

Homo sperans – Existenciálny význam nádeje v živote človeka¹

Ol'ga Gavendová

GAVENDO VÁ, O.: Homo Sperans – The Existential Significance of Hope in Human Life. *Studia Aloisiana*, 7, 2016, 4, s. 47 – 61.

The paper looks for an answer to the question whether one can hope for something, whether hope belongs to one's life, to one's existence. Some philosophical existentialists declared human life to be absurd, e.g. A. Camus. According to J. P. Sartre, man cannot rely on anyone except himself; wretchedness and desperation accompany all his life. On the other side, according to G. Marcel, hope belongs to human life; hope represents activity, a lifelong attitude. As the ability of self-transcendence, the openness to Transcendence belongs to the human nature, hope can be considered natural. Hope is natural to human beings.

Key words: human being, hope, desperation, absurdity, transcendence

Immanuel Kant si v závere *Kritiky čistého rozumu* kladie známe otázky: „Čo môžem vedieť? Čo mám robiť? V čo môžem dúfať?“² Neskôr k nim pripája ešte štvrtú: „Čo je človek?“ Táto štvrtá otázka obsahuje predošlé. Náš článok sa týka ľudskej nádeje, ako konečne naznačuje jeho názov, preto nás zaujíma Kantova tretia otázka. Presnejšie povedané, zaujíma nás skôr činnosť či akt nádeje, než jej predmet. Nebude nás zaujímať Kantovo v čo môže človek dúfať, bude nás zaujímať odpoveď na našu vlastnú otázku: Či môže človek vôbec dúfať?

Začiatkom odpovede na našu otázku je skúsenosť z bežného ľudského života, v ktorom si často povieme: „Dúfam, že...“ Preto chceme preskúmať, či je v človekovi istý prirodzený predpoklad pre nádej, ktorý by sa pre nás stal predmetom filozofického skúmania, alebo nádej môžeme chápať iba ako teologálnu čnosť, čím by sme sa dostali do oblasti teológie, my však chceme zotrvať vo filozofii. Chceme odpovedať z filozofického hľadiska na otázku: Či môže človek dúfať?

¹ Článok vznikol v rámci projektu SCIENTIA č. 4665/2015.

² KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Bratislava : Pravda, 1979, s. 481.

1. Transcendencia – rozmer ľudskej existencie

Človek bol počas dejín definovaný rôzne: ako bytosť, ktorá rozpráva a myslí (*zoon logon echon*), ako spoločenská bytosť (*zoon politikon*), ako bytosť, ktorá si utvára nástroje (*homo faber*), ako bytosť, ktorá pracuje (*homo laborans*) a zabezpečuje svoj život spoločným hospodárením (*homo oeconomicus*). Každá z uvedených definícií vyjadruje niečo z človeka, ale zároveň ho nevystihuje úplne. „Podstata človeka je skôr v pohybe, človek nemôže byť taký, aký je,“ konštatuje K. Jaspers. „Usiluje sa presiahnuť ponad to, ako si je daný. Rodí sa vždy za nových podmienok. Každý, kto sa narodí, je nielen pripútaný ku predznačeným dráham, ale je aj novým začiatkom.“³ Znamená to, že človek nie je staticky daný, teda že nemôže byť navždy taký, aký je teraz. Každé súcno je v uskutočnení a zároveň v možnosti. No na rozdiel od ostatných súcien človek má dve základné duchovné schopnosti, rozum a slobodnú vôľu, ktoré umožňujú, aby uskutočňoval možnosti svojho bytia. Vďaka týmto duchovným schopnostiam aj to hmotné, čo je súčasťou človeka, je iné. Podľa L. Hanusa hmota je určená na zduchovnenie,⁴ teda až duchovným rozmerom sa napĺňa zmysel človeka.⁵ Preto hovorí o „specificum humanum“, ktoré definuje ako „postať človeka, v ktorej je človek vo svojom, najvlastnejšom, v čom sa splní a naplní zmysel jeho bytia“⁶.

