jungian psychology meant that we no longer had to go East to go deep. This 'south' was meant to be essentially the Mediterranean culture – from Greek myths and religion to Renaissance civilization, philosophy, and modes of living: imaginal sources that brought sensual as well as tragic perspectives to psychology and to psychotherapy (2012, 18-19).

Even though the roots of Jungian tradition lie in Europe and the perspective of this tradition will be always more or less Eurocentric, its worldwide expansion relativizes such Eurocentrism. Incidents and ideas from the very beginning of the 21<sup>st</sup> century reminds us that Eurocentrism should detach from the tradition that dictates equality between archetypal South and the Mediterranean. Europeans must voyage beyond the equator. At the same time, Jung says something similar to Gambini: whereas Gambini calls for

the re-imagining of Brazil and Brazilian history, Barcellos calls for re-imagining of the south:

My point here is that now, beyond Mediterranean culture, this archetypal 'south' can be re-imagined. Brazilian South-American syncretic polytheistic culture shines and, in itself, continues to offer a challenge for psychology regarding 'south' as a cultural, ethnic, and imaginal location, a region of the soul, beyond what it has already acknowledged as 'south' (2012, 19)

As already indicated, there is a sense of polarity and complementarity between the North and the South. This polarity appears in Jung, Hillman, Adams as well as in Gambini. When Gambini says,

The New World is an enormous psychic escape valve for the European shadow (1998:52) or "we have to put our history in the context of a global psychology" (...) we are psychic complementary part. There was a necessity of such an eruption of the shadow (53-54) or "(...) we were already born as scapegoats of the history that is not ours. We were born to compensate the other (1999, 55).<sup>9</sup>

he speaks about Europe-Brazil or, perhaps better, North-South not only in archetypal but in historical complementarity as well.

Reading Brazilian Jungians, we can observe that imagery of the South is defined and derived by that of the North. For example, Mont'Alverne Chaves and Araújo articulate how

"Brazilian soul is 'tiger striped', 'mestizo', 'polytheist', and that is why it is the only soul that speaks in plural" when trying to define "guiding myths of brazilian mythical imagery" (2014, 43).<sup>10</sup> Their insights focus on the Myth

---

<sup>9</sup> O Novo mundo é uma grande válvula de escape psíquica para a sombra da Europa" (1998:52) or "temos que colocar a nossa história no contexto de uma psicologia global (...) nós somos complementares psíquicos. Havia necessidade para a erupção da sombra" (53-54) or "(...) já nascemos como bodes expiatórios de uma história que não é nossa. Nascemos para compensar o outro.

<sup>10</sup> "alma brasileira é 'tigrada', 'mestiça', 'politeísta', e como tal, é uma alma que se diz antes no plural" when defining "mitos diretores do imaginário mítico brasileiro"



of the Golden Age (Hesiod) and the myth of Prometheus, i.e. European myths which are explored through many pages of their article. Moreover, they add Brazilian mythologeme of *homo novus* (*mitologema do homo novus*

*brasileiro*) (61), which is also a product of European, e.g. northern imagination. A specifically 19<sup>th</sup>-century Brazilian doctrine or ideology of whitening (*branqueamento*) points in the same direction, a course which seeks to impose the color of white skin as the only – progressively – skin color of Brazilian. Brazil is the southern country par excellence, i.e. one whose compensatory functions regarding the North are clearly perceptible. In other words, the principle of the return of the repressed is readily apparent: the repressed European shadow becomes visible.

In the next section I am going to talk about the European shadow as it was cast on Brazil, compensatory shadowy images which are not just archetypal but also historical. The majority of these them were present already among 16<sup>th</sup>-century Portuguese mariners and monks, but continue to play a significant role in the Northerner's imagination:

We all know those dark projections that landed below the Equator (the Equator, that abstract line of the spirit that does not really equate anything): tropical-south as irrational, sexually free, Dionysian, pagan, perverse, archetypally mother-bound due to extravagant and extraordinary appeal of nature and climate, instinctive, irresponsible, lazy, cannibalistic. Are these projections still in operation? (...) My question would then be: at the verge of a new psychological era, will psychology have the courage ('courage' here because I mentioned 'fear') to go 'souther', further south, to continue imagining its fundamental imaginal direction and so leave for a moment its focus on Greek Gods and Goddesses, its polarization of soul into a mono or poly experience of itself, its Mediterranean landscape and modes of thinking (...)? (Barcellos 2012, 25).

## ENACTING THE WORLD WITHOUT SIN: THE PHALLIC ADVENTURE AND THE EMPTY FEMININE

The inquisitors were visibly the perverts voyeurs, those who suffered from repressed obsessions (Dias-Gambini 1998, 172).<sup>11</sup>

(...) the individuating process invariably starts off by patient's becoming conscious of their shadow, which is experienced first as the inferior personality made up of everything that does not fit with conscious demands. (...) Apart from personal shadow there is also the collective shadow (...). A further aspect is that of archetypal shadow (...) (Casement 2006, 96)

The drama enacted on the Brazilian coast at the beginning of the 16th century was an archetypal spectacle. The epochal meeting of Indian ancestral "soul" and the northern Catholic white and European soul led by the vision of the great project of evangelization was a gigantic psychological clash full of massive projections. The already mentioned question regarding the psychological (co)existence of whites – like Jung or Schweitzer – in the black African soul as well as the *modus vivendi* between the Black African and White European is present in this context. As Gambini says:

Now, the scene we evoke in the 16th Century involved not only an impact of conquest, but a gigantic confrontation between consciousness and the unconscious, between rationality and non-rationality. (...) The Brazilian soul is therefore born from a crossed projection. As we saw, the Portuguese projection had two aspects: the perception of the coast of Bahia, as the Paradise on Earth, and of the Indians as children of the Devil and the very incarnation of Evil (2000, 165-166).

---

<sup>11</sup> Os inquisidores eram visivelmente os perversos voyeuristas, eles é que tinham obsessões reprimidas.

DREAMING OF *CONIUNCTIO*:  
GAMBINI'S READING OF BRAZILIAN CULTURAL COMPLEX

These events abound in symbolism: first let's consider the psyche of the white "discoverers". In European Christians there was an image of a prelapsarian Paradise that presupposed the absence of sin in Indians; one dogmatic thesis of the highest of Christian authorities, Pope Alexander VI, declared there was no sin South of the Equator. What was sin in Europe was tolerable below the Equator. These monumental images whose source was in the European soul were projected onto (naked) Brazilian men and women. And vice versa: the Indians projected their mythological imagery onto the Europeans.<sup>12</sup>

What is projection? First let's emphasize that "projection" or "transference" is not an exclusively Jungian term and had existed even before first Jung's theories were formulated. Secondly, the source of projection is always in the unconscious, e.g. it is not an intentional process and humans have a very limited means to control it, especially when large masses of people are concerned (collective projection). Thirdly, what is projected is usually what is called a "shadow". Daryl Sharp proposes certain definitions by Jung as the most eloquent:

Projection means the expulsion of a subjective content into an object; it is the opposite of introjection. Accordingly, it is a process of dissimilation, by which a subjective content becomes alienated from the subject and is, so to speak, embodied in the object. The subject gets rid of painful, incompatible contents by projecting them (Sharp, 1991, 62).

Through projection one can create a series of imaginary relationships that often have little or nothing to do with the outside world.

On a collective level, it [projection] gives rise to war, scapegoating and confrontations between political parties. Projection that takes place in the context of a therapeutic relationship is called

---

<sup>12</sup> Their Tupi-Guarani mythology predicted the appearance, from the sea, of a new man who would show them the way to the land without evil, a reason, by the way, for long and interminable migrations over all this vast territory. Therefore, when the conquerors landed, the Indian imagination had already deified the arrival of the bearer of good news (Gambini:2000, 166).

transference or countertransference, depending on whether the analysand or the analyst is the one projecting (62-63).

What is that which is projected? In the Jungian tradition it is usually called a "shadow" through which projection is activated. In our case a shadow, a hidden or unacknowledged part of the psyche, is a collective shadow because makes part of collective psyche. When the shadow is activated "it is charged with affect and takes on an autonomous life of its own beyond the ego's control (...). As a clinician, one encounters a variety of shadow phenomena which include envy, aggression, greed, laziness and jealousy" (Ann Casement, 2006, 94). In an ideal case, the shadow is progressively assimilated and initiates what Jung calls "individuation".<sup>11</sup>

Gambini's interpretation has its starting point in the idea of the shadowy Other, a European shadow cast on indigenous populations and later on African black populations, who made up the major part of the Brazilian population and who were in turn enslaved or exterminated. But for Gambini such dynamics only constitute the continuation of European dynamics:

After the conquest of Ceuta, 1415, the Europeans got rid of the Other, of the one different from them, ousting to Moors, just like the Crusades re-conquered Jerusalem from Turks. Catholic Europe rid itself from pagans, the Moors, the Jews, from all that on the outside was strange and uncontrollable. (...) But precisely when Europe puts the exterior Other aside, the interior Other will turn up in front of his eyes, in the Americas, as an uncomfortable and undecipherable mirror (2000, 162).

So, the European shadow moved westward and southward, a psychologico-historical movement that Gambini interprets in the context of Jung's late work *Aion* (1999, 153). This is what can be considered the

---

<sup>11</sup> Individuation is a term used to indicate a person's potential for full psychological development.

starting point of his "psychologization of history". So, the "shadow" cast on the South American continent including Brazil was a European and Judeo-Christian shadow. It is this shadow that initiated the epochal cross-cultural meeting and determined the collective psychology of South Americans.

The next section of this article follows Gambini's psychological reading of Brazilian reality based on these theses: 1) two subsequent soul-negations (that of the indigenous and the African soul), 2) an unbalanced relation between the masculine and the feminine, and, finally, 3) the birth of an enormous contingent of nobodies (*ninguéns*). Through all these processes the projection of the European Catholic shadow played the decisive role.

Even though local females were initially viewed as attractive and seductive, in the end the feminine principle was devalued or "emptied" because local women could not become identified with European Catholic values and therefore were used only as sexual objects or mothers in the narrow biological sense:

Portuguese men landed here with a Paradise fantasy in their heads: attractive naked women, totally different from the self-contained and repressed women left behind, fooling around in a generous natural environment in which everything was permitted and nothing punished as sinful. (...) But this dreamland, (...), was for the exclusive enjoyment of white men and never of the Indians. (...) An absolutely masculine and phallic historic endeavor (...). The Portuguese brought with themselves no *anima*, but a fantasy that was bound to remain unintegrated. (...) If the Portuguese *anima* had been present, the relationship that was established between the sexes would have been different and instead of a mere mating for reproduction a psychic fusion might have occurred. What in fact took place (...) was only biological, genetical – but not psychological – miscegenation (Gambini:1999, 156).

### The Indian woman

(...) gets reduced just to her biological function because on the psychological level she cannot be a mother. Why? Because she cannot integrate her child in her ancestry (...). She is a mother, mas what she carries as a tradition does not count. (...) she cannot exert

her psychological motherhood fully. (...) There is no protagonism. Na indigenous woman, the first wife, is no more a protagonist neither in history nor in her own life. She will act as uterus, as an arm, as a lap (...)”(Dias-Gambini 1999, 42-43).<sup>13</sup>

Thus, the deficit of the femininity indicates the empty feminine (*feminino esvaziado*), a depreciated femininity, and in succeeding generations it leads to psychological one-sidedness:

One-sidedness starts. This lack of the feminine forms deficient character. Deficient in what sense? (...) I think that notion of self-value starts with our mother’s love. (...) I do not use word lack, I say “unconsciousness of his or her own value” because a person can have his or her own value, but he or she is not aware of it. I think that values as compassion, affability, feelings, patience, malleability and capacity to forgive result from feminine principle. (...) A mother brings her chill up as well as his or her living conditions. Her place is a place of her child. Without her, a child does not know who he or she is, does not know his or her value, where is his or her place. Brazilian boy, son of Portuguese father and Tupinambá mother did not have a place in 16t-century court, it was a pariah, a result of an accident (Dias-Gambini 1998, 31-32).<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> (...) ficará reduzida apenas à sua função biológica, porque, psiquicamente, ela não pode ser mãe. Por quê? Porque ela não pode integrar o filho na sua ancestralidade (...). Ela é mãe, mas aquilo que carrega como tradição não conta. (...) ela não pode exercer a plena maternidade psíquica. (...) Não há protagonismo. A índia, primeira mulher, não é mais sujeito da história, nem da própria vida. Ela vai entrar como um ventre, como um braço, como um colo (...).”

<sup>14</sup> [C]omeça uma unilateralidade. Essa falta do feminino forma um caráter manco. Manco do quê? (...) Acho que a noção do valor próprio começa com o amor da mãe. (...) Nem uso a palavra carência, uso a expressão ‘inconsciência do próprio valor’, porque a pessoa pode até tê-lo, mas não tem consciência. Acho que valores como compaixão, afabilidade, sentimento, paciência, maleabilidade e capacidade de perdoar vêm do princípio feminino. (...) A mãe cria o lugar e as condições de vida. O lugar dela é o lugar do filho. Sem ela, ele não sabe quem é, nem o que vale, nem

This one-sidedness is likely an aspect that still weighs upon Brazilian collective psychology. The role of women is strong in families, whereas their role outside the home is quite insignificant. Mapping the genealogy of father archetype and its various social expressions, Zoja says about northeastern Brazil:

In the poorer parts of Recife, the most frequent form of family takes can be described as matrifocal. 'Matrifocality' refers to family circumstances in which the father is not necessarily absent, but where in any case he is not a decisive factor. The relationship between mother and daughter is very strong, whereas the relationship between father and son is quite weak (...) (225).

Gambini labels the masculine pole as "pathogenic" or "phallic":

The naval squadrons of Vespucci, Columbus, Cortez, Pizzaro or Cabral carried no women on the board. They were phallic adventures, in this and in the complementary sense of being exclusively ruled by the phallic principle of penetrating the unknown (2000, 166-167).

For Anastacio de Paula, who echoes the previous Zoja quote, in the psychology of a major part of Brazilian men one can find traces of the *Puer Aeternus* psychology which – among many other indicators – is noted for its adolescent sensibility and provisional lifestyle. Again, the reason for such male social behavior is the usually absent father:

When separated from *senex*, *puer* lacks order, reflection and limits that are necessary for one to love destiny and be guided by it towards the creation itself. Distance from *senex* means distance from the spiritual father, who offers meaning and order, and is replaced by the mother: magic replaces logos. *Puer*, as Hillman states, needs to be acknowledged by his father as so to enable

---

qual é o seu lugar. Um menino brasileiro, filho de pai português e mãe tupinambá, não tinha lugar na corte quinhentista, era um pária, um fruto do acaso.

paternity in himself. This can be clearly seen in the Brazilian reality. The absence of father (...) (2008:171-172).

In addition to unbalance between two contrasexual poles there was another phenomenon and that is denial of non-European elements in nascent Brazilian society:

Two civilizations meet, they join, but one of them denies the other one.. For me, this is a sign of origin. Indigenous people are the object of the first denial. But soon afterwards there is a second denial, which is a denial of the black. (...). The black contingent as well as the indigenous one cannot express themselves, their expression is incomplete for the moment (Dias-Gambini:1998, 63-65).<sup>15</sup>

The resulting situation was unfortunate:

Identification with a mother figure was therefore impossible, as it was with a father [...]. Who is this New World man, with no parental mirror to look at, with no society to be part of? In the words of the anthropologist Darcy Ribeiro [...] he is nobody [...] the collective soul born from the contact between two different traditions is but an anonymous nobody's soul someone who, unaware of his origins and lacking roots on both sides, is overburdened by an existentialist load (...) this growing amorphous human mass was to be joined by the sad contingent of African slaves, likewise uprooted from their original context and intermixed between themselves so that cultural differences would be levelled (Gambini, 1998, 158).

---

<sup>15</sup> Duas civilizações se encontram, se juntam, mas uma nega a outra. Isso para mim é a marca da origem. Os índios são o objeto da primeira negação. Mas logo em seguida vem a segunda, que é a negação do negro. (...) O contingente negro, como o indígena, não pôde se expressar ainda, sua expressão é incompleta.



Elsewhere Gambini emphasizes: "Our hybrid nation is the child of non-mother and of a pathogenic father, because authorized by religion itself, in whose name the force and violence of conquest was used to free its shadow without punishment." (Gambini, 2000, 171).

## **CONCLUSION: NO TRANSFORMATION IN THE PARADISE**

One does not become enlightened by imagining figures of light, but by making the darkness conscious (Jung, 1967,265)

We suffer, as a people, from a great problem: a myth of origin is lacking in our psyche. We are ashamed of our remote past, always regarded as a black hole, a mist, vague image (Gambini, 1999, 150)

What I consider a utopian element in Gambini's work is his vision of natural cross-cultural and psychological/archetypal melting or – in terms of alchemy – *coniunctio oppositorum*. An alchemical synthesis embracing both the conscious and unconscious dimension of all those who came to inhabit Brazil and Latin America and who were already settled there before 1500:

My utopia, using an alchemist parallel, is that of extraction of the quintessence. The Brazilian genetic breeding stock is perhaps the richest worldwide, which guarantees future and mutation. The genes are all intertwined, we are already united. The problem is in our mental posture. It will not be the Constitution that will solve it, nor anti-discriminating bills or promoters of social solidarity laws! The possible change will only come from a heightening of our collective conscience, through which new symbols will emerge that will help us to assign new meanings to the concepts of difference, mixture, fusion and inter-penetration (2000,178).

Gambini envisages a utopian image or idea of perfect fusion, equality and melting, not only on the physical- but also on the soul-level. Even though he speaks of a "new synthesis" as an ideal product of the 16th-century (New World Man), such a possibility was thwarted. Yet behind such an ideal image there is another fantasy-image lurking: the image of prelapsarian

paradise where there is no conflict, no hardship and no suffering. Is this a typically western nostalgic and regressive longing for Paradise?

There was a mythical time in which the masculine and feminine principles were balanced and in harmony, but from a certain point onwards the latter could not expand and evolve because nothing new could be integrated. Our ancestral soul is just like this head. It lost its body, which would correspond to the materialization of a new synthesis after two opposing poles began to interact. As the old body is buried, a new one is sought but no living connection is possible. It is not the same here as with the alchemical figure of the androgyne, (...) (1999, 162).

Is such an image Gambini's personal transformation-fantasy? Is such a dream a regressive fantasy? Does he believe in a hypothetical *coniunctio oppositorum*, an ideal of cross-cultural melting pot where not only bodies but also psychological depths of totally different cultures would melt together and would give birth to a third entity? Psychology itself admits possibility of such transformations. In such a case, however both sides have to acknowledge their shadow-parts as active participants:

Transformation within a relationship can only begin with an acknowledgement that we are unconsciously projecting on to the other person, thereby distorting the other's reality and our own. Through the process of projection, we tend to diminish or enhance the identity of others by presuming that we actually know the nature and motivation of their interaction with us. (...) through projections, we 'know' only fragments of truth (...) Therefore, the more we can withdraw projections and recognize the reality of the other person, the more each person is empowered and the relationship between the two people is enhanced (Schwartz-Salant, 1998,3).

As can be seen, Gambini's analysis identifies shadowy elements in Brazilian psyche. In this respect he anticipated the recent concept of the cultural complex. Nevertheless, there is a lot to criticize.

DREAMING OF *CONIUNCTIO*:  
GAMBINI'S READING OF BRAZILIAN CULTURAL COMPLEX

In addition to the ideal of a total psychological blend – which I find partly regressive – there is another element that I view in a critical light: Gambini's too exact and clear-cut line between the good and the evil along with an insufficient differentiation between archetypal images (femininity, masculinity etc.) and social reality. People are mythopoetic beings who tend to transform history into mythic images of the good-evil struggle. Reality, however, is much more complex. For Jung the issue of good and evil is a numinous and archetypal one transcending purely social and psychological reality, but even if we remain in the realm of social reality, it seems to be far removed from a clear-cut black-and-white concept. And moreover, Jung's notes concerning good and evil contain passages in which he rejects clear-cut definitions simply because: "good and evil are in themselves principles, and we must bear in mind that a principle exists long before us and extends far beyond us" (Jung 1960, 91).

Gambini's work has entered the numinous and unconscious dimension of Brazilian and world history. Introducing Jungian concepts to the study of history and to cultural studies offers a new and revolutionary perspective, yet this in turn produces an extremely complex series of multiple and sometimes mutually contradictory meanings. Gambini's longed-for, psychically completely-blended "new man" of Brazil remains a supreme and typically Brazilian image, yet one from which spatio-temporal and historical reality is far removed.

## **Bibliography**

ADAMS, M. V. (2004): "Imaginal Psychology and the dethroning of 'Mr. Reality'". *The Fantasy Principle. Psychoanalysis of the Imagination*, New York-London: Brunner-Routledge, 1-19.

ADAMS, M.V. (2004): "Jung, Africa and 'Geopathology' of Europe. Psychic Place and Displacement.". *The Fantasy Principle. Psychoanalysis of the Imagination*, New York-London: Brunner-Routledge, 149-167.

ADAMS, M.V. (2004): "Jungian Post-Structural Theory. Structures Versus Constructs, Concepts Versus Images". *The Fantasy Principle. Psychoanalysis of the Imagination*, New York-London: Brunner-Routledge, 40-56.

ADAMS, M.V. (1996): *The Multicultural Imagination. "Race", Color, and the Unconscious*, London-New York: Routledge, 1996.

- ADAMS, M.V. (2010): *The Mythological Unconscious*. New York: Putnam Publications, 2nd revised ed.
- ANASTACIO DE PAULA, C. P. (2008) "The serenity of the senex. Using Brazilian folk tales as an alternative approach to 'entrepreneurship' in university education." *Psyche and the Arts. Jungian Approach to Music, Architecture, Literature, Painting and Film*, ed. by Susan Rowland, London-New York: Routledge, 170-182.
- BARCELLOS, G. (2012) "South and the Soul." *Listening to Latin America. Exploring Cultural Complexes in Brazil, Chile, Colombia, Mexico, Uruguay, and Venezuela*, ed. by Pilar Amezaga, Pilar – Gustavo Barcellos et al., New Orleans: Spring Journal Books, 17-30.
- CASEMENT, A. (2006): "The Shadow." *The Handbook of Jungian Psychology. Theory, Practice and Applications*, ed. by Papadopoulos, Renos. K., London-New York: Brunner-Routledge, 94-112.
- CROWTHER, C. – WIENER. J. (2015): *Jungian Analysts Working Across Cultures. From Tradition to Innovation*. London-New York: Routledge.
- DIAS, L. – GAMBINI, R. (1998): *Outros 500. Uma conversa sobre a alma brasileira*. São Paulo: Editora Senac.
- EDINGER, E. F. (1977): "The New Myth of Meaning." *Quadrant*, vol.10, n.º 1, summer, 23-38.
- GAMBINI, R. (1998): "The Challenge of Backwardness". *Post-Jungians Today: Key Papers in Contemporary Analytical Psychology*, ed. by Ann Casement, London-New York: Routledge, 149-163.
- GAMBINI, R. (2000): *Indian Mirror. The Making of the Brazilian Soul*. São Paulo: Axis Mundi/Terceiro Nome.
- HAUKE, C. (2006): "The Unconscious: personal and collective." *The Handbook of Jungian Psychology. Theory, Practice and Applications*, ed. by Renos K. Papadopoulos, London: Routledge, 54-73.
- HENDERSON, J. L. (1984): *Cultural Attitudes in Psychological Perspective*, Toronto: Inner City Books.
- HILLMAN, J. (1983): *Inter Views. Conversations with Laura Pozzo on Psychotherapy, Biography, Love, Soul, Dreams, Work, Imagination, and the State of Culture*, New York: Harper Colophon Books.
- HILLMAN, J. (1975): *Re-Visioning Psychology*, New York: Harper & Row.
- JUNG, C. G. (1963): *Memories, Dreams, Reflections*, ed. A. Jaffé, trans. R. and C. Winston, New York: Pantheon Books, 1963.
- JUNG, Carl G. (1960): "Good and Evil in Analytical Psychology." *Journal of Analytical Psychology*, vol. 5, issue 2, 91-99.

DREAMING OF *CONIUNCTIO*:  
GAMBINI'S READING OF BRAZILIAN CULTURAL COMPLEX

- JUNG, C. G. *CW* (1953-1991): *The Collected Works of C. G. Jung*, 20 vols.: trans. R. F. C. Hull, Princeton, NJ: Princeton University Press and London Routledge.
- MEYER, R. (2007): *Clio' Circle. Entering the Imaginal World of Historians*. New Orleans: Spring Journal Books.
- MILLER, D. L. (2015): "On the Edge of the Round Table. Eranos and Theological Studies", *Spring, A Journal of Archetype and Culture* (Eranos. Its Magical Past and Alluring Future. The Spirit of a Wondrous Place) 92, pp.155-167.
- MONT'ALVERNE CHAVES, I. – ARAÚJO, A. F. (2014): "Entre as luzes a as sombras. Em busca dos mitologemas da alma brasileira na perspectiva de Gilbert Durand." *A Alma brasileira. Luzes e sombra*, org. by Walter Boechat, Petrópolis: Vozes, 42-70.
- NEUMANN, E. (1974): *The Great Mother. An Analysis of the Archetype*. New York: Princeton.
- SANTOS GONÇALVES, J. R. (2009): "Luis da Câmara Cascudo e o estudo das culturas populares no Brasil", *Um Enigma Chamado Brasil. 29 Intérpretes e um país*, org. by André Botelho – Lilia Moritz Schwarcz, São Paulo: Companhia das Letras, 174-183.
- SENGUPTA, S. (2024): *Animus, Psyche and Culture. A Jungian Revision*. London-New York: Routledge.
- SHARP, D. (1991): *Jung Lexicon. A Primer of Terms & Concepts*. Toronto: Inner City Book.
- SCHENK, R. (2012): *American Soul. A Cultural Narrative*. New Orleans: Spring Journal Books, 2012.
- SCHWARTZ-SALANT, N. (2005): *The Mystery of Human Relationship. Alchemy and the Transformation of the Self*. London-New York: Brunner-Routledge.
- SINGER, T. (2020): *Cultural Complexes and the Soul of America*. London-New York: Routledge.
- SINGER, T. – KIMBLES, S. L. (2004): *The Cultural Complex. Contemporary Jungian Perspectives on Psyche and Society*, New York-London: Brunner-Routledge.
- SINGER, T. (2000): *The Vision Thing. Myth, Politics and Psyche in the World*. London-New York.

**Aleš Vrbata, PhD.**

State University of Feira de Santana

alesvrbata@hotmail.com

# Problém človeka vo filozofii Nikolaja A. Berd'ajeva

Dominik Šoltys

Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, SK

ŠOLTYS, D.: Problém človeka vo filozofii Nikolaja A. Berd'ajeva  
*Philosophica Critica*, vol. 10, 2024, no. 1, ISSN 1339-8970, pp. 47-68.

The contribution aims at religious humanism and its place in the philosophy of Nikolai A. Berdyaev. In this regard, it presents short research into the position of the man to emphasize the motives, such as person, spirit, freedom, creation, God, Christianity, history, and eschatology in Berdyaev's philosophical thinking. The author points out the specific form of Berdyaev's religious humanism and the core function of freedom in the relationship between man and God. The whole context of the presented contribution accents Berdyaev's view on the position of man in the world.

*Keywords:* Personalism – Anthropocentrism – Freedom – Spirit – God – Creativity

## 1. Na úvod o charaktere Berd'ajevovej filozofii v nadväznosti na problém človeka

Problém človeka je vo filozofii Nikolaja A. Berd'ajeva ústrednou témou. Na jej pozadí a vo vzťahu k nej vykresľuje takmer všetky kľúčové motívy svojho diela. Sám Berd'ajev nazval svoju filozofiu prívlastkom *antropocentrická*. Vyjadril tým súvzťažnosť svojho myslenia i centrálny bod jeho filozofického odkazu. Berd'ajev bol existenciálnym filozofom. Pri definovaní človeka zdôrazňoval špecifikum subjektívnej, teda vnútornej stránky života človeka. Videl v nej príznaky mravnej hodnoty človeka, ktorú potvrdzuje osobnosť jednotlivca. V tejto súvislosti je jeho filozofia *fenomenológiou duchovného života* človeka. Okrem toho sa Berd'ajev snažil nájsť zdroj tejto mravnej hodnoty, duchovnosti a slobody v človeku. Našiel ho v Bohu. To znamená, že zdrojom *ľudskosti* je sám Boh. Berd'ajevov zápas

o ľudskosť je tak príznačne výrazný, že ho možno označiť termínom *antropodícea*.

No doba, v ktorej Berd'ajev žil a tvoril, nemala rovnaký záujem o ľudskosť. O charaktere svetových udalostí počas svojho života hovoril: „Pokúšal som sa hľadať ľudskosť v najneľudskejšej dobe“ (Berd'ajev 2005, 178). Berd'ajev nebol filozofom utiahnutým, nedbajúcim na dobový vývoj svetových udalostí. Zámer svojej filozofie neustále konfrontoval s charakterom paralelných udalostí vo svetovom dianí. Pri čítaní jeho diel preto neprekvapí zvlášť dominantný politický prvok jeho myslenia. Bol presvedčený, že dobové historické a politické prejavy neľudskosti sú príčinou vyústenej krízy humanizmu, ktorá má svoj skorší pôvod už vo filozofickom vývoji. Podľa neho doterajšie chápanie humanizmu nenastolilo problém človeka správne.

Berd'ajev sa naprieč celou svojou filozofiou snaží identifikovať miesto človeka vo svete, ktoré mu náleží vďaka morálnej váhe, ktorú so sebou prináša na tento svet. Problém človeka je problémom ľudskosti, tzn. problémom a možnosťou kvalitatívnej (morálnej) zmeny svetovej danosti. Avšak človek až príliš často zažíva vo svete presný opak. Celkom neskryto a pôvodne človek zakúša vo svete *zlo*. „Najväčšmi ma trápilo zlo v živote sveta a človeka“ (Berd'ajev 2005, 129), tvrdí. Je to tragickosť človeka vo svete. Ba čo viac, tragickým je nielen jeho vzťah k svetu, človek sám je tragickou bytosťou. Vo svojom vnútri je ambivalentnou až vyslovene paradoxnou, rozpornou bytosťou. Rovnako ako dokáže demonštrovať svoju výšku, zároveň rovnako dokáže svedčiť v prospech svojej prízemnosti. Človek je teda bytosťou *mnohoetážovou*, t. j. skrýva v sebe viacero úrovní. Je bytosťou prírodnou, spoločenskou, ale najmä *duchovnou*. Práve duchovnosť človeka má v Berd'ajevovom diele kľúčový význam. Stáva sa tou úroňou človeka, ktorej skúmaniu a popisu venuje celú svoju tvorbu. Orientácia na duchovnosť človeka kladie zreteľ na vnútorný život jednotlivca. Človeka odhaľuje ako subjekt. V subjektivite sa človek stáva vďaka duchu slobodným a morálne vyšším.

V nasledujúcich ôsmych kapitolách sa budeme venovať motívom, ktoré sa periodicky a cyklicky opakujú v Berd'ajevovom myslení a ktoré sú neodmysliteľne späté s problémom človeka. Problém *osobnosti* odhaľuje v personalistickom definovaní človeka morálnu váhu jednotlivca. Otázka *ducha* dáva do pozornosti vnútornú hĺbku človeka. Z tej pramení schopnosť pozdvihnúť sa k Božej ľudskosti. Kapitola o *slobode* ukazuje človeka ako prítomnosť slobody v tomto svete, pričom praktickej stránke uplatnenia



slobody je venovaná samostatná kapitola o *tvorbe*. Vyjasniť problém Berďajevovho chápania človeka a zároveň podať výklad predchádzajúcich motívov by nebolo možné bez súbežného vypracovania motívov *Boha, kresťanstva a dejín*, ktorým je taktiež venovaná samostatná kapitola. Posledným motívom predloženého príspevku je *eschatologická perspektíva* v nadväznosti na otázku človeka.

## 2. Človek a osobnosť

Personalizmus ako filozofický smer je neodmysliteľne spätý s kategóriou *ľudskej osobnosti*. Osobnosť jednotlivca nás privádza pred konkrétnosť, individuálnosť a autonómnosť každej ľudskej bytosti. Okrem týchto znakov však Berďajev zdôrazňuje *prvok univerzálnosti*, sprístupnený každej ľudskej osobnosti v jej vnútornom živote. Ten robí z osobnosti človeka jednu veľkú záhadu. Poukazuje na skutočnosť, že osobnosť je *duchovnou kategóriou*. Prvok univerzálnosti sa však odkrýva individuálne osobnou formou. To so sebou nesie isté špecifiká. Aké? Predovšetkým to, že človek je akoby „priesečníkom dvoch svetov“, alebo akoby v ňom boli obsiahnuté „dve prirodzenosti“, jedna ľudská a druhá Božská. „Ľudská osobnosť je bytosťou teoandrickou“ (Berďajev 1997, 38), zdôrazňuje. Je to základné východisko, z ktorého následne vyplývajú ďalšie špecifiká. Osobnosť vyjadruje boj sveta a Boha, súboj nutnosti so slobodou. „Osobnosť nie je podobná ničomu inému na tomto svete, s ničím nemôže byť porovnávaná a konfrontovaná. Ak vstupuje do sveta, jedinečná a neopakovateľná, jeho chod je prerušený a prinútený k zmene, hoci by to bolo ťažko postrehnuteľné zvonka. Nepretržitý, stály vývoj sveta je pre osobnosť príliš úzky, práve preto nemôže byť momentom či elementom svetovej evolúcie. Jej existencia predpokladá pretržitosť, diskontinuitu a nemôže byť podrobená žiadnej vonkajšej determinácii. Človek, ako ho pozná biológia a spoločenské vedy, ako bytosť prírodná a spoločenská je produktom sveta a procesov, ktoré v ňom prebiehajú. Ale ako osobnosť nie je dieťaťom sveta, je iného pôvodu. Práve to z neho činí hádanku“ (Berďajev 1997, 20). Osobnosť nemá pôvod v tomto svete. Neutvára sa cestou determinácie, ktorou sa inak utvára tento svet. Osobnosť má pôvod v duchu, a preto sa utvára v slobode. Je otvorená nekonečnu, v dôsledku čoho sa v nej spája „univerzum nekonečného a individuálne zvláštne.“ Osobnosť človeka prináša do tohto sveta slobodu. Príchod slobody do

sveta, kde inak vládne deterministická nevyhnutnosť, predpokladá konflikt. V tejto súvislosti hovorí Nikolaj Berd'ajevov o **konflikte osobnosti**

**so svetovou harmóniou.** Pociťovanie vlastnej osobnosti upozorňuje jednotlivca na tragický vzťah k svetu. Do popredia konfliktu vystupuje *revolučnosť* osobnosti. Osobnosť sa nemieni poddať svetu a prostredníctvom revolučnosti pristupuje k demonštrácii slobody. Osobnosť je preto aktívnym odporom, vedúcim k víťazstvu slobody nad svetovým determinizmom. Je to víťazstvo nad sociálnou aj prírodnou nevyhnutnosťou. Osobnosť nie je hotovou danosťou a permanentnou vymožitelnosťou, ale je ideálom človeka, o ktorý sa treba pravidelne a aktívne usilovať.

Osobnosť je axiologickou kategóriou. Pokiaľ hovoríme o osobnosti, vyniká morálna stránka človeka. „Dôstojnosť človeka je daná jeho osobnosťou“ (Berd'ajev 1997, 24), tvrdí Berd'ajev. Vyvodzuje zároveň aj morálny záver o osobnosti v téze, podľa ktorej je „[o]sobnosť prvotnejšia než bytie“ (Berd'ajev 1997, 62). Bytie ako myšlienkový konštrukt človeka, teda objektivizácia sociálnej a prírodnej nevyhnutnosti má druhotný význam. Prvotný význam má osobnosť. Slobodu nemožno vyvodit' z bytia, ale jedine z osobnosti. V tejto súvislosti platí pre každú jednu osobnosť, že je účelom samým osebe. Berd'ajev završuje konflikt svetovej harmónie morálnou prevahou osobnosti: „[...] jedinečná osobnosť a jej osud má väčšiu hodnotu, než usporiadanie sveta, harmónia celku, abstraktné bytie“ (Berd'ajev 1997, 66). Neopakovateľnosť jedinečnej a konkrétnej osobnosti človeka spolu s ľudskou schopnosťou pociťovať utrpenie, radosť a slobodu stoja vyššie než neudržateľnosť akéhokoľvek všeobecného, abstraktného a neosobného harmonického konštruktú ľudstva. „Svetová harmónia je falošná a zotročujúca idea, od ktorej je treba sa oslobodiť v mene ľudskej osobnosti“ (Berd'ajev 1997, 72), konštatuje.

### 3. Človek a duch

Osobnosť je *duchovne-duševne-telesná*. Duch má v osobnosti rozhodujúce miesto, pretože profiluje telo i dušu tým, že im dáva *formu*. Ale čo je duch samotný? V prvom rade treba povedať, že ducha nie je možné v plnosti a úplnosti definovať. Je tomu tak z niekoľkých dôvodov. Predovšetkým je spojený s vnútorným životom jednotlivého človeka ako subjektu. Berd'ajev to vyslovuje nasledovne: „Duch je realita, ktorá sa odhaľuje

v existenciálnom subjekte a jeho pomocou, realita, ktorá vychádza zvnútra a nie zvonka, z objektivizovaného sveta“ (Berďajev 2006, 14). Duch je výhradne *subjektívny*; je subjektom a subjektivitou. „V striktnom zmysle slova možno hovoriť len o osobnom a subjektívnom duchu“ (Berďajev 2006, 39), dodáva. O objektívnom duchu tvrdí, že nejestvuje. Prečo? Pretože duch negeneralizuje, duch *individualizuje!* Duch je konkrétny, osobný a subjektívny, a navyše oslobodzuje. To preto je vždy iným vo výsledku, hoci zdroj má stále rovnaký.

Duch je niečím, čo povznáša človeka nad prírodnú a spoločenskú stránku tohto sveta. Duch zdôvodňuje morálnu kvalitu človeka. Má *axiologický charakter*. V tejto súvislosti duchovný princíp vo vnútri človeka zjavuje jednotlivcovi nesmiernu *hĺbku*. Jej sledovaním človek poznáva morálnu *výšku*. Duch je *aristokratický*, tak ako neraz hovoril Berďajev. Človeka zušľachtľuje a povyšuje. Vlastne, je to jeho dôsledok, pretože jeho pôsobenie prináša kvalitatívnu zmenu svetovej danosti, tvorivú energiu, ktorá pretvára svet. Aristokratická stránka povyšuje osobnosť jednotlivca nad dejiny a prírodu. Jednotlivec musí prijať svojho ducha jeho aktívnym uskutočnením. Duch v človeku teda nie je pasívnym, ale *aktívnym faktorom*. Dokonca až tak aktívnym, že možno hovoriť o revolučnosti osobnosti, za ktorú môže duch a ktorá je protikladom v pomere k pasívnemu a konzervatívnemu determinizmu vonkajšieho sveta. Aktívne uskutočnenie ducha človekom znamená *prerývanosť*, pretržitosť vo vzťahu k vonkajšiemu svetu. Nie je zárukou kontinuity, ale *diskontinuity*; to znamená, že prináša búrlivý prelom do inak pokojnej nepretržitosti chodu svetových udalostí. Skrátka, duch nie je evolučný, ale *revolučný*. Objavuje sa vo vnútri jednotlivca a náhle žiada o svoje uskutočnenie vo vonkajšom svete, presnejšie povedané, žiada o prelom slobodou v deterministickom chode vonkajšieho sveta. Len v tom sa odkrýva morálna váha osobnosti jednotlivého človeka.

Duch sa navyše stáva *expanzívnym*. Chce obsiahnuť, a teda zduchovníť všetky oblasti ľudského života. Neexistuje oblasť života, v ktorej by sa nemohol prejaviť. Inými slovami, neexistuje oblasť, z ktorej by bola ľudská osobnosť vylúčená. Ale zo všetkého najviac netreba zabudnúť najmä na to, že *duch je slobodou*. Berďajev to pripomína svojim vyjadrením: „Základnou vlastnosťou ducha je sloboda“ (Berďajev 2003, 29), alebo konkrétnejšie to vyjadruje slovami: „Duch je všade a vo všetkom pôsobí, ale ako sila presvetľujúca, pretvárajúca, oslobodzujúca, a nie donucujúca“ (Berďajev 2003, 36). Skrátka, duch vnáša do všetkého *zmysel*.

Aby Berd'ajev mohol hovoriť o prelome ducha do sveta, musel objasniť ako duch zdôvodňuje príchod „iného“ do tohto sveta. V nadväznosti na to Berd'ajev uvádza *transcendenciu* ducha. Teda duch naplňa osobnosť jednotlivca nadosobným univerzálnym obsahom, ktorý v ňom nachádza svoju individuálne osobnú podobu. Transcendencia prostredníctvom ducha otvára a sprostredkúva človeku sféru nekonečného, ktoré sa mu ukazuje ako vyššie v pomere k imanentnej konečnosti a uzavretosti sveta. Transcendencia je v podstate *duchovnou skúsenosťou* jednotlivca. Je to prechod k *transsubjektivite*. K zdroju ducha. Je to vedomosť človeka o hlbinej realite, vedomosť o *ríši ducha*. Tá je protikladná k profánnej realite tohto sveta, k ríši cisárovej. Netreba zabúdať, že duch je reálnym ináč než je reálnym svet, teda dejiny a príroda. Realita ducha je badateľná jedine zvnútra, zatiaľ čo svet je postrehnuteľný zvonka. Práve oba tieto svety, resp. ríše sa stretávajú v človeku. Človek je totižto ich prienikom. Berd'ajev dokonca dochádza k tomu, že práve takto nastolené antropologické východisko ukazuje na (nie však dokazuje) jestvovanie Boha.<sup>1</sup> Duch tak patrí k osobitej realite (zdroj ducha), ktorej pôsobenie vo vnútri jednotlivca nadobúda individuálne osobnú formu (dôsledok ducha), čím vytvára *prvorealitu* subjektu.

Berd'ajev síce odmieta jestvovanie objektívneho ducha, ale hovorí o *objektivizovanom duchu*. A práve v tom spočíva celá tragika ducha. Duch sa totižto môže odcudziť sebe samému, čím stráca všetky svoje predpoklady a vymožitelnosti, ktoré sme uviedli vyššie. Deje sa tak, paradoxne, prostredníctvom aktivity človeka, teda v procese *objektivizácie*. Berd'ajev v ňom vyjadruje ako duch prechádza zo seba vlastnej individuálne osobnej formy, ktorou je subjektivita subjektu, do svojho protikladu, tzn. do objektivity objektu. Duch prechodom z vnútornej sféry jednotlivca do vonkajšej sféry sveta chladne a stráca jemu vlastné znaky. Rovnako ako sa zo subjektivity stáva objektivita, sa mení aj aktivita na pasivitu, revolučnosť na konzervatívnosť, dynamizmus na stagnáciu, a sloboda na nevyhnutnosť. Vyjadrenie procesu objektivizácie je jednou

---

<sup>1</sup> V tejto súvislosti sa vyjadruje: „[...] človek je bytosť patriaca k dvom svetom a nie je možné vtiesnať ho do tohto prírodného sveta nevyhnutnosti, lebo sa transcenduje ako bytosť empiricky daná, a prejavuje slobodu, ktorú nemožno vyvodiť z tohto sveta. To nedokazuje, lež ukazuje jestvovanie Boha, keďže v človeku odhaľuje duchovný princíp.“ Pozri (Berd'ajev 2003, 24-25).

z najcennejších myšlienok v Berd'ajevovom diele. Dôsledkom objektivizácie je *otroctvo človeka*.