Zduchovnenie sa týka človeka, jeho bytia. V tomto zmysle ide o pozdvihnutie telesnej, hmotnej roviny do roviny duchovnej. Preto človek môže a má zduchovniť nielen seba, ale aj svoje okolie tým, že bude správne používať svoje typicky ľudske schopnosti – rozum a slobodnú vôľu. Človek je rozumom otvorený pre Nekonečnú pravdu a slobodnou vôľou je zasa otvorený pre Nekonečné dobro.⁷ Vďaka tomu je schopný transformovať hmotný svet okolo seba, teda dávať mu novú formu, a zároveň je schopný svet okolo seba transcendovať, to znamená privádzať ho na vyššiu, dokonalejšiu rovinu. Takouto činnosťou

3 JASPERS, K.: *Malá škola filozofického myslenia*. Bratislava : Kalligram, 2002, s. 49.

4 Porov. HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava : Lúč, 1997, s. 115.

5 Porov. HANUS, L.: *Človek a kultúra*, s. 217.

6 HANUS, L.: *Človek a kultúra*, s. 115.

7 Porov. CLARKE, W. N.: *Osoba a bytí*. Praha; Kostelní Vydří : Krystal OP; Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 109. E. Coreth vysvetľuje: „Človek ako konečná bytosť nemôže vo vlastnom bytí a aktivite nikdy adekvátne uchopiť neohraničený horizont, v ktorom sa uskutočňuje duchovná aktivita, nikdy nemôže zrušiť svoju konečnú podstatu, odstrániť svoju ohraničenosť, nikdy sa skutočne nemôže stať nekonečným. Je to *conditio humana*, podstatná konštitúcia konečného ducha, ktorý je spätý s telom a svetom, ale žije v napätí medzi konečnosťou a nekonečnosťou. Duchu ako duchu, t. j. ako rozumovej a slobodnej bytosti, je vlastná nekonečnosť. Ľudské bytie a aktivita však nie sú nikdy aktuálne nekonečné, ale ostávajú aktuálne konečné. Aj tak je však človeku vlastná potenciálna alebo (lepšie povedané) virtuálna nekonečnosť: v dynamickom nasmerovaní na absolútne. Myslí sa tým podstatné, pre každého konečného ducha konštitutívne vzťahnutie na absolútne a nekonečné bytie, ktoré je už v každom duchovnom akte netematicky spoluafirmované ako podmienka jeho možnosti. Transcendencia sa tak prejavuje ako transcendentálna podmienka duchovného života.“ (CORETH, E.: *Boh vo filozofickom myslení*. Bratislava : Serafín, 2008, s. 430–431.)

zároveň transformuje i transcenduje aj svoje vlastné ľudské bytie. Schopnosť sebatranscendencie nevyjadruje znepokojenie, ale znamená, že človek nemôže chápať seba a svet akoby uzavretý, sebestačný, izolovaný vo vlastnom plynutí. Človek nie je bytie, ale pohyb bytia k bytiu, ako zdôrazňuje E. Mounier.⁸ O celi tejto transcendencie sa podľa K. Jaspersa dá hovoriť len šifrovaným jazykom. Transcendencia sa k nám totiž približuje prostredníctvom šifier, to znamená symbolov, vďaka ktorým je človek schopný zakúšať to, čo ho presahuje.⁹ Iní autori sú otvorenejší, lebo vychádzajú z toho, že transcendencia je obsiahnutá už v samotnej realite, ako to výstižne hovorí Augustín: Boh je „vnútornejší nad moje vlastné vnútro a vyšší nad moju najvyššiu výšku“¹⁰. A spresňuje, že kým človek nenájde Boha, nenájde ani sám seba.¹¹ A podľa K. Rahnera¹² je človek schopný transcendencie preto, lebo je bytostne otvorený pre Boha. Lebo podľa neho človek je duch vo svete. Toto je dané. Človek môže túto otvorenosť odmietnuť, alebo realizovať; nemôže sa jej však zbaviť, alebo ju zničiť.

Hoci sa samotná transcendencia nedá dokázať, lebo je spojená so slobodou, vyjadruje sa v plnosti osobného života. Tomáš Akvinský však transcendenciu pripisuje všetkému, čo je. Podľa neho všetko súcno má v sebe prirodzený dynamizmus na dosiahnutie dobra v najvyššom možnom stupni. Keďže všetky konečné dobrá sú dobrami len na základe účasti na Nekonečnom dobre, preto každé súcno k nemu speje – nakoľko to umožňuje jeho prirodzenosť – pripodobňovaním sa božskej Dobrote. Rovnaký dynamizmus je aj v človekovi, ale keďže patrí k vyššiemu stupňu bytia – má duchovné schopnosti –, prejavuje sa vrodenu skrytou túžbou po osobnom spojení s Nekonečným dobrom, prejavuje sa „prirodzenou túžbou po blaženom videní“¹³. Toto Nekonečné dobro predstavuje ťažko dosiahnuteľné dobro, preto sa stáva predmetom nádeje. Uvedené je pre Tomáša Akvinského východiskom pre skúmanie nádeje, ktorá má svoj základ v prirodzenosti človeka. Inými slovami, ak je pre človeka prirodzené, že je bytostne otvorený pre Boha, takisto k nemu prirodzene patrí aj potreba nádeje.¹⁴ Na tomto základe sa potom dá hovoriť o nádeji ako teologálnej čnosti, keďže milosť predpokladá prirodzenosť a tú zdokonaľuje.