#### 4. Človek a sloboda

„Duch je sloboda“ (Berd'ajev 2009a, 165), tvrdí Berd'ajev. Ďalej bol presvedčený, že skúmaním slobody dôjdeme k duchu. Práve duch v človeku je tým, čo umožňuje človeku byť naozaj slobodným. Berd'ajevova filozofia slobody nie je filozofiou slobodnej vôle. Koncept slobodnej vôle ako východisko definovania slobody odmieta. Sloboda nie je ani voľbou, naopak, „[o]slobodenie nastáva, keď som voľbu vykonal a vydal sa tvorivou cestou“ (Berd'ajev 2005, 42). Rovnako nestotožňuje slobodu s akýmisi prirodzeným stavom človeka. A nesprávne je podľa neho aj vysvetlenie slobody ako slobodnej ľahostajnosti. Pôvod slobody nemožno chápať racionalisticky, naturalisticky alebo naturalisticko-metafyzicky. Sloboda nie je racionalistickým konštruktom, prírodnou skutočnosťou a ani metafyzickým poznatkom. Pôvod slobody je *duchovný*, a sloboda ako taká je duchovnou a náboženskou kategóriou.

Sloboda je úzko spätá s *vnútorným duchovným životom* človeka. Slobodu možno jedine *pocítiť a prežiť*. V tej chvíli poznávam ducha vo svojom vnútri. V tej chvíli viem, akým smerom sa má formovať moja osobnosť. Berd'ajev tvrdí: „Existuje klasická definícia slobody, ktorá zostáva správnou, hoci nevystihuje tajomstvo slobody. Sloboda znamená určenie zvnútra, z hĺbki a je v protiklade voči každému určeniu zvonka, ktoré predstavuje nutnosť“, pričom ďalej pokračuje, „[s]ebaurčenie zvnútra znamená určenie z hĺbky ducha, duchovnou silou, nie silou vonkajšej prírody ani mojej vlastnej prirodzenosti. Ak som slobodný, potom nie som určený ničím zvonku, z prírody, ktorá je pre mňa cudzou, a dokonca ani nie z mojej vlastnej prirodzenosti, pretože som určený zvnútra vlastným duchovným životom, vlastnou energiou ducha, nachádzam sa teda vo svojom vlastnom, rodnom svete ducha“ (Berd'ajev 2009a, 171).

Sloboda nie je vyjadriteľná racionálne – racionálne vyjadrenie slobodu ruší –, preto nie je ani statická. Naopak súvisí s *nevjadriteľným*, avšak *poznávatel'ným tajomstvom*. Sloboda je veľmi *dynamická* a prináša novosť. Je úzko spätá s *tvorivou aktivitou* človeka, čomu sa venujeme v nasledujúcej kapitole. Sloboda na rozdiel od bytia je *nepodmienená* a *nezakorenená*. Vyrastá z „ničoho“, a teda opiera sa o nebytie a ničotu. V tejto súvislosti

človek dokáže, takpovediac, tvorbou z ničoho prinášať novosť na tento svet.

Navyše sloboda nie je ľahká, je čímsi *tragickým* v živote človeka. Tragickosť slobody je veľmi dôležitým prvkom v Berd'ajevovom myslení. Sloboda človeka nie je uľahčením jeho života, je ťažká a predpokladá *odpor* a *vzburu*. To preto sa jedine slobodná osobnosť jednotlivca prejavuje revolučne. Takýto človek odmietne konformizmus otroctva spoločnosti, dejín i prírody a rozhodne sa mu vzdorovať napriek vedomosti, že ide o búrlivú, náročnú a nekonformnú cestu životom. V extrémnych prípadoch až do takej miery, že slobodný jednotlivec sa môže cítiť osamoteným.

Berd'ajev rozvíja tragickosť slobody v živote človeka na pozadí tradičnej Dostojevského tematiky. Tvrdí: „To, čo sa nazývalo Dostojevského ‚krutosť‘, je úzko späté s jeho vzťahom k slobode. Bol krutý, pretože nechcel zbaviť človeka bremena slobody“, a ďalej pokračuje, „Človek začína tým, že vyhlasuje svoju slobodnú vzburu, je odhodlaný znášať všetko utrpenie a šialenstvo, len aby pocítil slobodu. A zároveň tým hľadá poslednú, medznú slobodu“ (Berd'ajev 2000a, 44). A teda, kam až možno zájsť, aby sloboda človeka bola ešte stále slobodou, alebo ešte inak, aký je vzťah slobody k dobru a zlu? Sloboda je svojbytná, a preto ju nemožno stotožňovať s dobrom absolútne. Jednoducho, nemožno človeka prinútiť k dobru, pretože potom sa z dobra stáva zlo. V tomto vzťahu je síce dobro, ale chýba sloboda. Človek prestáva byť slobodným v dobre a začína byť núteným v dobre. V tejto súvislosti je slobodné dobro jedinou cestou slobody, avšak sloboda dobra predpokladá aj slobodu zla, v tom je celá tragika. Sloboda k dobru je stále ešte slobodou, ale sloboda k zlu ju už podpierá. Túto tragickú dialektiku odhaľuje Berd'ajev u Dostojevského a necháva sa ňou inšpirovať pri vysvetlení slobody človeka.

V bezprostredne predchádzajúcich riadkoch sme hovorili o tom, že vnútorný život človeka je v otázke slobody postavený pred dramatickosť a tragickosť existencie jednotlivca. V tejto súvislosti Berd'ajev odmieta chápanie slobody ako práva človeka, ktoré tak často zdôrazňovali liberáli, pretože v slobode videli uľahčenie života pred hrozbou obmedzovania so strany štátu a spoločnosti. Postoj jednotlivca k vlastnej slobode a slobode ostatných osobností sa preto musí stať jeho *povinnosťou*. „Sloboda osobnosti je povinnosťou, splneným poslaním, realizáciou Božej ideí v človeku, odpoveď na Božiu výzvu“ (Berd'ajev 1997, 41). Sloboda ako povinnosť je motív, ku ktorému sa Berd'ajev vracia na viacerých miestach svojich diel. Reaguje na politickú snahu zakotviť ľudskú slobodu

v politických a právnych deklaráciách a svojou kritikou upozorňuje, že takéto deklarácie nemôžu byť len deklarováním práv človeka a občana, pretože sú čisto formálne. Naopak každá budúca podobná deklarácia musí byť aj *deklaráciou povinností človeka a občana*. Pravá povaha slobody tak podľa Berd'ajeva nespočíva v autonómii; to znamená, sloboda nie je len mojím osobným právom a voľnosťou mojej osoby, ktorej sa raz môžem vzdať a inokedy sa k nej navonok prihlásim, naopak, sloboda je *teonómia*. Je to moja povolanosť voči Božej výzve, adresovanej Bohom mne i ostatným osobnostiam. To znamená, objaviť a vidieť v sebe i ostatných morálnu výšku, ktorá je prejavom Božej výzvy „bud' slobodným človekom.“ „Ľudské práva predpokladajú povinnosť tieto práva ctiť. Pri realizácii ľudských práv tak nie sú najdôležitejšie vlastné právne nároky, ale úcta k právam iného, ctiť si ich v každom ľudskom obraze. Je to teda povinnosť človeka k človeku a človeka k Bohu“ (Berd'ajev 2004a, 86).<sup>2</sup> Význam konceptu slobody ako povinnosti umocňuje tým, že požiadavka „bud' slobodným človekom“ a chápať ostatné osobnosti ako slobodné vedie cez Boha. Dá sa povedať, že je to Božie očakávanie. Takéto Božie očakávanie zároveň vyjadruje všeobecný zmysel ľudského bytia a zmysel existencie každej osobnosti. **Človek je teda Bohom povolaný k slobode**. Avšak Boh k naplňovaniu tejto výzvy nepristupuje násilne a s donútením. Nenúti človeka byť slobodným za každú cenu. Naopak k slobode človeka pristupuje s milosrdným rešpektom voči človeku (bližšie sa tomuto motívu venujeme v kapitole o človeku a kresťanstve). Z pohľadu jednotlivého človeka sa uvedomenie svojej najvyššej povolanosti „byť slobodným“ vyjavuje v aktivácii ľudskej schopnosti *tvoriť*.

## 5. Človek a tvorba

V texte Berd'ajevových diel je v rámci problematiky človeka mimoriadne nápadná a neoddeliteľne súvislá nadväznosť štyroch motívov. Súvislosť motívov *osobnosti*, *ducha* a *slobody* má svoje praktické vyústenie v problematike *tvorby*.

Tvorba hrá významnú úlohu v postavení človeka vo svete. Tvorba je *zmyslom ľudského bytia*, ale najmä *zmyslom existencie každého jednotlivého človeka*. Tvorivý človek je slobodným človekom. Boh očakáva od človeka

---

<sup>2</sup> Takisto ďalej pozri napr. (Berd'ajev 2003, 77) a taktiež (Berd'ajev 1997, 41 a nasl.).

tvorivú odpoveď. Človek má na zemi tvorivé poslanie. Boh svet stvoril, avšak človek ho môže ďalej pretvárať svojou tvorivou silou. Navyše tvorba je úzko spätá so slobodou. *Tvorba je emanácia slobody*. Dokonca až do takej miery, že Berd'ajev hovorí o „tvorbe z ničoho“. ***Takže by sa dalo povedať, že zmyslom ľudského bytia a existencie každého jednotlivého človeka je byť slobodným a tvorivým. Je to takpovediac pozitívne vyjadrený záväzok človeka voči Bohu a zároveň očakávanie Boha od človeka.*** Možno ísť ešte hlbšie a tvrdiť, že zmysel existencie človeka sa nachádza v Bohu. Napríklad, Berd'ajev hovorí o „vedomí záväzku voči Bohu byť slobodnou bytosťou“ (Berd'ajev 2003, 77) alebo zdôrazňuje, že „[t]vorba je odpoveďou na volanie Boha“ (Berd'ajev 2005, 174). Tvorba je *aktívnym prejavom slobody*, naopak pasivita človeka prináša jeho otroctvo.

Tvorba človeka síce oslobodzujú, avšak *výsledok tvorby nikdy nie je totožný so zámerom a aktom tvorby*. Teda výsledok tvorby sa na nich nepodobá. Existuje medzi nimi tragický vzťah. „Tvorba predstavuje vzlet, víťazstvo nad tiažou tohto predmetného sveta, nad determinizmom, výsledok tvorby už znamená tiahnutie dolu, klesanie. Tvorivý čin, tvorivý oheň patrí do ríše subjektivity, výsledok tvorby však patrí do ríše objektivity“ (Berd'ajev 1997, 102). V tvorbe teda nejde o dokonalosť tak, ako sa o to pokúšal klasicizmus. V tejto súvislosti mal romantizmus pravdu, keď hovoril o nedostatočnosti výsledku tvorby. Slovom, vo výsledku tvorby sa nevyčerpáva subjektivita tvorcu. Výsledok tvorby vznikol objektivizáciou, teda je objektom a súčasťou vonkajšieho sveta. Preto zmyslom tvorby nie je jej výsledok. Namiesto toho tvorba zdôrazňuje schopnosť osobnosti človeka vzdorovať otroctvu svetu a objektivizácii i panujúcej svetovej nutnosti. Zmyslom tvorby je *neustála premena sveta*. Človek sa takto podieľa na vytváraní kultúry a civilizácie. Avšak takáto tvorba je *symbolická*, pretože nemení samú podstatu determinizmu a objektivizmu sveta. Skutočná, a teda *realistická tvorba* vedie ku koncu deterministického a objektivistického sveta a otvára svet slobody. Samozrejme, takéto nastolenie tvorby má svoje vyústenie v metafyzickej stránke veci, v ktorej sa pomocou tvorby aktivuje v nej zakotvený eschatologický moment, ktorý vyvádza človeka z moci dejín a prírody, teda z determinizmu, nutnosti a objektivizácie tohto sveta smerom k slobode.



## 6. Človek a Boh

Otázky osobnosti, ducha, slobody a tvorby sú v Berd'ajevovom diele úzko prepojené s otázkou Boha. Hovorili sme dokonca o zmysle ľudského bytia a existencie jednotlivca, ktorým je sloboda a tvorba. Oba tieto zmysly sú zjednotené Bohom, pretože sú samým očakávaním Boha, ktoré adresuje človeku. Koniec koncov Berd'ajev otvorene hovorí: „Boh je zmyslom ľudskej existencie“ (Berd'ajev 1997, 72).

V tejto súvislosti hľadá Berd'ajev odpoveď na otázku: Aký je Boh? Aký je v skutočnosti Jeho vzťah k človeku? Je snáď Boh vládnuci pán a človek len jeho podriadeným otrokom, alebo je ich vzťah uvoľnený a vyplnený slobodou? Na prvú otázku odpovedá *odmietnutím antropomorfizácie Boha*. Poukazuje pritom na skutočnosť, že „[č]lovek tvorí Boha podľa obrazu svojho a vkladá do Boha zo svojej povahy to najlepšie, ale zároveň aj to najhoršie“ (Berd'ajev 1997, 67). Na druhej strane takisto odmieta, aby vzťah Boha a človeka bol definovaný sociálnymi kategóriami moci, Božieho panovania a ľudského podriaďovania sa. Svoje *odmietnutie sociomorfizácie vzťahu Boha a človeka* odôvodňuje nasledovne: „Boh nevládne žiadnou mocou, nemá vôľu k moci, nepotrebuje otrocké uctievanie nejakého nevoľníka. Boh je sloboda, je osloboditeľom, a nie Pánom“ (Berd'ajev 1997, 68). Tento Berd'ajevov postoj je osobitným typom „mystického anarchizmu“, ktorý vysvetľuje slovami: „Aj teraz som mystickým anarchistom v zmysle, že Boh je pre mňa predovšetkým sloboda a vysloboditeľ zo zajatia sveta, Božie kráľovstvo je ríšou slobody a bezvládia“ (Berd'ajev 2005, 121-122).

*Avšak skutočný kontakta človek s Bohom je stykom dvoch subjektov, dvoch osobností.* Boh je rovnako ako človek subjektom disponujúcim existenciou. Boh teda podľa Berd'ajeva nie je vecou abstraktného myslenia. Nemožno na neho vzťahovať racionálne myslenie, a takisto nemožno vytvoriť ontológiu Boha. Boh nie je bytím a ani esenciou. Boh je *existencia, subjekt, duch a osobnosť*. Preto Boh nie je nijakým neosobným alebo všeobecným vonkajším princípom a nie je ani statickou a sebestačnou bytosťou, či dokonca prozreteľnosťou. Naopak „človek má potrebu Boha a Boh má potrebu človeka“ (Berd'ajev 2003, 26), tvrdí. Preto vzťah človeka s Bohom je *vzájomným i vnútorným* a realizuje sa v duchu a slobodne. Pretože ide o stretnutie dvoch osobností, možno hovoriť o *dramatickom*, teda *dynamickom* priebehu tohto vzájomného stretnutia. Takýto vzťah je jedinečným, a preto ho nemožno pojmovovo vyjadriť všeobecne prístupnou

cestou. Ide o *duchovnú skúsenosť* človeka, ktorá je jedinečná a postihnuteľná len v jeho vnútri.

Vzájomnosť človeka a Boha ústi v Berd'ajevovom poznaní o *ľudskosti Boha a Božskom v človeku*. K tomu však dodáva: „Paradox je v tom, že vyššia ľudskosť je božská, a zároveň je to odhodlanie človeka v ľudskosti. [...] bolo by možné povedať, že Boh je ľudský a človek neľudský“ (Berd'ajev 2003, 26). Ľudskosť je pre Berd'ajeva predovšetkým morálne vyššia, teda Božia kvalita. Človeku so všetkými jeho rozpormi je vlastná skôr neľudskosť. To, že sa v človeku objavuje ľudskosť je odhalením vyššieho v človeku, je to odhalenie Božieho obrazu v človeku.<sup>3</sup> Ľudskosť nie je automatickým prejavom človeka. Prejav ľudskosti je vyšším, teda duchovným prvkom v človeku. Je to duchovné vypätie sa človeka. Človek preto nemôže byť uzavretý v sebe samom a ani nemožno žiadať sebastačnosť človeka. Človek vždy musí transcendovať k niečomu vyššiemu. V tejto súvislosti hovorí Berd'ajev o *teoandrizme*, t. j. o nevyhnutnom vyjadrení Božského prvku v človeku. Táto myšlienka je aj jadrom jeho *náboženského humanizmu*.<sup>4</sup> Berd'ajev však dáva všetkým predstaveným úvahám rámeč v *idei bohočlovečenskej ľudskosti*.

## 7. Človek a kresťanstvo

Berd'ajev bol presvedčený, že kresťanstvo vnieslo do dejín filozofického myslenia osobitný pohľad na človeka, ktorý dovtedy nebolo možné nájsť ani v antickom Grécku či Ríme. Na margo toho sa vyjadruje: „Cesta slobody je cestou nového človeka kresťanskej epochy. Antický človek ani človek starovekého východu ju nepoznali, boli stále spútaný nutnosťou, prírodou, vydaní napospas osudu. Túto slobodu, prvú a poslednú slobodu, dalo človeku jedine kresťanstvo“ (Berd'ajev 2000a, 47). Tento moment by však nebol natoľko dôležitým, ak by neprinášal dôležité dôsledky pre človeka. Dokonca tvrdí, že kresťanstvo je antropocentrické. Sústreďuje sa na človeka a v tomto zmysle je aj personalizmom. Kresťanstvo prináša *pravdu, ktorou človeka oslobodzuje*. Ako tomu možno rozumieť...

Dobre známe evanjelijné „Poznajte pravdu a pravda Vás oslobodí“ podľa Berd'ajeva hovorí o inom než o dogmatickom chápaní pravdy. Pravda sa

---

<sup>3</sup> K tomu pozri (Berd'ajev 1997, 70).

<sup>4</sup> Túto myšlienku vyjadruje veľmi stručne slovami: „Viera v človeka, v ľudskosť je vierou v Boha, a nevyžaduje mať ilúzie o človeku“ (Berd'ajev 2005, 176).

obvykle chápe ako niečo, čo je treba napriek všetkému uznať a podriaadiť sa jej. Isteže, takéto chápanie pravdy podporuje jej násilné vynucovanie bez potreby ďalších kritérií. V tom spočíva bezohľadnosť pravdy. Avšak pravda v súvislosti s kresťanstvom pôsobí úplne inak; jej úlohou je človeka oslobodiť, a nie podriaďovať si ho silou. Človeka má zohľadňovať a chápať, a nie byť voči nemu bezohľadná. Pokiaľ ide o kresťanstvo tu možno hovoriť o celkom inej pravde. Berd'ajev píše: „Pre kresťanstvo je pravda aj Cesta a Život. Nielen poskytuje slobodu, ale sa aj zjavuje v slobode. Pravda potrebuje slobodu. Kresťanstvo ako prvé skutočne utvrdzuje slobodu ducha. Pravda o slobode bola spečatená krvou mučeníkov. Kresťanstvo je náboženstvom ukrižovanej pravdy. Ukrižovaná pravda nenúti, je obrátená k slobode. A bolo zradou kresťanstva, keď kresťanskú pravdu chceli zavádzať pod nátlakom“ (Berd'ajev 2003, 78). Pravda nemôže od človeka očakávať, že bude slobodný, nemôže slobodu človeku nanútiť. Človek často uteká pred slobodou. Človek sa vyhýba nepohode a radšej uprednostní pohodlnosť pred tragickou cestou slobody. Na druhej strane človek nazýva slobodou to, čo slobodou v skutočnosti nie je. Takúto „slobodu“ potom žiada od Boha. Ale pravá povaha slobody nespočíva v tom, že človek čosi žiada od Boha, ale v tom, čo žiada od človeka Boh. „Sloboda nemôže byť výsledkom donútenia, aj keby to bolo Božie donútenie“ (Berd'ajev 2009a, 177), tvrdí.

Kresťanstvo podľa Berd'ajeva upozorňuje na skutočnosť, že Boh nenúti človeka, aby sa stal slobodným. Naopak Boh síce na človeka kladie svoje očakávanie, aby sa stal slobodným, avšak človeka chápe a zohľadňuje, a preto je voči nemu *milosrdným*. Nežiada slobodu len od človeka, On sám pristupuje k človeku slobodne. V tejto súvislosti dodáva: „Zdroj slobody človeka sa nachádza v Bohu, avšak nie v Bohu Otcu, ale v Bohu Synu. Syn totiž nie je Boh, ale aj človek, absolútny človek, duchovný človek, odevký človek“ (Berd'ajev 2009a, 189). Berd'ajev sa snaží vyjadriť, že príchodom Krista dochádza *k splynutiu slobody a milosrdenstva*. Aby sme plne pochopili, o čom tu Berd'ajev hovorí, musíme si pripomenúť, že rozlišuje dve základné slobody (prvotná a posledná sloboda), ku ktorým pridáva tretiu slobodu, zvestovanú v kresťanstve. Prvotná sloboda je východiskom a cestou. Sloboda sa tu prejavuje ako schopnosť človeka, ktorá mu sprostredkuje nekonečné množstvo potencionálne realizovateľných možností, z ktorých si niektoré zvolí a následne ich realizuje. V prvotnej slobode ako takej sa nenachádza žiadna garancia, že sa človek vydá správnu životnou cestou. Skrátka, rovnako si možno zvoliť dobro ako aj

zlo so všetkými ich následkami. Preto je tu prítomné veľké riziko, že takáto sloboda privedie človeka zlým smerom a človek skončí v otroctve nutnosti. Je to prirodzené, pretože prvotná sloboda nemá v sebe zabudované žiadne kritérium, ktoré orientuje jednotlivca smerom k oslobodeniu. Možnosť voľby nie je ničím obmedzená. Takáto sloboda má v sebe skôr anarchistické črty. Druhá, posledná sloboda predstavuje koniec putovania a cieľ. Je hodnotou, pravdou a dobrom, ktoré orientuje na seba každé ľudské úsilie. Skutočným odhalením tejto slobody je, že v dôsledkoch pôsobí ako nutnosť a človeka vháňa do stavu otroctva. Táto sloboda má v sebe autoritárske črty. Druhá sloboda orientuje život jednotlivca, ale zároveň odmieta jeho možnosť slobodnej voľby, a to v mene predstavených hodnôt, právd a dobier. Na tomto východisku sa zakladali, napríklad, teokracie a sovietsky komunizmus. Odhalením oboch slobôd Berd'ajev dochádza k záveru, že v nich pôsobí zvláštna dialektika, ktorá ich premieňa v pravý opak. Tým pádom, namiesto dosahovania sľúbenej slobody sa dosahuje pôvodne skryté otroctvo. V sociálnych dôsledkoch vedie prvotná sloboda ku konfliktu a rozpadu, zatiaľ čo druhá sloboda vedie k prehnanej a násilnej ochote podriaďiť všetko vytýčenému sociálnemu poriadku, a to aj za akúkoľvek cenu. Týmito vysvetleniami odhaľuje Berd'ajev uskutočňovanie slobody v doterajšom svetovom dianí: „Tragédia svetových dejín je tragédiou slobody, vzniká z jej vnútornej dialektiky, z jej schopnosti premeniť sa na svoj vlastný protiklad“ (Berd'ajev 2009a, 186).

Avšak Berd'ajev hovorí aj o *tretej podobe slobody*. Tá je podľa neho riešením predstaveného problému. Je obsiahnutá v kresťanstve a východisko nachádza v *milosrdenstve*. „Kristova milosť vlieva svetlo do slobody zvnútra bez násilia a vonkajšieho donucovania. Kristova pravda, ktorá nás oslobodí, nie je voči nikomu násilná a ani nikoho nenúti, nepodobá sa pravdám tohto sveta, ktoré svet násilne organizujú a človeka zbavujú slobody ducha. Kristovo svetlo preniká iracionálnou temnotou slobody bez toho, aby ju obmedzovalo zvonka. Milosť Kristova znamená prekonanie zlej slobody a dobrej nutnosti. Tajomstvom kresťanstva ako náboženstva, v ktorom sa zjavuje bohočlovečenstvo, je predovšetkým tajomstvom slobody“ (Berd'ajev 2009a, 187). Teda kresťanstvo sa snaží poľudštiť Božskosť slobody, je chápanou a milosrdnou požiadavkou Božieho očakávania, aby bol človek slobodnou bytosťou. **Výsledkom je zlúčenie slobody človeka so slobodou Boha.** To potvrdzuje vzťah Boha a človeka ako vzťah dvoch osobností v slobode ducha.

## 8. Človek a dejiny

Hovorili sme o zmysle človeka. Aký je však zmysel tohto sveta, a zvlášť jeho dejín? Pokiaľ hovoríme o svete, Berd'ajev vníma jeho nezmyselnosť a absurdnosť. „Ak si na okamih predstavíte sebestačnosť sveta, napr. sebestačnosť pohybujúcej sa hmoty ako prazákladu, budete ohromení nepochopiteľnosťou, nezmyselnosťou, tmou, nerealizovateľnosťou takého sveta v myslení“ (Berd'ajev 2003, 25), píše. Čo však dejiny? Dejiny podľa neho nemajú určitý a jednotiaci zmysel, zahrnutý v nich samých, a tým by vytyčoval účel ich nevyhnutného smerovania. Hovorí o chápaní dejín „len ako nejakého vonkajšieho zreťazenia fenoménov, nemajúcich žiadnu jednotiacu rovinu ani vnútorný zmysel. Je to vonkajší empirický svet, nižšia skutočnosť, nižší poriadok, ktorý je treba prekonať [...]“ (Berd'ajev 1995, 31). Preto jediným zmyslom vzťahu človeka a dejín je ich *prekonávanie*, odpovedá Berd'ajev. Avšak takto ešte nie je kompletne vyjadrený vzťah človeka a dejín, pretože prekonávať treba vždy smerom k niečomu. Do tohto vzťahu musí preniknúť *duch*, ktorý orientuje človeka v dejinách, v opačnom prípade hrozí, že dejiny nemilosrdne strhnú človeka a odcudzujú sa mu. Preto Berd'ajev ďalej pokračuje v uvádzanej myšlienke: „[...] ktorého sa treba zbaviť [dejín ako nižšieho poriadku] preto, aby sme sa dostali k metafyzickej pravde, k vyššiemu duchovnému svetu, v ktorom vládne skutočná duchovnosť“ (Berd'ajev 1995, 31-32). V dejinách samých tak nemožno realizovať im vlastný jednotiaci zmysel. Zmysel dejín tak nemôže byť obsiahnutý v ich vnútri. Zmysel dejín nemožno nájsť v dejinnom čase. Tento zmysel leží za hranicami času dejinného, v *eschatologickej perspektíve*. Berd'ajev preto pripomína, že zmysel dejín možno naplniť len za ich hranicami, hranice však treba vždy prekonávať.

Na inom mieste iného diela hovorí o dejinách nasledovne: „Dejiny prebiehajú s nami a v nás, a my ich môžeme uchopiť v hĺbke ducha. Ale na druhej strane v dejinách prebieha odcudzenie našej prirodzenosti a ducha. História sa pre nás stáva osudom, pôsobí ako cudzia a neľútostná sila, v ktorej nie je naša sloboda.“, pričom, „[d]ejiny nechcú poznať ľudskú osobnosť. Naša ľudská duchovnosť sa stavia, proti dejinám, ona nás chráni pred mocou dejín, voči človeku neľútostnou a krutou“ (Berd'ajev 2006, 46-47). Ako si možno všimnúť na predchádzajúcom tvrdení, problémom dejín je nielen to, že nemajú inherentný jednotiaci zmysel, ale najmä to, že sa v nich človek odcudzuje sebe samému, tzn. že v nich nemožno realizovať človeka v plnosti a úplnosti. Dejiny sa človeku stávajú jeho odcudzeným

*osudom*, ktorý jednotlivca môže strhnúť a determinovať podobu jeho života. Problematickou je v tejto súvislosti najmä skutočnosť, že dejiny sú ľudským dielom, avšak momentom ich vytvorenia si žijú akoby vlastným životom, tzn. v dôsledkoch pôsobia neosobne a neľudsky. Inými slovami, na jednej strane tu máme človeka a subjektívneho ducha, na druhej strane tu máme dejiny, v ktorých subjektívny duch prechádza zo subjektívnej, intímnej a vnútornej sféry jednotlivca do objektívnej, verejnej a vonkajšej sféry dejín. Je to prechod z ríše slobody do ríše nevyhnutnosti, ktorý môže jedine znamenať, že z revolučného sa stáva konzervatívne, dynamika sa mení na statiku, otvorený prístup k transcendentnosti sa uzatvára v imanentnosti. Pôvodná horlivosť ducha so všetkými znakmi, ktoré k nemu patria – a ktoré sme uvádzali v kapitole o vzťahu človeka a ducha – chladne a jeho znaky sa premieňajú v procese *objektivizácie* do dejín. Takto objektivizovaný duch pôsobí spätne z dejín na jednotlivca a podriaduje si ho mocou, ktorou ho dejiny vybavujú. Prienik ducha do dejín so sebou nesie *nebezpečenstvo otroctva historizmu*, v ktorom „[č]lovek je pripravený uctievať dejinnú nutnosť, dejinný osud a vidieť v ňom Božie konanie“ (Berd'ajev 1997, 204). Berd'ajev týmto vysvetľuje ako vzniká a pôsobí moc dejín. Morálna degradácia človeka hrozí vtedy, ak jednotlivec podľahne tejto moci. Tým, že zabudne na seba a vnútornú hĺbku ducha sa veľmi ľahko dostáva do otroctva dejín. Takýto človek sa už neprejavuje slobodne, pretože je strhnutý deterministickým výrom dejinnej nutnosti. Treba si však uvedomiť, že výška človeka nespočíva v ochote podriaďovať sa dejinám, ale prerývano, pretržito im vzdorovať návratom k pôvodnosti a hĺbke ducha vo svojom vnútri. Len takto sa môže prejaviť revolučnosť osobnosti, ktorá vzdoruje dejinám, a len takto človek demonštruje svoju morálnu výšku.

Berd'ajev reaguje aj na problém doterajšieho ľudského úsilia uskutočniť humanizmus v dejinách. Všimol si pritom, že snaha o humánnu a ľudskú (teda dokonalú) spoločnosť končí humánnou katastrofou. To, čo malo pôvodne potvrdiť človeka, sa končí jeho veľkým popretím. Inými slovami, to, čo malo byť humánne, sa v skutočnosti mení na antihumánne. Túto myšlienku pomenúva termínom *vnútorná existenciálna dialektika humanizmu*. Pripomína ju vo viacerých svojich dielach, avšak v knihe Ruská idea o nej píše: „[...] v dôsledku určitej vnútornej existenciálnej dialektiky sa humanizmus stáva antihumanizmom a sebautvrdenie človeka vedie k popretiu človeka. Konečným bodom tejto dialektiky sa v Rusku stal komunizmus. Aj on mal humanitárne zdroje – chcel bojovať za

vyslobodenie človeka z otroctva. Ale nakoniec sa sociálny kolektív, v ktorom malo dôjsť k oslobodeniu človeka od vykorisťovania a nátlaku, stáva zotročovateľom ľudskej osobnosti“ (Berd’ajev 2002, 90).

Svetové udalosti prvej polovice dvadsiateho storočia v Berd’ajevovi budili obavy o budúcnosť humanity. „Svet prežíva nebezpečenstvo dehumanizácie ľudskeho života, dehumanizácia samého človeka. Samá existencia človeka sa ocitá v nebezpečenstve zo strany všetkých procesov prebiehajúcich vo svete. Odporovať tomuto nebezpečenstvu môže len duchovne pevný človek“ (Berd’ajev 2004c, 195). Podľa neho sa v tomto období „[d]emaskuje a odhaľuje podstata humanizmu, ktorý predtým vyzeral tak neškodne a ušľachtilo. Ak nie je Boha, potom nie je ani človeka – to je objav našej doby“ (Berd’ajev 2004b, 25). Sekularizovaný humanizmus a z neho vyvstávajúca zdanlivo neutrálna humanistická kultúra, zdôrazňuje svojbytnosť a sebestačnosť človeka. „Takto dospievame k úplnej prázdnote“, odpovedá Berd’ajev a zároveň dodáva: „Človek je pozbavený akéhokoľvek obsahu, nemá sa už k čomu pozdvihnúť“ (Berd’ajev 2004b, 25). Uvedené tvrdenia tvoria jadro jeho kritiky – kritika, z ktorej vychádza pri formulácii náboženského humanizmu – humanizmu. Obviňuje ho z vnútornej prázdnoty. V podstate takýto humanizmus nerieši nič konkrétne v prospech človeka, iba ho svojou abstraktnosťou, ktorá v skutočnosti znamená prázdnotu, popiera. Túto chybu identifikuje Berd’ajev už v samotných koreňoch novovekého humanizmu. Najväčší nedostatok preto vidí v renesančnom obrate k prírode a antike. Takýto obrat dal síce priechod slobode a tvorivej ľudskej schopnosti, avšak človeka zdôraznil iba ako prírodnú bytosť, čím nenadviazal na stredoveký akcent na človeka ako bytosť duchovnú. To malo za následok, paradoxne, obmedzenie slobody a tvorivej ľudskej činnosti. V rámci nej sa teda nezdôraznil vnútorný prvok duchovnosti vnútorného života človeka, ale človeka „vzdialil vnútornému zmyslu života, jeho Božskému založeniu, najhlbším základom ľudskej prirodzenosti. Že by bol človek stvorený na obraz Boží, že by sa v ňom zračila Božská bytosť, humanizmus popiera“ (Berd’ajev 1995, 102-103). Humanizmus sa síce snaží pozdvihnúť človeka, ale na druhej strane je jeho obmedzenie sa na prírodnú existenciu človeka nesprávne, pretože človeku upiera jeho skutočne vyššiu, duchovnú, nebeskú, Božskú podstatu. V tejto súvislosti humanizmus chápal človeka jedine ako bytosť pozemskú. V tejto súvislosti zastával pozíciu, podľa ktorej sa existencia človeka vyčerpáva jeho

pozemskou existenciou. Berd'ajev zároveň pripomína, že kritériu pozemskosti chýba akákoľvek výška. Obmedzenie človeka úrovňou výhradne pozemského kritéria už nemá kam inde človeka posunúť do výšky. Je príznačné svojou plochosťou. Novoveký humanizmus, v ktorom sa utvrdil takýto človek dopadol tak, „že sebaistota človeka bez Boha, sebaistota človeka, ktorý prestal pociťovať svoje spojenie s vyššou, Božskou a absolútnou podstatou, s vyšším zdrojom svojho života, viedla ku skaze človeka. Humanizmus úplne vyvrátil samotné základy, na ktorých spočívala kresťanská duchovnosť, ktorá človeka povznášala a podľa ktorej bol človek stvorený na obraz Boží, ako Božie dieťa, ako bytosť, ktorú si Boh vyvolil za svojho syna“ (Berd'ajev 1995, 103). Zavŕšenie tohto humanizmu možno bádať na filozofickom odkaze Friedricha Nietzscheho a Karla Marxa. „Títo dvaja ľudia, ktorí sa nikde ani v jednom bode nezhodujú, ktorí sa môžu jedine vzájomne odpudzovať, uzatvárajú humanizmus a otvárajú etapu antihumanizmu“ (Berd'ajev 1995, 113). Nietzsche nachádza východisko v nadčloveku a individualizme, zatiaľ čo Marx, pôvodne motivovaný humánnym motívom a zhnusený kapitalistickou dehumanizáciou človeka, nachádza východisko v proletárskej mase a kolektivismu. Zhrnutím Berd'ajev konštatuje: „Vidíme skutočný výsledok celého vývoja humanizmu – humanizmus prechádza v antihumanizmus“ (Berd'ajev 1995, 113). Celkom opačným príkladom je podľa neho Dostojevskij, ktorý túto krízu humanizmu identifikoval a odmietal možnosť existencie človeka bez Boha.

Na inom mieste zase stručne zhrňuje dialektiku humanizmu slovami: „Utvrdenie sebestačnosti sa prevracia na negáciu človeka, vedie k rozloženiu princípu čisto ľudského na princíp, ktorý si robí nároky stať sa viac ako človekom („nadčlovek“), a na princíp, ktorý je nesporne pod úrovňou človeka“ (Berd'ajev 2005, 176). Nesporný nedostatok humanizmu nevidí v tom, že by príliš zdôrazňoval človeka, že by ho viedol po ceste človekobožstva, ako sa často tvrdilo v ruskom náboženskom myslení, ale v tom, že nedostatočne, neúplne presadzoval človeka, že nemohol garantovať nezávislosť človeka na tomto svete a skrýval v sebe nebezpečenstvo zotročenia človeka spoločnosťou a prírodou. Človeka však takýto humanizmus zasadzoval do rámca tohto sveta, teda prírody a ľudských dejín, nad ktorými sa už nebolo kam pozdvihnúť. Berd'ajev ako východisko tohto stavu predkladá náboženský humanizmus, opierajúci sa o myšlienku bohočlovečenskej ľudskosti, ktorá prekonáva plochosť pozemskosti bohočlovečenskou morálnou výškou.



Berďajevovo dielo Nový stredovek je písomným vyjadrením nádeje, že novovek končí a s ním aj jeho ploché chápanie človeka. Na miesto novovekého myslenia, ktoré sa už podľa neho vyčerpalo prichádza obrat k stredoveku a najmä obrat k vyzdvihnutiu duchovného prvku z vnútra človeka. Skrátka, začne sa celkom nová epocha myslenia a s ňou aj príchod nového človeka v dejinách. Pre uvedenie na správnu mieru však príchod tejto novej epochy realisticky oddaľuje vo svojej filozofickej autobiografii s názvom Sebapoznanie.<sup>5</sup>

## 9. Človek a eschatologická perspektíva alebo o vzniku nového človeka

„Dejiny vidím v eschatologickej perspektíve“ (Berďajev 2005, 237), tvrdil o sebe Berďajev. Čo však možno rozumieť pod eschatologickou perspektívou a ako sa v nej odhaľuje problém človeka? Hovorili sme o tom, že skutočne slobodný človek musí prejsť svoju vzburu voči tomuto svetu. Človek prekonáva osudovú determinovanosť len individuálnou vzburou smerom k slobode. Teda vyššie položené otázky predostierajú problém, nakoľko je možné duchovné oslobodenie človeka v dejinách. Berďajev predstavuje duchovný princíp v človeku ako na svete nezávislý a svetom nedeterminovaný. To však neznamená, že by sa snád' duch nemohol realizovať v tomto svete. Duch v človeku nie je osobným útekom pred realitou tohto sveta. Uskutočniť duch vo svete je možné. A tým je osobný boj, buričstvo a revolúcia osobnosti v človeku. Berďajev hovorí: „Duchovné oslobodenie je boj“ (Berďajev 1997, 198). Boj, ktorým sa vzdoruje determinizmu nutnosti slobodou. Výsledkom takéhoto boja nie je žiadny abstraktný stav, ale, naopak, stav *konkrétnosti*. To znamená, stav, v ktorom konkrétne a slobodne vyniká osobnosť každého jednotlivého človeka. „Duchovné oslobodenie človeka znamená realizáciu osobnosti v človeku“ (Berďajev 1997, 198). Dosahuje sa tým *celistvosť* v človeku. Na druhej strane treba upozorniť, že stav duchovného oslobodenia človeka nie je žiadnou vymoženosťou, ktorá sa dá raz a navždy dosiahnuť. Naopak je permanentným bojom. Perpetuálne vyjavuje v človeku požiadavku uskutočniť slobodu. V tom spočíva náročnosť, tragickosť a „nepohodlnosť“ slobody. Človek sa musí povzniesť k vyššej požiadavke ducha. Berďajev preto tvrdí, že „[k]onečné oslobodenie je možné iba spojením ducha

---

<sup>5</sup> Pozri bližšie (Berďajev 2005, 177).

ľudského s duchom Božím“ (Berd'ajev 1997, 198). Uvedené však neznamená, že sloboda ľudstva je odkázaná jedine na osobné vzbury osobností v dejinách tohto sveta. Berd'ajev hovorí o prekonávaní dejinnosti (a tým aj pozemskosti) *eschatologickou perspektívou*. Človeku je vlastná aj iná úroveň než len tá pozemská (dejinná a prírodná). Touto úrovňou je duchovnosť, ktorá umožňuje človeku prechod z ríše nutnosti do ríše slobody.

Eschatologická perspektíva je dôležitá z toho dôvodu, že v nej dochádza k *prepojeniu ducha a dejín*. Toto prepojenie dejín a ducha je prekonávaním dejín k duchu, konfrontácia zmyslu a dejín. Duch a zmysel nie sú vonkajšie a objektívne kategórie, inak by mohli byť inherentnou súčasťou sveta, tzn. dejín a prírody. Sú to kategórie vnútorné a subjektívne. Inými slovami, ich zdrojom nie je čas dejinný, ale čas existenciálny. Účelom prieniku ducha a zmyslu do dejín je *sloboda*. Výsledkom eschatologickej perspektívy dejín, je uskutočnenie slobody, čo je zároveň koncom deterministickej dejinnej nutnosti. V udalosti konca dejín prestáva plynúť dejinný čas a k slovu sa dostáva čas existenciálny. Nekonečný a deterministický chod dejín je ukončený prelomom do večnosti a slobody času existenciálneho. Takéto eschatologické vyústenie dejín nie je pasívnym čakaním, ale je *aktívnou činnosťou človeka*. Eschatológia teda nie je človeku súdená z vnútra dejín, ale človek sa k nej môže, takpovediac, prepracovať svojou aktívne tvorivou činnosťou. Takáto činnosť je revolúciou ducha a víťazstvom ducha. Tak ako duch je stretom človeka a Boha, tak aj tvorivá aktivita smerom ku koncu dejín je *spoločným dielom človeka a Boha*. „Revolučné apokalyptické vedomie je aktívne a tvorivo zamerané na realizáciu ľudskej osobnosti a na spoločnosť spojenú s osobnostným princípom“ (Berd'ajev 1997, 211). Je zárukou oslobodenia z otroctva moci objektivizácie. Takáto podoba eschatológie vedie k „víťazstvu existenciálneho času nad časom dejinným, tvorivou subjektivitou nad objektivizáciou, osobnosti nad univerzálnou všeobecnosťou, spoločnosti existenciálnej nad spoločnosťou objektov“ (Berd'ajev 1997, 211). Je to koniec objektivizácie a prechod do subjektívnej sféry slobody. Berd'ajev to spája s kresťanským motívom príchodom konca sveta a hovorí, že v tomto stave, „kedy človek vykoná to, k čomu je povoláný, až vtedy sa uskutoční druhý príchod Krista, až vtedy bude nové nebo a nová zem, vtedy nastane kráľovstvo nebeské“ (Berd'ajev 1997, 214).