Keďže naplnenie ľudského bytia je v Bohu ako Najvyššom dobre, svojím životom sa človek k nemu približuje. G. Marcel hovorí, že človek je stále na ceste, lebo je *homo viator*, teda je pútnikom. Bytostná otvorenosť pre Boha je zdrojom nádeje, že človek raz plnosť dosiahne. V zásade má človek tri možnosti, ako sa k tomu postaviť. Môže nádej a s ňou spojenú bytostnú otvorenosť pre Boha i samotnú otázku Boha či posmrtného života odmietnuť, potom mu však zostáva absurdita života a beznádej. Alebo ak zistí, že bez

8 Porov. MOUNIER, E.: *Il personalismo*. Roma : AVE, 1964, s. 103.

9 Porov. JASPERS, K.: *Šifry transcendencie*. Bratislava : Kalligram, 2004.

10 AUGUSTÍN: *Vyznania*, III, 6, 11.

11 „Ty si bol predom mnou, ja som sa i od seba samého vzdaloval a nevedel som sa nájsť, tým skôr som nevedel nájsť ani teba.“ (AUGUSTÍN: *Vyznania*, V, 2, 2.)

12 Porov. RAHNER, K.: *Poslucháči slova*. Samizdat, s. 43–52.

13 AKVINSKÝ, T.: *Suma proti pohanom*, III, 16–21.

14 Porov. NEMEC, R.: O nádeji z filozofického hľadiska. In *Viera a život*, roč. 18, 2008, č. 4, s. 56–60.

nádeje v budúcnosť sa žiť nedá, môže ju vkladať do seba samého a do svojich možností realizovať sa v tomto živote a svete. Tretou možnosťou je chápať nádej v bytostnej otvorenosti človeka pre Absolútne. Keďže transcendencia je rozmer, ktorý patrí k existencii človeka, sústredíme sa na niektorých predstaviteľov filozofie existencie.¹⁵

2. Človek odmietajúci sebatranscendenciu

Človek má schopnosť neprijať dynamiku vlastného bytia, bytostnú otvorenosť pre Absolútne. Jedným z takých príkladov je postoj A. Camusa, ktorý jedno zo svojich skúmaní začína otázkou: Má život zmysel? Stojí za to žiť život, alebo nie?¹⁶ Prečo si kladie tieto otázky? Človek je totiž schopný postaviť sa proti všetkému, čo je. Keby bol vecou alebo zvieratom, tento odstup by nemal. Aj on by patril do sveta. No človek je schopný postaviť sa proti svetu a tým aj klásť si otázku: Prečo? Kladie si ju vtedy, keď prestáva rozumieť poriadku sveta, keď stráca svoje miesto v tomto svete a tým stráca aj zmysel svojho napredovania. Nezrozumiteľný svet sa mu začína odsudzovať, ale človek chce nájsť pevnú pôdu pod nohami. Toto hľadanie nazýva neskôr Camus *nostalgiou*, ktorá v človekovi naveky pretrváva, nemožno ju však utíšiť, a preto ju netreba nasledovať.

Otázka o zmysle života sa zvyčajne objavuje vtedy, keď človek precitne z rutiny každodenného života. Podľa Camusa sa človek raz – nezáleží na tom, kedy či kde, môže to byť kedykoľvek a kdekoľvek – zastaví a keď sa pozrie na reťaz rutinných činností, vyvolá to v ňom znechutenie, ktoré prejde do pocitu absurdity: „Absurdno sa rodí z každej konfrontácie medzi ľudským volaním a hlúpym mlčaním.“¹⁷ Cítiť absurdno však neznamená rozumieť mu. Camus nesúhlasí s postojom tých, ktorí na to, aby mohli žiť, potrebujú nejaký zmysel života, lebo podľa neho sa život dá žiť oveľa lepšie, keď život nijaký zmysel