## 10. Na záver opäť o obhajobe človeka a jeho ospravedlnení

Berďajevova filozofia je veľmi cenným a originálnym zdrojom myšlienok vo filozofii. Protojerej Alexander Meň veľmi správne odhaľuje hĺbku múdrosti a neskutočne inšpiratívny náboj Berďajevových myšlienok slovami: „Niekedy sa mi zdalo, že z jednej Berďajevovej vety možno skonštruovať celé dielo, toľko je tam zakódovanej múdrosti“ (Meň 2005, 132). Na druhej strane sa pri dôkladnom čítaní jeho diel stretáme s osobnou angažovanosťou tohto mysliteľa a osobitým pátosom, ktorým obhajuje ľudskosť. V každom prípade platí, že to nie je na škodu veci. Čítanie jeho diel tak nie je len stretom s myšlienkovým odkazom autora, ale najmä stretom s osobnosťou Nikolaja Alexandroviča Berďajeva, ktorej integrálnou súčasťou je ľudskosť ako vlastnosť. V tomto zmysle sa stáva čítanie jeho diel intelektuálnou i duchovnou fascináciou.

V Berďajevovej filozofii je teodícea riešená v úzkej korelácii s antropodíceou. Zdôvodnenie tohto javu možno nájsť v motíve slobody, ktorý ich vzájomne stmeluje. Berďajevova filozofia prináša pomerne odvážnu myšlienku, pretože hovorí, že od človeka závisí nie len jeho osud, ale aj osud Boha. To podstatne zvyšuje pozíciu človeka, avšak ukladá mu nepredstaviteľnú váhu zodpovednosti. Ak niet Boha, potom niet ani človeka. Ak by aj bolo Boha a nebol by človek, čím v skutočnosti by bol Boh? Myslím, že tam kdesi sa začína riešenie teodícejného a antropodícejného problému. Lepšie povedané, problém teodícejný a antropodícejný vzájomne od seba závisia a splývajú do takej miery, že ich v Berďajevovom myšlienkovom systéme nie je celkom možné jednoznačne rozlíšiť. Obhajobou Boha zároveň ospravedľňuje človeka, obhajobou človeka dochádza k ospravedlneniu Boha. Jeho postoj je v tomto ohľade opäť bohočlovečským.

### Literatúra

- BERĎAJEV, N. A. (1995): *Smysl dějin: pokus o filosofii člověka a jeho osudu*. Praha: Oikúmené.
- BERĎAJEV, N. A. (1997): *O otroctví a svobodě člověka*. Praha: Oikúmené.
- BERĎAJEV, N. A. (2000a): *Dostojevského pojetí světa*. Praha: Oikúmené.
- BERĎAJEV, N. A. (2000b): *Filosofie svobody: Původ zla a smysl dějin*. Olomouc: Votobia.

- BERĎAJEV, N. A. (2000c): *Filosofie svobody: Filosofie a náboženství*. Olomouc: Votobia.
- BERĎAJEV, N. A. (2002): *Ruská idea*. Praha: Oikúmené.
- BERĎAJEV, N. A. (2003): *Ríša Ducha a ríša Cisárova*. Bratislava: Kalligram.
- BERĎAJEV, N. A. (2004a): *Filosofie nerovnosti*. Praha: Kitěž.
- BERĎAJEV, N. A. (2004b): *Nový středověk: úvahy o osudu Ruska a Evropy*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- BERĎAJEV, N. A. (2004c): *Pramene a zmysel ruského komunizmu*. Bratislava: Kalligram.
- BERĎAJEV, N. A. (2005): *Sebapoznanie: pokus o filozofickú autobiografiu*. Bratislava: Vydavateľstvo AGORA.
- BERĎAJEV, N. A. (2006): *Duch a realita*. Bratislava: Kalligram.
- BERĎAJEV, N. A. (2009a): *Filosofie svobodného ducha: apologie a problematika křesťanství, část 1*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- BERĎAJEV, N. A. (2009b): *Filosofie svobodného ducha: apologie a problematika křesťanství, část 2*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- MEŇ, A. (2005): *Ruská náboženská filozofia*. Bratislava: Kalligram.

**JUDr. Dominik Šoltys, PhD.**

Ústav teórie práva Gustava Radbrucha  
Právnická Fakulta  
Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach  
Kováčska 26, 040 75 Košice  
dominik.soltys@upjs.sk

## Koniec metafyziky – Heidegger verzus Rorty

Katarína Mayerová

Katedra filozofie Filozofická fakulta, Univerzita P. J. Šafárika  
v Košiciach, SK

MAYEROVÁ, K.: Koniec metafyziky – Heidegger verzus Rorty  
*Philosophica Critica*, vol. 10, 2024, no. 1, ISSN 1339-8970, pp.69-80.

This article focuses on Rorty's critique of Heidegger's philosophy. The problem which Rorty finds with Heidegger can be reduced to one basic criticism, which has two main sides. In Rorty's view Heidegger can not really differentiate between Being and beings in the way that he wants and thus can give no sense to the word Being other than the old metaphysical one. If Rorty's critique is relevant we could see through some arguments in this study.

*Keywords:* Metaphysics – Being – beings – truth of Being – History of Being – History of Philosophy

Problém *Heidegger a metafyzika* (bližšie pozri Leško 2015) je veľmi zložitý a doteraz je predmetom nepreberného množstva interpretačných pokusov. Skutočnosť, že americký novopragmatista a filozof Richard Rorty tendujúci viac k analytickej filozofii sa nakoniec obrátil aj k Heideggerovi (Rorty 1991), aby sa zahĺbil do štúdia jeho diel a nakoniec predstavil zaujímavý filozofický pohľad na učenie nemeckého filozofa, zatiaľ nevzbudila v našej literatúre a filozofii výraznejšiu teoretickú pozornosť. Som však presvedčená, že práve pohľad amerického novopragmatistu ponúka významné kritické momenty reflexie Heideggerovho myslenia.

Rorty zaradzuje medzi najvýznamnejších filozofov minulého storočia, popri dvoch zvučných menách akými boli Dewey a Wittgenstein, aj Martina Heideggera. Hlavná zmena, na ktorú Rorty sám upozorňuje vo svojom

vývine po napísaní práce *Filozofia a zrkadlo prírody*, (Rorty 1979; Rorty 2001) spočívala v nadobudnutí väčšieho rešpektu voči neskorému Heideggerovi. Začal uvažovať o Heideggerovi ako o niekom, kto skvelo uchopil historické tendencie, ktoré ho priviedli k uvažovaniu aké mal Nietzsche (bližšie pozri Leško 2016, 2151; Hruška 351-368) a ako on sám uvažoval o pragmatizme. Rorty vyslovuje pomerne sebaidentifikujúcu myšlienku: „Vo svojich prácach sa pokúšam zmiešať trochu z Heideggera, trochu z Wittgensteina a mnohé z Deweyho. Pokúšam sa spojiť Heideggerovu kritiku filozofickej tradície, Wittgensteinovu filozofickú tradíciu a Deweyho darvinizmus“ (Rorty 2006, 10). A práve na to *trochu* z Heideggera chcem v tejto chvíli upriamiť pozornosť. O akú Rortyho kritiku Heideggera vlastne ide, keď Rorty pomerne často mnohé z Heideggera *obdivuje* a prijíma? Napriek tomu sa v jeho diele dá nájsť aj rad oprávnených kritických pripomienok na Heideggerovu adresu.

Problémy, ktoré Rorty nachádza u Heideggera, sa dajú v tejto chvíli zredukovať na jednu základnú kritiku, ktorá sa sústreďuje na dva základné momenty. Podľa Rortyho názoru Heidegger v skutočnosti nedokáže rozlišovať medzi bytím a jestvujúcnom (bližšie pozri používanie termínu *jestvujúcno*; Leško 2013, 238-241) tak, ako by si prial, a na základe toho nemôže pojmu bytie prisúdiť iný, než starý metafyzický zmysel. To znamená, že bytie a ontologická diferenciacia sú metafyzickými pozostatkami, poslednou vyprchávacou prítomnosťou platónskeho rozlíšenia medzi skutočným svetom a svetom zdania. To však môžeme naznačiť dvojako. Na jednej strane môže mať Rorty pocit, že Heidegger nedokáže skutočne rozlišovať medzi filozofiou, ktorá ako sa obaja zhodovali, skončila myslením v špecificky heideggerovskom zmysle, a na druhej strane, Rorty tvrdí, že nie je možné odlíšiť ontické stávanie sa od ontologického. To znamená, že rôzne epochy bytia, ktoré Heidegger rozlišuje sú pre Rortyho neadekvátne.

V záujem zodpovedného postoja voči Rortyho kritike Heideggera je nevyhnutné uvažovať o primeranosti oboch jej častí. Je možné odlíšiť bytie a jestvujúcno tak, aby sme počítali s epochami bytia, ktoré nie sú jednoducho redukovateľné na obyčajné dejinné obdobia? Ak nie, mali by sme dôvod prijať Rortyho kritiku ontologickej diferencie, a tým aj následnej Heideggerovej formulácie, pokiaľ ide o bytie. Ak sa dá na tomto rozdiely trvať, potom sa bude musieť upustiť od jednej časti Rortyho kritiky Heideggera. Je možné rozlíšiť medzi predmetom Heideggerovho myslenia a filozofickým myslením tak, aby sa zachovalo toto myslenie

vzhľadom na koniec filozofie? Ak nie, potom Heideggerovo myslenie je len ďalším pokusom udržať pri živote skrachovanú tradíciu. Ak sa dá toto rozlíšenie zachovať, potom aj druhá časť Rortyho kritiky stráca zmysel.

Rorty je presvedčený, že Heidegger prepadá dileme ohľadom dejín a dejinnosti bytia. Buď je bytie radikálne iné a odlišné od jestvujúcna, a teda v tom prípade predstavuje starý platónsky skutočný svet, ktorý je neprípustne neurčitý, abstraktný a chýba mu obsah a dejinná určenosť, alebo, aby dejinné stávanie sa bytím dostalo určitost', dejiny bytia sa dajú vidieť jedine ako vyslovene závislé na dejinách jestvujúcna. Ak by Heidegger prijal prvú alternatívu, potom by sa vyslovil za „príliš prázdne a formálne, hoci často citovo nabité a mysticky náboženské myslenie absolútnej jednoty“ (Rorty 1976, 297). Ak by Heidegger pripustil, že na dejiny bytia sa máme pozeráť v rámci dejín jestvujúcna, potom by tiež videl, že *filozofia* (alebo Heideggerova vlastná alternatíva *myslenie*) ako disciplína, alebo dokonca ako samostatná aktivita, je zastaralá. To znamená, že jeho pozornosť venovaná bytiu by bola nahradená pozornosťou venovanou jestvujúcnu. Rorty sa domnieva, že Heidegger chce oboje. Ak to pripustíme, tak musíme zastávať názor, že Heidegger nám poskytuje dejiny bytia tak, že sa len uchyluje k obyčajným dejinám národov, ľudí a ich vzťahu k jestvujúcnam, aby dal svojim ontologickým dejinám konkrétnosť a určitost'. Na to, aby sme mohli vyhlásiť takúto kritiku Heideggera za relevantnú a zmysluplnú, nevyhnutne sa musíme pokúsiť o lepšie pochopenie toho, čo má Heidegger na mysli pod pojmom bytia a ako sa ho snaží odlišiť od jestvujúcna.

Pojem *Bytie* a *alétheia* Heidegger používa v dvoch rôznych významoch. Bytie ako bytie jestvujúcna, a teda bytie v prvom zmysle sa týka toho, čo každé konkrétne jestvujúcno zahŕňa jednoducho a jedine do tej miery, že vôbec je a metafyzika predstavuje tú oblasť, ktorá skúma bytie v tomto zmysle. Metafyzika je disciplínou, ktorá sa zaoberá bytím, ktoré stále viac začína vnímať v zmysle základu jestvujúcna. Metafyzika tak prichádza k pohľadu na bytie v tomto prvom zmysle ako na to, čo je najvšeobecnejšie, to, čo každé jestvujúcno vlastní tým, že je, a ako na to, čo poskytuje základ pre všetky takéto jestvujúcna. Ako je pri Heideggerovi evidentné, metafyzika vníma bytie jestvujúcna z vychádzajúcej jednoty všeobecnosti, cez všetko rovnako platné, ako aj z odôvodňujúcej jednoty všeobecnosti, teda najvyššieho nad všetkým. Takýto pohľad na bytie ako na číry akt, ako na absolútny pojem, alebo ako na grécky pojem v zmysle *prítomnosti*

*prítomnenia*, podľa Heideggera smerujú a prehovárajú k tomu prvému, k zmyslu bytia.

Otázka bytia sa tiež týka pravdy bytia (*alétheia*), ktorá poskytuje možnosť akejkol'vek odpovede na otázku bytia v tom pravom zmysle slova. Abstraktne je pravda bytia myslená ako otvorenosť alebo *svetlina*, ktorá umožňuje bytiu ako prítomneniu objaviť sa a prejaviť seba samé. Heidegger, začínajúc prácou *Bytie a čas*, pokračujúc až do veľmi neskorého obdobia svojej kariéry, interpretuje *pravdu* pomocou svojrázneho etymologického prekladu gréckeho slova *alétheia*.<sup>1</sup>

Pôvodná motivácia pre Heideggerovu interpretáciu pravdy je dosť jasná. Aby pravda existovala v ktoromkoľvek z tradičných zmyslov, ako *korešpondencia* alebo *koherencia*, musia existovať dôkazy. To znamená, že objekt, ktorého sa týka pravdivá výpoveď, musí byť manifestný, musí sa preukázať, musí byť odkrytý. Ale to, že bytie, ktoré je odhalené, sa dá odkryť, záleží na možnosti takéhoto odkrytia. V *Bytí a čase* túto možnosť poskytuje jestvujúcno, ktorého bytie spočíva v bytí-vo-svete, a je ním *pobyť* (Heidegger 2008, 73-80).

Keď Heidegger neskôr hovorí o pravde ako o *neskrytosti*, hovorí o analógii s bytím-odkrývajúcim z *Bytia a času*, bez subjektivistickéj zaujatosti toho druhého. To znamená, že *pravda* je to, čo umožňuje jestvujúcnu ukázať sa, a to tým, že mu poskytne priestor pre ukazovanie sa. „*Alétheia*, neskrytosť myslená ako svetlina, poskytuje skôr možnosť pravdy. Lebo pravda samotná môže rovnako ako bytie a myslenie byť tým, čím je, len v živle svetliny“ (Heidegger 2006, 33). Čiže *alétheia* ako *otvorenosť* poskytuje len to, čo je zažívané a myslené, nie to, čím je ako také. To zostáva zahalené. Táto zahalenosť a skrytosť, ktorá je podstatná pre pravdu, je primárne nevyhnutnou ne-prítomnosťou (v zmysle nebytia v prítomnosti) otvorenosti, ktorá umožňuje jestvujúcnu byť prítomným. Iba sekundárne je to perspektívna skrytosť, ktorá pochádza z jestvujúcna samotného.

Po roku 1964 sa Heidegger vzdáva prekladu slova *alétheia* ako pravdy, avšak bez toho, aby sa vzdal predmetu, ktorý myslel pod *alétheiou*. Tento predmet, *svetlina* alebo *otvorenosť*, v ktorom sa môžu objaviť jestvujúcna aj bytie, zostáva primárnym objektom Heideggerovho myslenia. V prednáške *Čas a bytie* (1962) skúma extatickú časovosť, ktorá je zmyslom bytia pobytu v *Bytí a čase* a chápe ju ako *časopriestor*. Heidegger chápe

---

<sup>1</sup> *Alétheia* etymologicky predstavuje zápor od *léthe*, teda to, čo je ne-skryté, odkryté.



prítomnosť ako to, čo sa týka ľudskej bytosti. *Prítomnenie* pre neho znamená neustále prebývanie, ktoré sa približuje k človeku, dosahuje ho, naťahuje sa za ním. *Prítomnenie* chápané ako to, čo trvá v záujme, zahŕňa viac než prítomnosť chápanú v bežnom zmysle slova. Nevyhnutne tiež zahŕňa neprítomnosť toho, čo bolo a toho, čo k nám prichádza. To, čo je minulosť a budúcnosť je pre Heideggera rovnako prítomné, ale iba v tom zmysle, že sa o to zaujímate, ale nie v zmysle, že je to v časovom teraz. Prítomnosť minulosti a budúcnosti je presne taká, nakoľko sú neprítomné v terajšku, t. j. boli a prichádzajú. Čo sa však týka neprítomnosti, je rovnako neustála. Predovšetkým je veľa toho, čo už nie je prítomnenie tak, ako poznáme byť prítomný v zmysle prítomnosti. Dokonca aj to, čo už nie je prítomné sa bezprostredne sprítomňuje vo svojej neprítomnosti – v podobe toho, čo bolo a stále sa nás týka.

## **Pravda bytia a dejiny filozofie**

Rortyho kritika smeruje k predpokladanej prázdnote Heideggerovho myslenia o bytí bez jestvujúcna. Rorty je presvedčený, že Heidegger sa snaží prekonať túto prázdnotu práve tým, že sa uchýľuje k dejinám jestvujúcna. Ale podoba, do ktorej sa tak bežné dejiny dostávajú je odcudzenou podobou dejín filozofie. „Ak by sa (Heidegger – dopl. K. M.) držal vlastného vyhlásenia, že by sme mali 'zanechať' všetko prekonávanie a ponechať metafyziku jej samej', nemal by čo povedať, kam poukazovať. Celá sila Heideggerovho myslenia spočíva v jeho popise dejín filozofie“ (Rorty 1976, 302-303). Aj v tomto prípade sa ukazuje, že pre Rortyho sú dejiny filozofie veľmi dôležité, napriek tomu, že k tejto problematike nevydal žiadne ucelené dielo, a dôkazom toho je, že si práve tento problém všima aj u Heideggera. Podľa Rortyho, pre Heideggera vyvstáva obsah dejín bytia z dejín filozofie. Rortyho Heidegger teda nevyhnutne zastáva názor, že metafyzika bola vždy o bytí, a že jeho vlastné myslenie je zviazané s touto tradíciou. „Jediná vec, ktorá ho spája s tradíciou je jeho tvrdenie, že tradícia, hoci neustále odbočovala k jestvujúcnam, sa v podstate celý čas zaujíkala o bytie – a v skutočnosti tvorila dejiny bytia“ (Rorty 1976, 303). Ale ak je Heideggerovo myslenie naozaj odlišné od tradície, ako nie raz sám tvrdí, potom zastáva zvláštny názor, že jeho myslenie je v podstate pokračovaním rovnakého myslenia ako metafyzika, hoci zároveň v tejto tradícii vyslovene všetko odmieta. Táto kritika má preto tri kroky. Po prvé, bytie bez jestvujúcna je prázdny pojem. Po druhé, táto prázdnota je prekonaná

uvažovaním o dejinách filozofie. A to následne stavia Heideggera do absurdnej pozície, v ktorej je jeho myslenie úplne odlišné od *tradície*, ale zároveň je pokračovaním *tradície*, čím je v zásade rovnakou vecou ako tradícia. Heidegger potrebuje *tradíciu*, aby identifikoval predmet svojho myslenia, ale potom jej sa otáča chrbtom a popiera, že by nám tradícia niečo o tejto veci hovorila.

Podľa Rortyho je Heidegger pomerne neschopný určiť pravdu bytia bez toho, aby sa uchýlil k svojej verzii dejín filozofie. Keďže Heidegger odmieta predchádzajúcu *tradíciu* a považuje ju za nedostatočnú, dostáva sa znova na pozíciu identifikovania predmetu svojho myslenia cez ontológiu a zároveň však popiera, že ontológia môže v tejto veci povedať čokoľvek pozitívne.

Hoci nemôžeme Heideggerovu *pravdu bytia* v žiadnom zmysle stotožňovať s Kantovou vecou osebe, predsa sa zdá, že medzi nimi existuje určitá formálna analógia. Z *pravdy bytia* sa nedá urobiť objekt skúsenosti, a to hlavne kvôli tomu, že objektom skúsenosti vôbec nie je. Skôr sa myslí ako skrytý priestor, v ktorom objekty môžu *byť*. Ale ak *pravda bytia* nemôže byť nikdy objektom skúsenosti, ako sa dá na ňu poukázať? Nedá sa priamo určiť, nedá sa odlišiť od niečoho iného a rovnako sa nedá definovať v rámci nejakého jestvujúcna. Kanta spomínam hlavne v súvislosti s naznačením transcendentálneho postupu pri určení *pravdy bytia*. Hoci Heidegger veľmi často používa jazyk, ktorý znie transcendentálne, dokonca aj vo svojich neskorých prácach, výslovne vylučuje možnosť považovať pravdu bytia len za potrebnú podmienku pre možnosť skúsenosti, nakoľko by to bolo príliš subjektivistické. Napriek tomu však Heidegger veľmi často používa kvázi transcendentálne argumenty, aby identifikoval miesto a úlohu *pravdy bytia*.

Heideggerovi je jasné, že neexistuje žiaden priamy prístup k *pravde bytia*, žiadne odkrytie *pravdy bytia* tak, ako je to pri jestvujúcne. Heidegger svoj kvázi transcendentálny prístup nahrádza. Základom tohto transcendentálneho prístupu nie je však skúsenosť, ale bytie. Ako sa však má bytie samé určiť a charakterizovať? Zdá sa, že sme späť pri Rortyho probléme. Ak sa dá pravda bytia identifikovať a určiť len v bytí a cez neho, potom bytie samé nám musí byť k dispozícii. Ale bytie ako prítomnenie nie je. Bytie nie je tam vonku, aby sa dalo naň pozeráť. Odkiaľ teda Heidegger berie určenie bytia ako prítomnenia? Heidegger v prednáške *Čas a bytie* naznačuje dve odpovede, z ktorých jedna je nezhaltené vyjadrenie Rortyho tvrdenia, že Heidegger môže určiť bytie len z pozície mimo tradície

ontológie. Heidegger to vysvetľuje takto: „Kde však berieme právo charakterizovať bytie ako prítomnenie? Otázka prichádza príliš neskoro. Pretože zastávanie tohto zmyslu bytia bolo rozhodnuté už dávno, bez toho, aby sme k tomu prispeli, alebo sa o to snád' zaslúžili. Charakterizovaním bytia ako prítomnenia sme preto viazaní. Svoju záväznosť má táto charakteristika od samého začiatku odkrytia bytia ako niečoho, o čom je možné hovoriť, t. j. čo je možné myslieť. Od počiatku západného myslenia u Grékov je celé hovorenie o „bytí“ a o „je“ určujúce pre chápanie bytia ako prítomnenia, a teda je pre myslenie záväzné. To platí aj o myslení, ktoré vedie najmodernejšiu techniku a priemysel, samozrejme už len v istom zmysle. Potom, čo moderná technika rozšírila svoju vládu na celú Zem, krúžia okolo našej planéty nielen sputniky a ich potomkovia, ale tiež bytie – ako prítomnenie v zmysle spočítateľného množstva zásob – čoskoro, bez rozdielu, oslovia všetkých obyvateľov Zeme bez toho, aby o tom obyvatelia jej mimoeurópskych častí vlastne vedeli, alebo dokonca o pôvode tohto určenia bytia vedieť mohli a vedieť chceli“ (Heidegger 2023, 16).

Heidegger je presvedčený, že bytie už bolo charakterizované ako *prítomnenie*, a že sa tak stalo na počiatku západnej filozofickej tradície. Zdalo by sa teda, že Rorty má pravdu ohľadom prvých dvoch krokov svojej argumentácie. Hoci Heidegger sa primárne nezaoberá bytím, ale skôr pravdou bytia, charakteristika pravdy bytia záleží od určenia bytia samého. Okrem fenomenologickej argumentácie rozvinutej v *Bytí a čase* a následne zväčša v neskorej fáze ignorovanej Heideggerom, nie je žiaden spôsob ako určiť bytie okrem určenia skrze údaje už dokázané určenie dané tradíciou. Rorty sa tak zjavne nemýli vo svojich úvahách, že *bytie je prázdny pojem, ktorý dostáva obsah jedine v dejinách filozofie a skrze ne*.

Tretí krok v Rortyho argumentácii je realizovaný prostredníctvom porovnania Heideggerovej závislosti na tradícii, ale zároveň s jeho odmietaním tejto tradície. Musíme si však uvedomiť, že Heidegger nikde vo svojej filozofii neodmieta tradíciu západného myslenia ako nesprávnu, ale ako ho poznáme, pracuje s ňou veľmi svojsky a prispôsobuje si ju svojej vlastnej potrebe, a to odpovedi na svoju vlastnú a jedinú otázku, a to otázku bytia. Pre Heideggera je tradícia nedostatočná, pretože nikdy nemyslí pravdu bytia. Tá nevyhnutne zostáva pre metafyziku skrytá... „pravda bytia ako svetlina sama zostáva metafyzike skrytá. Táto skrytosť však nie je nedostatkom metafyziky, ale ňou samou upieraný a predsa udržiavaný poklad jej vlastného bohatstva“ (Heidegger 2000, 23). Ontologická tradícia sa podľa Heideggera nemýli ohľadom jej neustáleho rozmýšľania o bytí ako

o *prítomnení*. Je nedostatočná a neúplná v tom, že sa jej nedarí myslieť *svetlinu* alebo pravdu bytia, v ktorej môžu byť prítomné jestvujúcna aj *prítomnenie* bytia.

Z Heideggerovho odmietnutia tradície vyvstávajú dva kľúčové závery. Po prvé, skutočnosť, že Heidegger odmieta metafyziku a zdôrazňuje, že metafyzika sa mylí ohľadom charakteristiky bytia. Zdá sa, že ide práve o opak. Nie je dokonca pre nás ani možné *vzdať sa* obsahu bytia ako prítomnenia, nevyhnutne žijeme v rámci neho. Nemôžeme už viac stavať na metafyzike nie preto, že sa mylí, ale skôr preto, že skončila a pokračovala v technike a pozitívnych vedách. Po druhé, Heideggerovo myslenie nemyslí presne tú istú vec, ktorú myslela metafyzika. Rorty sa v tomto bode mylí. Heideggerovo myslenie sa od metafyziky odlišuje presne v tom, že sa nezaujíma o bytie samé, ale zaujíma sa o *pravdu bytia*. Jeho výrok, ktorý vyzýva k tomu, aby sme metafyziku ponechali jej samej, musíme vnímať a chápať presne v tomto zmysle. Heidegger by zaiste súhlasil s Rortym, že vlastný *koniec filozofie* je v prírodných a spoločenských vedách a v praktickej, technickej činnosti. Ale vo filozofii zostáva niečo nemyslené, *svetlina a prítomnenie*, v ktorej sa uskutočňuje filozofia, pravda bytia (Heidegger 2006, 39).

Naznačenie povahy Heideggerovho odmietnutia metafyziky však ešte nerieši problém medzi ním a Rortym. Je potrebný ešte jeden krok navyše. Už sme videli, že existuje moment, v ktorom Heidegger nemôže *ponechať metafyziku sebe samej*. Hoci neurčuje priamo predmet svojho myslenia prostredníctvom charakteristiky bytia v dejinách filozofie, Rorty má pravdu, keď si myslí, že Heidegger predsa len potrebuje tradíciu, aby identifikoval tento predmet. Len cez opätovné premyslenie tradície ako postupného zjavenia bytia ako *prítomnenia* predsa len umožňuje položiť túto otázku. Ale zjavenie bytia ako prítomnenie medzi Heideggerom a tradíciou nie je otvorené voči kritike, ktorú Rorty vzniesol. Nie je nič čudné, protirečivé, ani nemožné na odmietnutí ontológie ako neúplnej, pretože nemyslí *pravdu bytia*, ktorá je nevyhnutná pre svoju vlastnú možnosť, a na následnom určení pravdy bytia prostredníctvom skúmania možnosti ontologickej tradície. Naopak, toto je *metóda*, ktorá je relevantná pre túto úlohu.

## Pravda bytia a epochy bytia

Rortyho kritika Heideggera ohľadom možnosti myslenia na konci filozofie sa týka vzťahu medzi Heideggerovým popisom bytia, dejín bytia a obyčajných dejín. Heideggerov popis bytia je, pravda, pokiaľ ide o jeho určenia, závislý od jeho chápaní dejín bytia. Rorty tvrdí, že tieto dejiny bytia sa dajú redukovať na dejiny v zvyčajnom zmysle. Prinajlepšom sú to dejiny ideí, ktoré samé osebe parazitujú na spoločenských, politických a ekonomických dejinách národov. A naopak, prinajhoršom sú prázdne.

V Rortyho kritike Heideggera o dejinách bytia existujú dve odlišné, hoci navzájom súvisiace tvrdenia. V drvinej väčšine svojich diel Rorty tvrdí, že Heideggerove dejiny bytia je nutné vidieť jednoducho ako verziu dejín filozofie. „Heideggerov pocit vulgárnosti doby... je najsilnejší vtedy, keď sa trivializujú dejiny metafyziky. Lebo tieto dejiny sú dejinami bytia“ (Rorty 1976, 299). V tomto ohľade sú dejiny bytia aj konštituované, aj manifestované v dielach veľkých filozofov. Ako také sú obyčajné dejiny vnímané ako sekundárne voči metafyzickým dejinám – nejaké obdobie je charakterizované ako neúspech alebo úspech v rámci jeho schopnosti uskutočniť myslenie jeho filozofov. Na druhej strane Rorty tiež tvrdí, že dejiny bytia sa musia vidieť v rámci dejín, epoch, kultúr, atď. a čerpať z nich svoj obsah. „Ak by Heidegger neprepojil dejiny bytia s dejinami ľudí a národov prostredníctvom takých výrazov ako >>vzťah národa k bytiu<<, a tým neprepojil dejiny filozofie s obyčajnými dejinami, mohol by povedať len to, čo povedal Kierkegaard,“ a to, že „jeho dejiny bytia by boli prázdne“ (Rorty 1976, 296). Tieto tvrdenia si samozrejme neprotirečia. Skôr spoločne tvoria jedno tvrdenie ohľadom Heideggerových dejín bytia. Podľa Rortyho vidí Heidegger dejiny bytia ako dejiny filozofie. Ale tiež podľa neho po Marxovi a Deweym samotné dejiny filozofie pozostávajú zo sledu svetonázorov (*Weltanschauung*), ktoré sú zase určené v obyčajných dejinách a prostredníctvom nich. Rorty zdôrazňuje tie pasáže z Heideggera, ktoré spájajú dejiny bytia s obyčajnými dejinami, pretože pre Rortyho sú koniec-koncov dejiny filozofie určené práve prostredníctvom tohto odkazu.

V Rortyho kritike Heideggerovho chápania dejín bytia teda existujú dva vzťahy, o ktoré ide – vzťah medzi dejinami bytia a dejinami filozofie a vzťah medzi dejinami filozofie a obyčajnými dejinami. Už sme videli, že existuje zmysel, v ktorom dejiny metafyziky sú dejinami bytia u Heideggera. Rôzne metafyzické určenia bytia ako *prítomnenia* predsa len tvoria niečo ako dejiny bytia. „Rozvoj plnosti premien bytia najprv pôsobí ako dejiny bytia“

(Heidegger 2023, 17). Metafyzické systémy jednotlivých filozofov ešte nepredstavujú samotné epochy bytia, ktoré tvoria dejiny bytia u Heideggera. On sa totiž pokúša odlišovať epochy<sup>2</sup> bytia od jednotlivých štádií dejín bytia, od metafyzických systémov, ktoré predstavujú akési indikátory objavenia obsahu týchto dejín.

Aby sme sa však vrátili k hlavnému problému, ako ovplyvňuje epochálna povaha Heideggerových dejín bytia vzťah medzi dejinami a dejinami filozofie? Dejiny bytia sú zjavne závislé na Heideggerovom kritickom opätovnom premyslení dejín filozofie, ale iba negatívnym spôsobom. Skutočný obsah, ktorý Heidegger dáva svojim dejinám bytia, je na jednej strane určený prostredníctvom skutočného obsahu dejín filozofie, ale na druhej strane je od neho výrazne odlišný. Objavuje sa prostredníctvom tradície v tom, že vyhl'adáva to, čo je zabudnuté každým konkrétnym okamihom v dejinách filozofie, ale čo je preň zároveň potrebné. Od obsahu tradície sa odlišuje tým, že žiadne konkrétne štádium tradície, alebo dokonca tradícia braná ako celok, nemyslí to, o čo ide v dejinách bytia. Lebo to, o čo ide v dejinách bytia, nie je bytie, ale pravda bytia. Dejiny bytia zahŕňajú napríklad dejiny spôsobov, akými funguje časovosť, ale sú vynechané, musia byť vynechané v ontológii. Ale ak toto platí, potom je jasné, že dejiny bytia sa nedajú jednoducho zredukovať na dejiny metafyziky. Potom Rortyho tvrdenie, že dejiny metafyziky sú dejinami bytia, je jednoducho nepravdivé. Ako platilo ohľadom vzťahu myslenia a filozofie, Rorty si pomýlil priznanú závislosť Heideggera na tradícii s (nepravdivým) tvrdením, že predmet Heideggerovho myslenia musí byť identický s obsahom tradície.

Ak však Heidegger nezastáva názor, že dejiny bytia sa dajú zredukovať na dejiny metafyziky, ako by sme mali chápať vzťah medzi dejinami bytia a dejinami? Skutočný obsah dejín bytia môžeme nájsť len prostredníctvom toho, že sa zameriame na skutočný obsah filozofického myslenia. Ani to však ešte nenaznačuje súvislosť, o ktorú nám ide. Keďže dejiny filozofie a dejiny bytia sú korelatívne a dejiny filozofie a dejiny ako také sú tiež korelatívne, musí existovať nejaká korelácia medzi dejinami a dejinami bytia. Takáto korelácia by nám umožnila naplno uplatniť kritiku Heideggera v tom prípade, ak by nám znemožnila odlíšiť bytie, resp. pravdu bytia od jestvujúcna. To znamená, že ak by dejiny bytia boli funkciou

---

<sup>2</sup> Heidegger používa výraz *epocha* vo význame štádia dejín bytia. Aj tento pojem má v Heideggerovom myslení špecifický význam, ktorý je výrazne odlišný od jeho bežného významu.

obyčajných dejín a obyčajné dejiny by neboli recipročne funkciou bytia, potom by pravda bytia bola tiež jednoduchou funkciou skutočných dejín jestvujúcna. Za takýchto podmienok by skúmanie dejín bytia, v Heideggerovom zmysle, bolo len odcudzeným štúdiom obyčajných dejín jestvujúcna. Bytie a pravda bytia by neboli radikálne odlišné od jestvujúcna, boli by len abstraktnými a odcudzenými spôsobmi, akými sme sa dostali do kontaktu s jestvujúcnom.

Rorty takto formulovaný záver prijíma, pretože uvažuje o dejinách bytia ako o identických s dejinami metafyziky a o dejinách metafyziky uvažuje ako o dejinách. Musíme však mať na zreteli, ako už bolo spomenuté, že pre Heideggera dejiny bytia a dejiny metafyziky nepredstavujú to isté. V tom prípade by bolo možné prijať Rortyho argument až vtedy, ak by dokázal, že dejiny bytia sú výsledkom dejín metafyziky.

## Záver

Vzťah medzi dejinami bytia a dejinami metafyziky Rorty nedokazuje a sám Heidegger by ho poprel. Ani pravda bytia, hoci pre Heideggera je objaviteľná v dejinách metafyziky a prostredníctvom nich, nie je dejinami metafyziky. Rovnako dejiny bytia, hoci korelujú s obyčajnými dejinami, nemusia byť pre Heideggera jednoducho výsledkom obyčajných dejín. Tak ako to bolo v prvom prípade, keď Rorty nedokázal jasne identifikovať rozdiel medzi bytím a pravdou bytia v Heideggerovom myslení, tak ani v tomto druhom prípade Rorty neuspeje. Ak sa toto rozlíšenie ignoruje, potom dejiny bytia sa dajú stotožniť s dejinami metafyziky. Ak by to bolo tak, Rortyho kritika by bola správna a pádna... Ale keďže dejiny bytia nie sú jednoducho novou verziou dejín metafyziky, Rortyho kritika musí byť v závere zamietnutá.

Príspevok je súčasťou riešenia grantovej úlohy APVV-20-0583 Možné svety a modality: súčasné filozofické prístupy.

## Literatúra

HEIDEGGER, M. (2000): *O humanismu*. Prel. P. Kurka. Praha: Nakladatelství Ježek.

HEIDEGGER, M. (2023): Čas a bytie. In. *Věc myšlení*. Prel. I. Chvatík, O. Kvapil. Praha: OIKOYMENH.

- HEIDEGGER, M. (2006): *Konec filozofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH.
- HEIDEGGER, M. (2008): *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: OIKOYMENH.
- HRUŠKA, D. (2010): Nietzscheho smrť boha metafyziky alebo o dejinnom zmysle nihilizmu. In: *Dejiny filozofie ako filozofický problém*. Eds.: V. Leško – P. Tholt. Košice: Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach, 351 – 368.
- LEŠKO, V. (2013): Súčno verzus jestvujúcno. In: *Filozofia*, 68 (3), 238 – 241.
- LEŠKO, V. (2015): *Metafyzika. Heidegger verzus Hegel*. Košice: Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach.
- LEŠKO, V. (2016): Hegel, Nietzsche, Heidegger a Gréci. In: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Eds.: V. Leško – R. Stojka a kol. Košice: Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach, 21 – 51.
- RORTY, R. (1976): Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey. In: *Review of Metaphysics*, 30 (2), 280 – 305.
- RORTY, R. (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey, Princeton: Princeton University Press.
- RORTY, R. (1991): *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RORTY, R. (2001): *Filozofia a zrkadlo prírody*. Prel. Ľ. Hábová. Bratislava: Kalligram.
- RORTY, R. (2006): *Filozofické orchidey*. Prel. Ľ. Hábová. Bratislava: Kalligram.

**PhDr. Katarína Mayerová, PhD.**

Katedra filozofie  
Filozofická fakulta  
Univerzita P. J. Šafárika v Košiciach  
Moyzesova 8  
040 01 Košice  
SR  
katarina.mayerova@upjs.sk



## **Racionalita a jej (skryté) metafyzické ambície – zopár poznámok k Nietzscheho kritike západnej tradície**

Dušan Hruška

Katedra filozofie Filozofická fakulta, Univerzita P. J. Šafárika  
v Košiciach, SK

HRUŠKA, D.: Racionalita a jej (skryté) metafyzické ambície – zopár poznámok k Nietzscheho kritike západnej tradície  
*Philosophica Critica*, vol. 10, 2024, no. 1, ISSN 1339-8970, pp.81-97.

The dominant feature of the European spiritual tradition is the conviction of a clear distinction between truth and falsehood. This (Platonic) differentiation is a condition for the path to grasping and understanding the meaning of the world, which thus has the opportunity to reveal itself (to be grasped and understood) in its entirety. The distinction between truth and falsehood also has its (practical) consequence – morality, which arises and draws from the variability of practical attitudes, but through reflection with the Platonic differentiation, it postulates the opposition of values – and through this movement, it becomes metaphysics. The prerequisite for fulfilling such an ambition, according to Nietzsche, is the ability of metaphysics to theoretically ground the meaning of the world. According to him, our entire spiritual tradition is built upon this rationally formed ambition.

*Keywords:* metaphysics – tradition – Nietzsche – platonism – destructions of metaphysics

## Na úvod

*Na svete je viac modiel ako skutočností*, píše v roku 1888 Friedrich Nietzsche v predhovore k svojej práci *Súmrak modiel*. Vyjadruje tak nespokojnosť s (nielen) vtedajšími podobami ľudského života, ale hlavne so spôsobom nášho (po)rozumenia svetu a seba samým. Nietzscheho diagnóza sa chce dostať (naj)ďalej – k samotnému základu a orientácii našej duchovnej tradície. Tú podľa neho tvoria platonizmus<sup>1</sup> a – jeho ľudová podoba – kresťanstvo (Nietzsche 1998, s. 8).<sup>2</sup>

Dominantným znakom európskej duchovnej tradície je presvedčenie o jednoznačnom rozlíšení medzi pravdivým a nepravdivým. Táto (platonska) diferenciacia<sup>3</sup> je podmienkou cesty k uchopeniu a pochopeniu zmyslu sveta, ktorý má takto možnosť ukázať sa (byť uchopený a pochopený) vo svojej celkovosti. Diferencia medzi pravdivým a nepravdivým má aj svoj (praktický) dôsledok – morálku<sup>4</sup> (Nietzsche 2002, 16-40), ktorá vychádza a čerpá z variability praktických postojov, ale cez premyslenie platonskou diferenciou postuluje protikladnosť hodnôt – a týmto pohybom sa stane metafyzikou. Predpokladom pre naplnenie takejto ambície je podľa Nietzscheho schopnosť metafyziky teoreticky fundovať zmysel sveta. Na tejto ambícii je podľa neho vybudovaná celá naša duchovná tradícia.

Ak by sme sa teda pokúsili o celkovú charakteristiku Nietzscheho filozofie, môžeme skonštatovať, že ide o kritiku morálky. Kritika morálky predpokladá kritiku metafyziky, teda kritiku nášho spôsobu myslenia, nášho spôsobu rozumenia svetu a seba samému. Je zrejmé, že takto formulovaná kritika bude mať potom oveľa hlbší a rozsiahlejší nárok, než

---

<sup>1</sup> Prijatie platonskeho myslenia ako jedného z fundamentov európskej tradície Nietzsche označuje ako platonizmus; ním je následne infikované celé európske myslenie.

<sup>2</sup> V práci *Mimo dobro a zlo* Nietzsche napíše: „Kresťanstvo je platonizmom pre ľud.“ Kresťanstvo podľa Nietzscheho z platonizmu vychádza a implantuje ho do svojich programových téz.

<sup>3</sup> Nietzsche v tejto súvislosti pracuje s termínom *dialektika*. Ako sa neskôr ukáže, platonsky pochopená *dialektika* bude mať svoj začiatok v sokratovskom dialógu.

<sup>4</sup> U Nietzscheho bude mať morálka špecifický status – pôjde o diferenciu medzi morálkou panskou a morálkou otrockou.

len nárok etický, resp. mravný. Zavříšením takto koncipovanej kritiky bude nihilácia platonskeho (teda metafyzického) (po)rozumenia človeku.

Aby sme porozumeli Nietzscheho kritike metafyziky, pokúsime sa najskôr o nárys pozadia, z ktorého Nietzsche uchopuje problém metafyziky, aby ju následne personifikoval s Platonom. V takto koncipovanom poli sa pokúsime odhaliť zmysel Nietzscheho deštrukcie metafyziky ako deštrukcie morálneho (seba)porozumenia človeku. Výsledkom takto koncipovanej deštrukcie bude nihilizmus ako nevyhnutnosť (re)formulovania odpovedí na otázky zmyslu života človeka.

**Dvojznačnosť zjavovania skutočnosti - svet ako estetický fenomén** - žijeme vo svete predstáv, ktoré vo svojej usporiadanej a prehľadnej súvislosti poskytujú pocit bezpečia (*apolónske*). Vo svete javov vládne *principium individuationis*, apolónsky princíp. To je dôvod a základ vzájomného oddeľovania všetkého existujúceho; takýmto spôsobom sa nám ukazujú jednotlivé veci, stávajú sa zjavnými. Stretnutie so skutočnosťou ale znamená stretnutie s nezvládnutou skrytosťou. Hlbšie leží svet ako opojenie prejavujúci sa ako extatický stav, v ktorom padajú všetky hranice medzi jednotlivými súcami. Človek vystupuje sám zo seba a splýva so všetkým v jedno. Takto sa nám ukazuje svet oslobodený z pút individuácie, svet, v ktorom sa javy nezjavujú vo svojej izolovanosti a nevytvárajú tak *poriadok vecí*. Svet je jediným herakleitovským prúdom, nerozlíšeným životom, jednotou života a smrti, vzniku a zániku. V tomto zmysle môžeme skutočnosť nazvať utrpením (*dionýzovské*).