15 Označenia ako „existencializmus“, „filozofia existencie“ nie sú jednoznačné. V podstate ide o filozofiu, ktorá ani nechce byť filozofiou, pokiaľ sa filozofia spája s tým, čo je abstraktné, všeobecné, univerzálne, lebo takémuto chápaniu sa existencia vymyká. Podstata pojmu totiž spočíva v objektivite, v tom, že pod pojmom myslíme všetci to isté a na takejto vlastnosti pojmu stojí veda. Tento prístup ku skutočnosti nie je jediný. Filozofi existencie zdôrazňovali, že človek je schopný si uvedomiť aj to, ako je, presnejšie nie akoby na seba pozeral zvonku, predmetne, ale „bytostné na tomto spôsobe poznania je to, že sme v ňom sami obsiahnutí, že poznávané je totožné s poznávajúcim. Potom je však takisto zrejmé, že v tomto spôsobe poznania nie je možné dokazovať, ale skôr ukazovať“ (PETŘÍČEK, M.: *Úvod do súčasnej filozofie*. Praha : Herman a synové, 1997, s. 86).

16 Porov. CAMUS, A.: *Mýtus o Sifyzovi. Pád. Caligula*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1993, s. 7.

17 CAMUS, A.: *Mýtus o Sifyzovi*, s. 24. P. Sucharek zhrňa základné určenia absurdna takto: „1. pocit prázdnoty = trhlina v kontinuu našich každodenných návykov spôsobujúca uvedenie si nezmyselnosti konania, 2. omrzenosť z pádu mechanických kulis života; z toho, že sa všetko v živote opakuje so železnou pravidelnosťou, 3. hrôza = vedomie márnosti existencie sa stupňuje až ku zdeseniu, 4. zhnusenie = zjavenie bytia (absolútne) takého, aké je samo osebe: neforemné, náhodné a bezúčelné.“ (SUCHARÉK, P.: *Súčasná filozofia*. Prešov : Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2012, s. 41.)

nemá: „Žiť znamená žiť absurdno.“¹⁸ Odmieťa filozofie, ktoré by absurditu chceli odstrániť. „Ak mám ostať pri existenciálnych filozofiách, vidím, že všetky bez výnimky ma nabádajú k úniku. Vychádzajú z absurdna, ktoré vládne nad troskami rozumu, v uzavretom svete, obmedzenom na to ľudské, dochádzajú zvláštnymi úvahami ku zbožšteniu toho, čo ich ničí, a nachádzajú dôvod, aby verili v to, čo ich robí bezmocnými.“¹⁹

Uvedený postoj nazýva Camus filozofickou samovraždou, ktorá je podľa neho ešte horšia ako samovražda ako taká. Znamená totiž, že človek sa zrieka vlastnej individuality a vlastného myslenia v prospech pravdepodobnej všeobecnej pravdy. Znamená, že sa vzdáva hocjakému bohu alebo hodnote a dovoľuje, aby tradícia a povery viedli jeho život. Takisto odmieťa tých, ktorých absurdita priviedla k Bohu (napr. Šestov či Kierkegaard).²⁰

Absurdný človek nechce zrušiť absurditu, ktorá ho spája so svetom. Tak by totiž nielen opustil svet, ale najmä by dúfal, že sa niečo radikálne zmení, čakal by uskutočnenie nejakej utópie, svoju činnosť by zameril na neistú budúcnosť. Takto sa Camus otvorene stavia proti nádeji, vďaka ktorej je človek schopný obetovať prítomnosť kvôli neistej budúcnosti. Tak totiž podľa neho robí každý veriaci v mene prisľúbeného nebeského kráľovstva. Robí tak aj každý politický systém v mene lepšej budúcnosti. Sú na tom rovnako ako človek, ktorý volí samovraždu, hoci on postupuje v prospech negatívneho. Nádej i samovražda sú pre neho únikom.²¹

Camus nehovorí o zúfalstve, ale o beznádeji, čo podľa neho nie je to isté. Cieľom absurdného človeka je nemať nádej, lebo len takto je človek schopný svoj fyzický, emotívny i poznávací potenciál sústrediť na prítomnosť, v ktorej prežíva všetky jednotlivé okamihy jeden za druhým. Len tak je schopný prežiť – hoci prchavé, chvíľkové – okamihy šťastia. Absurdný človek nemá nijaké hodnoty, ktoré by ho zvonka obmedzovali, preto sa usiluje byť v harmónii, mať sa dobre, byť spokojný. Keďže nemá nijakú normu, ktorá by ho obmedzovala alebo ktorá by bola kritériom jeho činnosti, nezáleží na tom, „aké“ skúsenosti bude mať, ale je dôležité len to, „koľko“ skúseností zažije. V tom spočíva etika absurdného človeka.