Ukazuje sa, že apolónska zjavnosť, ktorá je a ostáva zdaním, sa stretnutím so skutočnosťou, ktorá zjavou nie je, nutne trhá. Spojenie oboch protikladných živlov sa pre porozumenie skutočnosti (svetu) ako celku stáva nevyhnutným a cez toto nevyhnutné spojenie sa nám ukazuje vzájomná odkázanosť oboch živlov na seba. Dionýzovská tendencia prijíma apolónsku zjavnosť jasných obrysov ako výraz svojej uchopiteľnosti. Nezvládnuteľná skutočnosť (*dionýzovské*) sa tak vďaka *principium individuationis* (*apolónske*), ktoré je jej cudzie, stáva zjavným. Táto vzájomná odkázanosť potom naznačuje, že každý z týchto živlov je bytostne dvojznačný.

Tvorivo-umelecké vyjadrenie je tak pre tragické rozumenie svetu nutné, pretože ide o spôsob ako sa vzťahovať k tragickému svetu ako celku. *Umenie* nie je doplnkom, resp. ozdobou života, ale jeho stredom – iba ako estetický fenomén môže byť svet ospravedlnený, pretože umelec recipujúci

svet esteticky (tragicky) nemôže a nechce rozpor, ktorý nahliadol v samom srdci sveta prekonať. Človek je takto konfrontovaný s dvojznačnosťou a z toho rezultujúcou (ne)uchopiteľnosťou<sup>5</sup> celku sveta.

**Sokratov problém alebo o rozume ako metafyzike reči** - ak Nietzsche naznačil fundamentálnu nutnosť tvorivo-umeleckého prístupu ku skutočnosti pomocou zrodzenia gréckej tragédie<sup>6</sup>, vo svojej prvotine (Zrod tragédie z ducha hudby) opisuje aj jej smrť. Viní z nej Euripida, pre našu tému je ale významnejšie, že za jeho podnecovateľa označuje Sokrata.

*Sokrates* sa tak pre Nietzscheho stáva zosobnením radikálne iného, nového myšlienkového princípu: netragického, neumeleckého videnia sveta. Pokiaľ tragické videnie konfrontovalo človeka s dvojznačnosťou (cez vedomie neodeliteľnosti a vzájomnosti apolónskeho a dionýzovského) a z toho rezultujúcou (ne)uchopiteľnosťou sveta, *Sokrates* vystúpi s požiadavkou nového, jednoznačného delenia: pravé šťastie, skutočná cnosť, životná zdatnosť, budú súvisieť s vedením, budú späť s výsledkom poznania. *Sokrates* preto uvádza na scénu *rozumnosť*.

Rozum sa podľa Nietzscheho stáva vo filozofii zodpovedným za zakliatie (znehynenie) skutočnosti, ktorá je daniím, do pojmových múmií. Veci sa v uchopení prostredníctvom rozumu zbavujú historického ponímania, ktoré nás učí, že „čo je, nebude, čo bude, nie je...“ (Nietzsche 1993, 33). Definovanie skutočnosti ako diania sa (v zmyslovom uchopení) môže stať rovnako jednostrannosťou, ktorú si Nietzsche uvedomuje. Takto vymedzený typ (historickosti) ponímania nám sprostredkujú zmysly. Rozum sa stáva nástrojom falšovania svedectva zmyslov, ktoré nám ukazujú dianie, zanikanie, zmenu. Rozum falzifikuje svedectvo zmyslov tak, že ho nebude akceptovať (zmysly nás klamú) a stane sa tak jednostrannosťou. Nebezpečenstvo, ktoré z tejto jednostrannosti rozumu vyplynie, charakterizuje Nietzsche ako zámenu posledných vecí s prvými – „„najvyššie pojmy“, to jest najvšeobecnejšie, najprázdnejšie pojmy,

---

<sup>5</sup> Výraz „neuchopiteľnosť“ píšem ako (ne)uchopiteľnosť zámerne. Vo svetle *Zrodu tragédie z ducha hudby* nám vedomie neodeliteľnosti a vzájomnosti apolónskeho a dionýzovského naznačuje nemožnosť rozumieť svetu (uchopiť svet) v jeho celkovosti z izolovanosti ktorejkoľvek z týchto dvoch perspektív.

<sup>6</sup> Vo svojom ranom období sa Nietzsche snaží pomocou umenia nájsť cestu k tragickému, predmetafyzickému rozumeniu starým Grékom.

posledný dym vyparujúcej sa skutočnosti, kladú [sa – D. H.] na začiatok ako začiatok“ (Nietzsche 1993, 34).

Rozum nakoniec Nietzsche charakterizuje ako metafyziku reči (Nietzsche 1993, 35). Metafyzika sa nám v tejto jednostrannosti ukazuje ako možnosť znehybnenia skutočnosti (ktorú nám vo forme diania sprostredkujú zmysly) do pojmov pomocou rozumu. (Ne)uchopiteľná skutočnosť (svet), sa prostredníctvom rozumu stáva uchopiteľným, a v tomto zmysle sa stáva zrozumiteľným. Umenie teda už nemôže byť kľúčom ku svetu.

Základnou a vrcholnou ľudskou aktivitou sa stáva poznanie, ideálom človeka sa stáva *teoretický* človek, ktorého charakterizuje sokratovská rovnica: *rozum = cnosť = šťastie*. Utrpenie tak môže byť odstránené, svet opravený. Ak zmyslom kultúry, z ktorej povstala grécka tragédia bola konfrontácia človeka s dvojznačnosťou a (ne)uchopiteľnosťou celku sveta, pre tradíciu založenú *Sokratom* bude príznačná snaha vyhnúť sa tejto konfrontácii.

V tradícii založenej *Sokratom* potom platí, že odpoveďou na praktickú otázku: Čo má človek robiť, aby sa mohol stal šťastným?, sa stane teoretická odpoveď, ktorá bude mať (po absolvovaní dialekticky<sup>7</sup> poňatej cesty poznania) ambíciu stať sa (pravdivým) vedením. Týmto základným omylom sa podľa Nietzscheho začne naša metafyzická tradícia.

Metafyzika bude teda rezultovať zo skutočnosti, že človek pre porozumenie samému sebe a pre porozumenie svojmu konaniu, potrebuje relatívne stabilné a spoľahlivé prostredie, predpokladom ktorého sú trvalé a identické útvary. To je princíp, na ktorý upozorňuje sokratovská tradícia – aby sme mohli dosiahnuť šťastie, musíme *vedieť*, čo je to šťastie. Ako cestu vedúcu k *vedeniu Sokrates* postuluje dialóg. Verí, že dialektika (ktorú chápe ako umenie rozlišovať) prezentovaná v dialógu je cestou hľadania správnej odpovede.

Sokratovské hľadanie ale ešte nespraví rozhodujúci (platonsky) krok – prichádza k možno paradoxnému záveru: Viem, že neviem. *Sokrates* si uvedomuje nezodpovedateľnosť otázky *Čo je to?* (napr. spravodlivosť ako taká). Napriek tomu, a to si veľmi presne všimne Nietzsche, *Sokrates* zakladá metafyzickú tradíciu v tom zmysle, že jeho dialektika pod rúškom

---

<sup>7</sup> Dialektiku Nietzsche kritizuje v *platonskom* porozumení, t. j. ako vzostupný pohyb myslenia, ktoré vedie k pochopeniu pravdy bytia. Platonsky pochopená dialektika má síce svoj začiatok v sokratovskom dialógu, ako sa ale ukáže, Platon „skrytú“ ambíciu sokratovskej dialektiky odvážne domyslí.

hľadania správnej odpovede (napriek zdanlivej nemožnosti vedieť), cez formuláciu otázky *Čo je to?*, skrýva ambíciu stať sa vedením, a cez vedenie stať sa pravým (pravdivým) poznaním.

Túto (skrytú) metafyzickú ambíciu sokratovsky kladenej otázky domyslí jeho žiak Platon.

**Platonov problém alebo metafyzika ako zrozumiteľnosť sveta** - cestu od (navonok) praktického rozmeru *Sokratovej* otázky, bude platonska metafyzika riešiť už v teoretickej (metafyzickej) odpovedi (bližšie pozri Suvák 2003 a Suvák 2002). Nietzsche to explikuje cez naivitu Platonovho *objavu čistého ducha*. Táto naivita znamená, že cez *Sokratovu* otázku *Čo je to?* sa Platon dostáva k odpovedi, že ide o *vec samu* (o vec ako takú) (Suvák 2003, 200). Takto Platon zjavuje to, čo sa v *Sokratovej* otázke skrýva ako jej vnútorná logika.

Túto skrytú ambíciu sokratovskej otázky Platon predstaví ako *objavenie a postulovanie sveta ideí*, ako *sveta pravého* a skutočného. Pravý svet, tento osobitný svet, na scénu uvádzajú príznačné predpoklady. Ak chce človek rozumieť, musí rozlišovať. Poznanie má ambíciu stať sa vedením (rozumnosťou), ktoré je opakom mienenia (zmyslovosti). Odlíšenie pravého (rozumového) sveta od sveta zdanlivého (zmyslového) sa deje na základe poznania. Tento proces potom predstavuje rozhodujúcu úlohu človeka, dokonca jeho povinnosť.

K takto definovanému pravému a skutočnému svetu sa podľa Platona dostávame cez svet javov, ktorý je neuchopiteľný. Skutočný svet predstavuje uchopiteľnosť (v zmysle pochopiteľnosti) sveta javov. Chápanie (uchopovanie) tu prebieha ako charakteristický spôsob vedenia. Premisou je odlíšiteľnosť toho, čomu v istom zmysle už rozumieme, od toho, čomu nerozumieme. Platon a neskôr celá tradícia platonizmu, vychádza z *radikálnej opozície* sveta pochopiteľného (a v tomto zmysle sveta podstatného, skutočného a pravého) na strane jednej, a na druhej strane sveta javov a zdaní, ktorý má byť cez tento pravý svet osvetlený a v tomto zmysle sa má stať pochopiteľným. Prvý svet charakterizuje naozajstná hĺbka, spolaľhivý základ; tento svet je pevný a hlavne bezpečný. Druhý svet reprezentuje iba povrch a preto nie je dôležitý. Je neistý a nespoľahlivý, podlieha metamorfózam. Aby tento svet človek pochopil, musí v sebe pestovať rozum ako spôsobilosť skutočného porozumenia.

Platonizmus takto očividne konštituuje dva charakteristické predpoklady. Ukazuje sa v ňom *diferencia* (rozlišovanie) pravého (skutočného) sveta a sveta zdania a klamu. Táto *diferencia* je v platonskom poňatí metafyzickým výkonom *objavená*, nie zavedená. Z tejto *diferencie* je potom zrejmé, že pravý svet je poznateľný a toto poznanie predstavuje rozhodujúcu úlohu a možnosť, ktorá je vlastná človeku.

Metafyzika prostredníctvom platonizmu vníma svet vo svojej jednote a harmónii. Akceptuje ho ako dokonalý poriadok vedenia, z ktorého rezultuje možnosť poznania dobra, pravdy a krásy.

Na pozadí chodu a rozvíjania filozofie v jej tradičnom chápaní a prevádzkovaní odhaľuje Nietzsche sklon vládnuť a rozhodovať; tendenciu nachádzať zákony a vymedziť závažné princípy, zakladajúce prehľadnosť a priehľadnosť. Čo je alfou a omegou celého tohoto prístupu? Zrozumiteľnosť sveta a miesta človeka v ňom. Tradičnú filozofiu do akcie uvádza úzkosť pred neistým, mnohoznačným, premenlivým, a preto zdôrazňuje a vyzdvihuje ich protiklad – totiž jednoduché. Fascinuje ju všetko, čo zostáva stále rovnaké, čo je isté a spoľahlivé, čo sa dá vypočítať. Chce všetkému rozumieť. Všetko pochopiť. Platon ponúka model skutočnosti, kde je všetko logicky usporiadané.

**Zmysel Nietzscheho deštrukcie metafyziky alebo o smrti Boha** - snaha o inštalovanie pevného mravného poriadku do nášho sveta nám ukazuje na existenciu poznateľnej mravnej perspektívy. Tento moment od základu skresľuje bytostnú povahu sveta, ktorý, ako Nietzsche naznačil, nestelesňuje rozumnosť. Svet pre všetky časy, naopak, predstavuje chaos a musíme mať odvahu priznať si, že svet, v ktorom žijeme, božskú povahu nevykazuje. Sklon projektovať do ľudského sveta svoje predstavy a ciele, nás zvädza definovať svet ako potvrdenie ľudských ilúzií. Práve tento moment človeka oslabuje a znemožňuje mu, aby identifikoval príležitosť ku skutočnej tvorbe.

V Nietzscheho chápaní Dionýzov princíp (tvorba, umenie, tragický prístup k svetu), odporuje princípu kresťanskému (Boh, rozumnosť, dvojaká realita). Nietzschemu teda pôjde o odstránenie symbolu náboženstva – o odstránenie Boha - „tým [sme – D. H.] sa dostali k ... úžasnému pojmu „boh“. To posledné, najrozplizlejšie, najprázdnejšie sa kladie ako prvé, ako príčina o sebe, ako ens realissimum...“ (Nietzsche 1993, 34). V tejto súvislosti Nietzsche píše o zámene posledných vecí s prvými – „najvyššie pojmy“,

tzn. tie najvšeobecnejšie, najprázdnejšie pojmy, posledný dym vyparujúcej sa reality, [kladú sa – D. H.] na počiatok *ako* počiatok" (Nietzsche 1993, 34).

Definitívny rozchod s kresťanským Bohom nie je iba otázkou popretia samotného kresťanstva, ale bude znamenať nový horizont myslenia v živote človeka. Nietzsche chce postulovať nevinu nastávania, t. j. urobiť krok od kresťanského Boha k Dionýzovi. To znamená prijať život ako pohyb a čas, s rodením života prijať aj jeho zánik, chápať ho nie ako vôľu, ktorá končí, ale ako večné (seba)presahovanie vôle. To ale vyžaduje, aby základným nástrojom vstupu do toku nastávania, nebolo pojmové, logické poznanie, ktoré slúži na fixáciu a zastavenie pohybu života. Tomuto poznávaniu ako poznaniu priznávame hodnotu slúžiacu, sekundárnu.

„Čo v nás chce vlastne „k pravde“?“ (Nietzsche 1998, 9) – pýta sa Nietzsche. „Dajme tomu, že chceme pravdu: *prečo nie radšej nepravdu? A neistotu? Dokonca nevedomosť?*“ (Nietzsche 1998, 9) Primárnym postojom človeka bude postoj tragický, múzický, postoj inšpirácie. Pôjde o fluktuáciu vo vnútri stavby bytia. Rozdelenie ľudského sveta na dva svety – vyhlásenie jedného za pravý a druhého za zdanlivý – má príčinu v oblasti rozumu. Rozum sa rozhoduje sám pre seba a nie pre životný inštinkt.

Táto formulácia však nemá základ v samotnom rozume, ale práve v inštinkte, v inštinkte života. Ten nechce voliť sám seba, nechce svoje vlastné rozhodovanie o hodnotách, nechce svoj rast a vzostup.

Novému mysleniu pôjde nielen o celkom inú podobu, ale tiež o postulovanie úplne nových východísk. Nepôjde o kladenie nových hodnôt, pôjde o *nový spôsob kladenia hodnôt*. Pôjde o nový spôsob existenciálnej zakotvenosti človeka, o jeho nový postoj k sebe samému, aj o jeho nový postoj k vlastnému mysleniu.

Celé stáročia žil (do)terajší človek starými hodnotami a ony mu určovali miesto vo svete. S pádom týchto hodnôt sa stráca bezpečnosť a istota, a to ako v pomere k vonkajšiemu svetu, tak aj v pomere k mysleniu ako niečomu, čo bytostne patrí k svetu vnútornému.

Ten, kto ako prvý vyslovuje myšlienku smrti Boha, myšlienku jeho konca – a tým samozrejme aj konca starých hodnôt, je vrah. Okrem toho, ak vezmeme do úvahy vládnuci tradicionalizmus, je tiež pomätencom. (Morálny) priaznivci kresťanského Boha nechápu, že s Bohom kresťanstva umiera aj celý morálny výklad sveta a že bolesť, ktorá smrť Boha doprevádza, nevyplynie z následnej nemožnosti oceniť klady a zápory



života. Táto bolesť je zakotvená v tom, že tento svet smrťou Boha ostáva bez ťažiska a absentuje tak jeho zmysel a cieľ.

Samotnú skutočnosť pádu morálneho výkladu však Nietzsche tematizuje dvojako. Na jednej strane smrť Boha má konzekvencie pre kresťanskú tradíciu v zmysle jej primátu morálky. „Kresťanstvo je sústava, uvážený a celkový názor na veci. Ak z neho vylomíme hlavný pojem, vieru v boha, roztrieštíme tým aj celok: nezostane nám už nič nutné v prstoch. Kresťanstvo predpokladá, že človek nevie a vedieť nemôže, čo je pre neho dobré, čo zlé: verí v boha, ktorý samojediný to vie. Kresťanská morálka je rozkaz; jej pôvod je transcendentný, je mimo všetkej kritiky, akéhokol'vek práva na kritiku: pravdu má len vtedy, ak je pravdou boh, - s vierou v boha stojí a padá“ (Nietzsche 1993, 57-58).

Morálny výklad padá súčasne s výkladom náboženským. Fink v tejto súvislosti píše: „Tým, že Nietzsche proklamoval smrť Boha, akoby sa celkom zameral na človeka, na jeho doposiaľ neodhalené potencie, skladá hymnus na neho a na jeho tvorivý elán. Táto analógia človeka... robí... obrat od metafyziky, ktorá človeka podriaďuje hierarchickému usporiadaniu vecí a určuje jeho status vzťahom k vyššej, božskej podstate. Od tejto chvíle sa človek vracia k sebe samému, stáva sa absolútnom“ (Fink 1960, 158-159). Ako sa ďalej ukáže, táto situácia nebude platiť pre všetkých. To je jedna rovina.

O druhej rovine smrti Boha píše Nietzsche v súvislosti s tými, ktorí v Boha neveria. Čím menej sú pobožní, tým viac sa zubami - nechtami inštinktívne držia morálnych hodnotení. „Zbavili sa kresťanského boha a teraz sa domnievajú, že tým viac musia upevniť kresťanskú morálku... Ak si ... skutočne myslia, že sami od seba, „intuitívne“ vedia, čo je dobré a zlé, teda ak sa domnievajú, že kresťanstvo už nie je potrebné mať ako nutnú garanciu morálky, potom je to tiež iba *dôsledok* nadvlády kresťanského hodnotenia a výraz *sily* a *hĺbky* tohto panstva...“ (Nietzsche 1993, 57-58).

Podstatným momentom tematizácie smrti Boha je samotný termín *smrť*. Kresťanský Boh podľa Nietzscheho nezomrel. Bol zabitý. Koniec dvojtisícročného odcudzenia človeka je teda ľudským činom. Okamih jeho zániku sa stáva dobou najvyššieho zúfalstva, zároveň však aj najvyššej nádeje. Stáva sa okamihom, kedy sa o človeku rozhodne, respektíve okamihom, kedy sa človek o sebe rozhodne sám.

Práve pomätený človek hlása smrť Boha – chce tým vyburcovať k voľbe, k rozhodnutiu. „Nepočuli ste o onom pomätenom človeku, ktorý počas jasného dopoludnia rozsvietil lampáš, bežal na trh a bez prestania

vykrikoval: „Hľadáš Boha! Hľadáš Boha!“ ... „Kam sa podel Boh? vykrikoval, ja vám to poviem! *My sme ho zabili*, – vy a ja! My všetci sme jeho vrahovia! ... Boh je mŕtvy! Boh zostane mŕtvy! A my sme ho zabili! ... Nie je na nás veľkosť tohto činu príliš veľká? Nemusíme sa sami stať bohmi, len aby sme jej boli hodní? ... Tu sa pomätenec odmlčal a vzhliadol opäť na svojich poslucháčov: aj oni mlčali a hľadeli na neho s údivom. Nakoniec hodil svoj lampáš o zem, takže sa roztrieštil a zhasol. „Prichádzam príliš skoro, povedal potom, ešte nenastal môj čas. Táto nesmierna udalosť je ešte na ceste a putuje, ešte neprenikla k ušiam ľudí. Blesk a hrom potrebujú čas, svetlo hviezd potrebuje čas, skutky potrebujú čas aj potom, čo sú vykonané, aby boli videné a počuté. Tento skutok je pre nich ešte stále vzdialenejší než najvzdialenejšie súhvezdie - a predsa je to ich skutok!“ (Nietzsche 1992, 123-125). Ohlasovateľ *smrti Boha* je pomätený z hľadiska kresťanskej morálky; ako ohlasovateľ je prvý (oznamuje niečo, o čom doposiaľ nikto „nepočul“ - nikto si to doposiaľ neuvedomoval, nikdy o tom neuvažoval preto (ako ďalej ukáže Nietzsche), lebo o tom uvažovať nechcel. Pomätenec teda prichádza predčasne.

Toto vyjadrenie situácie, podľa Nietzscheho, bude znamenať koniec sebauspokojovania z možnosti zachovania náboženstva (ako garanta morálky) bez živého Boha. Myšlienku smrti Boha je preto nutné hlásať práve ľuďom, ktorí už v Boha neveria. Pomätenec ju nakoniec hlása hlavne neveriacim, lebo „...tam práve stálo veľa z tých, ktorí v Boha neverili...“ (Nietzsche 1992, 123).

Nietzscheho primárnym zámerom teda nebude postulovať zmenu od viery k neviere. Ak vnímame myšlienku smrti Boha ako súčasť Nietzscheho kritiky morálky, je pochopiteľné, prečo pomätenec adresuje svoju správu práve ľuďom, ktorí už v Boha neveria. G. Vattimo vo svojej práci *After Christianity* v tejto súvislosti upozorňuje, že „...pokiaľ si filozofia uvedomila... že Boh je mŕtvy... a teda nemôžeme s istotou uchopiť fundament všetkých vecí, potom už filozofický ateizmus nie je nevyhnutný. Iba absolútna filozofia môže považovať za nutné dokazovať nesprávnosť náboženskej skúsenosti...“ (Vattimo 2002, 5).

Naplno prežiť smrť Boha, znamená predovšetkým, od tohto momentu vidieť doterajšie dejiny myslenia ako dejiny omylu. Pre Nietzscheho totiž Boh neznamená iba náboženskú moc, projekciu ľudských bytostných síl do ideálu. Boh je pre Nietzscheho ontologicko-moralistickou koncepciou ľudského života, je vyvrcholením celej platonskej tendencie európskeho

myslenia, vulgárnou formou metafyziky. Nietzscheho antikresťanstvo je prevrátený platonizmus, ktorému ide o nové hodnotenie doterajšieho vývoja myslenia, o nové hodnotenie metafyziky, o nový výklad a prístup k bytiu všetkého jestvujúceho.

**Nihilizmus alebo o (praktickom) nepochopení posledných ľudí** - smrťou Boha padá najvyššia autorita a s ňou padajú aj všetky doterajšie hodnoty, ktoré sa o ňu opierali. Po strate skutočného života po smrti, v živote človeka absentuje aj zakotvenie v pozemskom svete. Svet ostáva bez ťažiska. Tisícročný pohyb myslenia sa ukazuje ako nihilistický v zmysle, v ktorom ostal ľudský svet bez hodnoty života a smrti.

Kresťan na tomto svete nemal domov, bol iba pútnikom za večnosťou, za večným životom. Po smrti Boha človek nie je doma ani v tomto zmyslovom svete. Po strate skutočného života po smrti, v živote človeka absentuje aj zakotvenie v pozemskom svete. Svet ostáva bez ťažiska. Tisícročný pohyb myslenia sa ukáže ako nihilistický v tom zmysle, v ktorom ostal ľudský svet bez hodnoty života a smrti. G. Marcel v tejto súvislosti konštatuje, že človek sa prestáva porovnávať s Bohom, ktorý je (bol) jeho pôvodcom a v tomto zmysle sa človek stáva sám sebe otázkou bez odpovedí (porov. Marcel 2003, 92 a n.).

Nietzscheho nihilizmus je nihilizmom hodnôt. Deleuze v tejto súvislosti píše – „Slovo nihil vo výraze nihilizmus neznamena ne-bytie, ale predovšetkým určitú hodnotu ničoty. Život dostáva hodnotu ničoty v tej miere, v akej je popieraný a znevažovaný. Znevažovanie vždy predpokladá fikciu... Život ako celok sa teda stáva nereálnym... Hodnoty nadradené životu nie sú oddelené od svojich účinkov: od znevažovania života a negácie tohto sveta“ (Deleuze 2004, 255).

Začiatkom procesu, v ktorom zo života vyprchali všetky doterajšie hodnoty, všetok cieľ a zmysel, je smrť Boha. Po smrti Boha začína (a ostáva) otázka nihilizmu, ktorá je odozvou na stav, ktorý po tejto udalosti bezprostredne nastal. „Čo znamená nihilizmus? - Že sa najvyššie hodnoty odhodnocujú. Chýba cieľ, chýba odpoveď na *Prečo!*“ (Kröner 1930, 10). Nájdenie (dočasného) zmyslu vo svete, bolo iba dôsledkom určitej interpretácie sveta človekom. „My *sami* sme si vybásnili príčiny, následnosť, vzájomnosť, relativitu, nutnosť, číslo, zákony, slobodu, dôvody, účel...“ (Nietzsche 1998, 26).

V tejto situácii „príde čas človeka, ktorý si zasluhuje najväčšie pohľadanie...“ (Nietzsche 1995b, 13) píše Nietzsche v *Zarathustrovi*, pretože „...sám sebou už nevie pohádzať“ (Nietzsche 1995b, 13).

Je to situácia „...posledného človeka“ (Nietzsche 1995b, 13). Situácia, v ktorej *Zarathustra* davu zvestuje *nadčloveka* ako opak posledného človeka a, podobne ako pred ním pomätenec zvestujúci na trhu v *Radostnej vede smrť Boha*, pred davom neobstojí.

Prekonať človeka, keď vieme čo je to šťastie? – pýtajú sa Zarathustru tí, ktorým boli predstavení poslední ľudia, ktorí „...vynašli šťastie“ (Nietzsche 1995b, 14).

Tí istí (poslední) ľudia predtým v *Radostnej vede* nepochopili situáciu vyplývajúcu zo smrti Boha, a to napriek tomu, že ide o ich čin! V tejto situácii sa teda dobre bavia – „Snáď sa [Boh – D. H.] nestratil? ... Čo sa zabehol ako dieťa? ... Alebo sa schoval? Bojí sa nás? Odišiel na loď? Vystáhal sa?“ (Nietzsche 1992, 123-124).

Smrť Boha totiž pre nich znamená zmiznutie tyranského otca, ktorého mravné nároky im len sťažovali život. Nechápu, že bremeno (mravných) nárokov prechádza na nich. Ten istý prechod nárokov v Zarathustrom zvestovanom nadčloveku sa stane predmetom nepochopenia davu v jeho kriku – „Daj nám toho posledného človeka, ó Zarathustra“ ... „urob nás tými poslednými ľuďmi! A nadčloveka ti darujeme!“ (Nietzsche 1995b, 14) „Odchod“ Boha v *Radostnej vede* chápu (poslední) ľudia ako zbavenie záväzkov a povinností. Morálne apely a imperatívy stratili transcendentný základ. Všetko je relatívne a všetko je dovolené.

U posledných ľudí (ako v *Radostnej vede*, tak aj v *Zarathustrovi*) zjavne víťazí túžba po slasti. Poslednému človeku pôjde už len o kvantitu – o maximalizáciu dĺžky života a akumulovanie čo najväčšieho objemu slastí. Spoločnosť posledných ľudí tak bude masou atomizovaných a konformných individualistov, ktorých jedinou starosťou bude predlžovanie života a hromadenie statkov.

Kresťanský Boh, je ale iba najvyššou podobou pravého sveta, dvojsvetovej koncepcie platonizmu. Preto nihilizmus v dejinnom čase, i vo vtedajšej európskej situácii, prekračuje hranice kresťanstva. Historicky siaha ďaleko za kresťanstvo, až k Platonovi. Nájdenie (dočasného) zmyslu vo svete, bolo teda iba dôsledkom určitej interpretácie sveta človekom.

Základ nihilistického myslenia netkvie len v samom fenoméne dvoch svetov – ten je výrazom dekadencie, úpadku života. Nietzsche označuje

nihilizmom aj úsilie o negáciu života, znehodnotenie existencie – „Boh formulou pre každé hanobenie „tohto sveta“, pre každú lož o „onom svete“! V bohu zbožtené Nič, svätorečená vôľa k Ničomu!“ (Nietzsche 1995a, 38) Kresťanstvo urobilo človeka hodným opovrhnutia a z toho čerpalo silu pre svoju ďalšiu existenciu.

Práve z tohto dôvodu bude Nietzsche nihilizmus spájať s duchom odplaty. Nihilizmus sa tak v jeho myslení nebude redukovať na psychologické určenia a už vôbec nie na historické udalosti či ideologické prúdy. Aj Heidegger zdôrazňuje práve tieto aspekty Nietzscheho chápania nihilizmu – „Nihilizmus hýbe dejinami na spôsob sotva poznateľného základného procesu v údele západných národov. Preto nihilizmus nie je len jedným dejinným javom medzi inými, ani duchovným prúdom, ktorý sa... v rámci západných dejín vyskytuje mimo iného po boku iných prúdov...“ (Heidegger 1997, 201). Duch odplaty sa stáva princípom, na ktorom je založená naša psychológia. Resentiment nevychádza z psychológie, ale celá naša psychológia je na resentimente založená a pramení z neho. Ako je možné, že dekadentná morálka slabých a bezmocných mohla takú dlhú dobu triumfovať nad silným životom?

Keď Nietzsche ukazuje, že kresťanstvo je plné resentimentu, neznamená to, že nihilizmus sa stane historickou udalosťou. Z nihilizmu sa skôr stáva *zmysel dejín*. Tento *zmysel* našiel v platonizme a neskôr v kresťanstve svoj najadekvátnejší prejav. Keď teda Nietzsche kritizuje platonsku metafyziku, ukazuje nihilizmus ako jej predpoklad. Znehodnocovanie (nihilácia) života sa v metafyzickom myslení uskutočňuje v mene nadzmyslového sveta.

V tejto súvislosti Nietzsche píše, že Boha zabili nielen tí, ktorí v neho neveria, ale, zdanlivo paradoxne, aj tí, ktorí v neho veria. Vattimo to interpretuje tak, že veriaci, ktorí sa z Božieho príkazu naučili neklamať, nakoniec pochopili, že aj sám Boh (ako metafyzický konštrukt) je zbytočným klamstvom. Ak Nietzsche vyhlasuje, že Boh je mŕtvy, neznamená to, že Boh neexistuje, pretože tvrdiť, že Boh neexistuje (tak, ako to robia poslední ľudia) implikuje opäť metafyzickú tézu o štruktúre spoločnosti (dôsledky, ktoré si poslední ľudia odmietajú uvedomiť) (Vattimo 2002, 29 a tiež Rorty-Vattimo 2007, 67).

Poslední ľudia totiž neporozumeli dôležitej možnosti Nietzscheho posolstva – ako upozorňuje G. Vattimo – práve preto, lebo Boha už nemôžeme považovať za posledný základ všetkých vecí, za absolútnu metafyzickú štruktúru, je opäť možné v neho veriť! Samozrejme, podotýka Vattimo, už to nie je Boh, ktorého sme poznali v rámci myslenia metafyziky.

Bude to biblický Boh, Boh Písma, ten, ktorého absolutistická metafyzika nezničila (porov. Vattimo 2002, 29). Ale to nebude nič pre posledných ľudí.

Porozumieť takto vymedzenej situácii bude znamenať pamätať na to, že každá interpretácia je poukazom na optiku, perspektívu, v rámci ktorej sa realizuje. Rozhodujúca situácia ľudstva spočíva v tom, že si vedome, zo slobody nihilizmu ako vedenia o nebožskom pôvode hodnôt, môže samo postulovať vlastné hodnoty. Fink v tejto súvislosti píše – „Tým, že Nietzsche proklamoval smrť Boha, ako by sa celkom zameral na človeka, na jeho doposiaľ neodhalené potencie, skladá hymnus na neho a na jeho tvorivý elán“ (Fink 1960, 158-159).

## Záver

Nietzsche skúmal metafyzické teórie po stránke ich genézy, resp. genealógie. Chcel ukázať, ako metafyzické pojmy a súdy vznikli, aké motívy sú za nimi, akým potrebám vychádzajú v ústrety a na akých nedorozumeniach spočívajú. Práve tento aspekt Nietzscheho spôsobu premýšľania, resp. kritiky akcentuje Deleuzova práca. Nietzsche bol presvedčený, že metafyzické predpoklady sa stanú vratkými v okamihu, keď sa ukáže, že motívy, ktoré sú ich základom, vychádzajú z pudov a inštinktov, a majú teda iracionálny ráz. Je ale zrejmé, že odhalenie pôvodu metafyzických predstáv nebude to isté, ako ich vyvrátenie. Heidegger sa v tejto súvislosti domnieva, že metafyzika by bola celkom prekonaná až v situácii, keď nebudeme odmietať len určité (metafyzické) odpovede, ale zmeníme spôsob pýtania.

Nietzsche sa ale od metafyzickej tradície odlišuje práve spôsobom kladenia otázky a samozrejme odpoveďou. Nietzsche neočakáva, že by sme sa prostredníctvom filozofického myslenia mohli vzťahovať k samotnému bytiu. Bytie sa tak v Nietzscheho chápaní ukazuje vo svojich udalostiach (dianí). Na rozdiel od tradičnej metafyziky je teda práve v Nietzscheho myslení dovedená zabudnosť bytia do dôsledkov – popretie absolútneho základu dynamizuje skutočnosť. Rozlišovanie pravého a nepravého sa odohráva vždy vo svete, je teda vždy *pohyblivé*, ale vždy *opodstatnené*.

Byť v zhode so svojou epochou (dejinnou situáciou) znamená nechať prehovoriť udalosť – tú udalosť, ktorú Nietzsche nazýva nihilizmom, a ktorá pre Heideggera predstavuje koniec metafyziky. Súčasné vyjadrenie takto popísanej situácie vidí Vattimo v hermeneutike. Hermeneutiku

nevníma ako filozofiu, ale ako vyjadrenie samotnej historickej existencie v období konca metafyziky.

V situácii konca tradičnej metafyziky, upozorňuje Vattimo, Nietzsche, ale rovnako Heidegger neprehovárajú len z pozícií moderného procesu rozpadu metarozprávania, ale a predovšetkým z pozícií biblickej tradície. Nie je absurdné sa domnievať, myslí si Vattimo, že smrť Boha, ktorú ohlásil Nietzsche, je v mnohých ohľadoch smrťou Krista na kríži, tak ako o tom rozprávajú evanjeliá. Podľa Diltheyho je progresívny rozklad metafyziky (ktorý z jeho pohľadu kulminuje v Kantovi (samozrejme bude prítomný aj v Nietzscheho nihilizme a Heideggerovom konci metafyziky) umožnený práve príchodom kresťanstva. V tejto súvislosti len podotýkam, že u Heideggera bude táto situácia vyjadrená presne tak, ako to v interpretácii Heideggerovej filozofie píše v práci *Pozvanie k Heideggerovi* F. Novosád – „Ide vlastne o to spýtať sa, do akej miery „metafyzika“ patrí k ľudskej prirodzenosti a do akej miery bola záležitosťou našej voľby“ (Novosád 1995, 149).

Vattimo sa z tohto faktu snaží naznačiť, že hermeneutická pozícia (v najradikálnejšej forme inšpirovaná Nietzscheho výrokom o neexistencii faktov, a vždy len interpretácií) je rozvedením a vyzretím kresťanského posolstva. Vzťah medzi dejinami kresťanstva a hermeneutikou tak nebude vymedzený a redukovaný len na uvažovanie o interpretácii biblických textov (ako sa to aj dnes často predstavuje), ale stane sa základom pre konštituovanie postmoderného nihilizmu ako vyjadrenia skutočnej pravdy kresťanstva.

V rámci vzťahov napätia medzi náboženskou pravdou a pravdou vedy to potom bude znamenať sústredenie na „duchovnú“ stránku Písma. Ak má cirkev získať schopnosť viesť dialóg v slobodnom a bratskom duchu nielen s ostatnými náboženskými denomináciami a veľkými svetovými náboženstvami (ekumenický rozmer), ale tiež so sekulárnou spoločnosťou, bude nevyhnutné považovať posolstvo Evanjelia za princíp, ktorý ruší akékoľvek nároky na objektivitu. Postmetafyzická filozofia inšpirovaná práve Nietzscheho kritikou platonskej metafyziky nás okrem iného vo svojom hermeneutickom rozmere učí čítať otázku sv. apoštola Pavla – „Smrť, kde je Tvoje víťazstvo?“ ako extrémne odmietnutie platonskeho princípu dvojsvetovej skutočnosti – a to je krok „za“ interpretáciu sv. Pavla tak, ako ho vidí Nietzsche v *Antikristovi*. Tento krok „za“, resp. „mimo“ Nietzscheho interpretáciu nám umožňuje urobiť sám Nietzsche.

Postmetafyzická filozofia v kresťanskom rozmere môže znamenať naplnenie biblickej výzvy na oslobodenie sa od modiel. Kresťanská pravda ako koniec metarozprávania teda sama rozvracia (metafyzickú) koncepciu pravdy. Pravdy písma nie je potrebné v priebehu času demytologizovať (ako to ešte stále častokrát v duchu moderny robíme), pretože to nie sú žiadne logické ani metafyzické tvrdenia. Pravdy Písma sú pravdami praktickými – sú to pravdy *kresťanskej lásky*.

Takéto pravdy filozofia zjavne naformulovať nedokáže, pojmové určenia ktoré používa (Nietzscheho pojmové múmie) nakoniec vždy podliehajú požiadavke zrozumiteľnosti, a práve preto nemôžu adekvátnym spôsobom zachytiť to, čo je skryté. Zmiznutie a zjavenie nie sú žiadne alternatívy, ktoré by mohli nastať. Zmiznutie samo je spôsobom príchodu. Bohovia prichádzajú tým, že unikajú. Zmiznutie je príchodom vtedy, keď je prežívané ako zmiznutie. Nepôjde teda o očakávanie nejakého budúceho zjavenia Boha, ale o to, prežívať ho v strate bohov a prežívať v ňom neustále prítomnú budúcnosť božského.

Kresťanské zjavenie sa sa stáva presvedčivým v bode, v ktorom si uvedomíme, pripomína Vattimo, že naša historická existencia by bez neho nedávala zmysel. V tomto zmysle je, domnievam sa, potrebné explicitne prijať svoje kresťanstvo v situácii, ktorá nie je metafyzická, ale vždy historická a konkrétna. Vo svete, kde je Boh (metafyziky) mŕtvy, kde sa zrútili všetky metarozprávania nám jedinou šancu, aby sme prežili ako ľudia, poskytuje kresťanské prikázanie lásky.

Príspevok je súčasťou riešenia grantovej úlohy APVV-20-0583 Možné svety a modality: súčasné filozofické prístupy.

## Literatúra

- FINK, E. (1960): *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer.  
DELEUZE, G. (2004): *Nietzsche a filosofie*. Prel. Č. Pelikán a J. Fulka. Praha: Herrmann & synové.  
HEIDEGGER, M. (1997): Nietzsche's Wort „Gott ist tot“. In: *Gesamtausgabe (Holzwege) (Bd. 5)*. Hrsg. F. W. von Hermann. Frankfurt/M: V. Klostermann.



- MARCEL, G. (2003): Člověk jako problém. Prel. P. Bendlová. In: Bendlová, P.: *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriely Marcela*. Praha: Academia.
- KRÖNER, A. (1930): *Nietzsches Werke. (Bd. 82)*. Leipzig: Kröners Taschenausgabe.
- NIETZSCHE, F. (1992): *Radostná věda*. Prel. V. Koubová. Praha: Český spisovatel.
- NIETZSCHE, F. (1995a): *Antikrist*. Prel. J. Fischer. Olomouc: Votobia.
- NIETZSCHE, F. (1995b): *Tak pravil Zarathustra*. Prel. O. Fischer. Olomouc: Votobia.
- NIETZSCHE, F. (1998): *Mimo dobro a zlo*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora.
- NIETZSCHE, F. (2002): *Genealogie morálky*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora.
- NIETZSCHE, F. (1993): Soumrak bůžků aneb jak filosofovat kladivem. In: Nietzsche, F.: *Ecce Homo*. Prel. L. Benyovszky. Praha: Naše vojsko.
- NOVOSÁD, F. (1995): *Pozvanie k Heideggerovi*. Bratislava: Archa.
- RORTY, R. - VATTIMO, G. (2007): *Budoucnost náboženství*. Ed. S. Zabala. Prel. L. Johnová. Praha: Karolinum.
- SUVÁK, V. (2002): Úvodné poznámky k diferencii teoretického a praktického. In: *K diferencii teoretického a praktického I*. Filozofický zborník 17. Ed. V. Suvák. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity.
- SUVÁK, V. (2003): Metafyzika diferencie teoretického a praktického: K zodpovednosti nášho myslenia za vlastné konanie. In: *Filozofia*, 58 (3), s. 199 – 202
- VATTIMO, G. (2002): *After Christianity*. New York: Columbia University Press.

**PhDr. Dušan Hruška, PhD.**

Katedra filozofie

Filozofická fakulta

Univerzita P. J. Šafárika v Košiciach

Moyzesova 8

040 01 Košice

dusan.hruska@upjs.sk

## **Notácie**

**Takáč, P.: Žižek a tí druhí. Ideológia v postideologickej dobe. Košice: Horská Lucerna 2023, 116 s.**

Monografia Petra Takáča predstavuje filozofickú interpretáciu diela slovinského filozofa Slavoj Žižek a jeho kritiky ideológie. Opiera sa pri tom o kategoriálny aparát lacanovskej psychoanalýzy s pojmami viera, jazyk a symbolický poriadok. Autor monografie popisuje Žižekov symbolický model ideológie, postavenom na zdieľaných, ideologicky zafarbených významoch a prepája svoje teoretické analýzy s aktuálnym sociálnym a politickým kontextom.

## **Pozvánka**

**Medzinárodná vedecká konferencia Slovenského filozofického združenia pri SAV**

**Technológie: vzostup alebo úpadok?  
Kongresové centrum SAV v Smoleniciach**

9. – 11. 10. 2024

### **Tematické okruhy:**

1. Technológie a ľudská existencia
2. Filozofické perspektívy technologického pokroku v dejinách filozofického myslenia
3. Etika umelej inteligencie a filozofické otázky technologického a digitálneho osvietenstva
4. Technológie, digitalizácia a ekologické, právne a sociálne otázky

**[www.sfz.sk](http://www.sfz.sk)**