Okrem toho, absurdný človek sa nestará o budúcnosť, žije výlučne pre prítomnosť. Vzorom je mu Sifyfos, lebo podobne ako on, ani absurdný človek v nič nedúfa. Ved' v čo by mohol Sifyfos dúfať?! Neoplakáva svoj osud, ale čelí svojmu osudu, tlačí svoj balvan na horu, čím sa stáva silnejší, ako je jeho osud: „Človek si je sám sebe cieľom. A jediným cieľom. Ak chce niečím byť, má na to tento život.“²²

18 CAMUS, A.: *Mýtus o Sifyfovi*, s. 41. Porov. MIKLUŠIČÁKOVÁ, M., FEKETE, J., MARINOVÁ, K.: *Absurdita, nihilizmus, tolerancia : Staronové témy a perspektívy drámy*. Trnava : Dobrá kniha, 2016, s. 11–24; MIKLUŠIČÁKOVÁ, M.: Človek v tvorbe Alberta Camusa. In: KUČERKOVÁ, M. (ed.): *Duchovná cesta a jej podoby v literatúre*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2015, s. 167–172.

19 CAMUS, A.: *Mýtus o Sifyfovi*, s. 26–27.

20 Porov. MIKLUŠIČÁKOVÁ, M.: Absurdný šťastný človek – Sifyfos, Mersault a Meursault. In: *Studia Aloisiana*, roč. 5, 2014, č. 4, s. 21.

21 Porov. CAMUS, A.: *Mýtus o Sifyfovi*, s. 11.

22 CAMUS, A.: *Mýtus o Sifyfovi*, s. 66.

Problémom zostáva, či človek bude schopný v realite dlhodobo či celoživotne žiť život napriek absurdite. Každý človek potrebuje pre svoju činnosť nejaký cieľ, ktorý dáva zmysel jeho činnosti, jeho bytiu. Ak ho má, už sa dostáva mimo absurdity.

S beznádziejou sa stretávame aj v myslení J. P. Sartra. V prednáške *Existencializmus je humanizmus*²³ predkladá podstatu svojej filozofie. Podľa neho existencia predchádza esenciu, čo je postoj opačný ako postoj, ktorý sa vo filozofii zastával dovtedy. Podľa klasickej metafyziky esencia predchádza existenciu. To znamená, že najskôr je nejaká podstata veci alebo jej forma, ktorá môže prejsť do existencie. Lebo podstata – esencia – každého vzniknutého súcna bola v stave možnosti existovať. Nadobudnutím istej dokonalosti, teda prechodom zo stavu možnosti do stavu uskutočnenia, začína súcno reálne existovať. Napríklad, ak chceme upiecť chlieb a keďže vieme, aké vlastnosti by daný chlieb mal mať, našu predstavu chleba pečením zhmotníme, a tak uvedieme do existencie. Sartre aj Boha pripodobňuje k remeselníkovi, ktorý má predstavy formy a tie privádza do existencie. Potom však ateizmus filozofie 18. storočia potlačil pojem Boha, ktorý dával formám existenciu, pričom v metafyzike zostal platný názor, že esencia predchádza existenciu. Sartre chce byť dôslednejší: ak sa odstráni remeselník, musí sa zmeniť aj poradie vzťahu. Preto tvrdí: „Ak niet Boha, jestvuje aspoň bytosť, u ktorej bytie predchádza podstatu, bytosť, ktorá jestvuje predtým, ako môže byť určená nejakou predstavou, a že táto bytosť je človek (...) Znamená to, že človek najskôr jestvuje, vyskytuje sa, vynára sa v tomto svete a až potom sa definuje.“²⁴ Na rozdiel od Camusa Sartre neodmieta budúcnosť, lebo svojím aktuálnym konaním sa človek projektuje do budúcnosti. Zameranie nie je subjektívne, ani individuálne. Každý človek musí pri utváraní svojej esencie pamätať na všetkých ostatných, lebo tak prispieva k utváraniu esencie človeka. Preto si svojím konaním a voľbou volí celé ľudstvo a rozhoduje o ňom. Kvôli tomu nikdy nebude schopný uniknúť pocitu hlbokkej zodpovednosti,²⁵ čo človekovi prináša neustály pocit úzkosti.

Sartre v mene ľudskej slobody²⁶ odmietol existenciu Boha. Spolu s ňou však odmietol aj normy a hodnoty. Človek je vrhnutý do sveta a je zodpovedný za všetko, čo robí.²⁷ Ak Boh neexistuje, ak existuje len človek utvárajúci svoju vlastnú esenciu, nemôže sa spoliehať na nič okrem seba. V tom podľa Sartra spočíva beznádej; človek musí byť bez nádeje v niekoho iného.²⁸ Úzkosť a beznádej pritom nie sú len chvíľkové stavy, ale je to trvalý stav: človek nemôže počítat s ničím, okrem seba samého. Avšak na tomto mieste nemôžeme so

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

24 SARTRE, J. P.: *Existencializmus je humanizmus*, s. 18.

25 Porov. SARTRE, J. P.: *Existencializmus je humanizmus*, s. 22–23.

26 Podľa G. Marcela „ľudská sloboda v celej svojej šírke môže byť definovaná len vo vzťahu k milosti. Ak je nahliadaná len sama osebe, vzniká veľké nebezpečenstvo, že sa zvráti vo svoj protiklad, či ešte skôr, že sa zredukuje na smiešnu a karikatúrnu analógiu tých atribútov, o ktoré bol predtým pripravený Boh, keď bol posúdený ako neexistujúci.“ (MARCEL, G.: Človek jako problém. In: BENDLOVÁ, P.: *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*. Praha : Academia, 2003, s. 127.)

27 Porov. SARTRE, J. P.: *Existencializmus je humanizmus*, s. 28.

28 Porov. SARTRE, J. P.: *Existencializmus je humanizmus*, s. 36.

Sartrovým názorom súhlasiť: Ako môže človek počítať len so sebou samým, ak ešte nemá utvorenú svoju esenciu, ak sa ešte len stáva sám sebou? Ako môže pritom počítať len so sebou samým, keď podľa Sartra pri utváraní seba, svojej esencie utvára celé ľudstvo a rozhoduje o ňom, a preto musí myslieť aj na ostatných?

Okrem toho, ak človek nateraz nie je fixne daný, ale sa neustále utvára, koniec všetkých jeho možností predstavuje smrť. Smrť znamená ukončenie akýchkoľvek ľudských možností a projektov, je koniec všetkého. Človek tak či onak neustále speje ku smrti. Jednotlivec je odovzdaný druhým bez možnosti protestu. Stráca svoju slobodu, teda možnosť byť stále iným, ako je, stáva sa predmetom, čistou hmotou. Smrť tak predstavuje najväčšiu absurditu ľudského bytia.

3. Nádej v tento svet i život

Žiť život napriek tomu, že je absurdný, sa nedá dlhodobo. Takisto nestačí žiť život bez základov princípov, či hodnôt. Čo je to za život, v ktorom si človek utvára svoju esenciu, aby ju aj tak absurdne zničila smrť? V oboch prípadoch ide o postoje ľudí bez nádeje: v nič nedúfajú, nič neočakávajú, jediným zmyslom je absurdita sama. No človek pre svoj život i konanie potrebuje nejaký cieľ. Podľa Aristotela to však nikdy nie je hocikaký cieľ, ale vždy musí ísť o dobro, dokonca, keď ide o cieľ života, musí to byť najvyššie dobro, a zaň pokladá blaženosť.²⁹ V tomto prípade je možné hovoriť o nádeji, ktorá sa však môže prejavovať vo dvoch formách: jednak človek nádej vkladá len v tento život, v túto existenciu, v to, čo sám môže dosiahnuť, alebo druhou formou je nádej, ktorá otvára možnosť existencie aj po smrti, nádej vo večný život.

Dejiny nám ponúkajú príklady filozofií, ktoré sa sústreďujú len na tento život a pozemskú blaženosť. Napr. Epikuros sa netrápil otázkou smrti, vedť tam, kde je smrť, nie je život, a kde je život, nie je smrť.³⁰ Na to, aby bol človek šťastný, nepotrebuje neprirodzené dobré, ako je sláva či moc, ani nepotrebné dobré, ako sú vyberané jedlá. Stačí, ak má dobro prirodzené a potrebné, napr. skromné jedlo, aby si zabezpečil „neprítomnosť bolesti“ a bol šťastný.³¹ Epikuros vkladal nádej len v hmotné dobré. S podobným postojom sa stretávame aj neskôr. Najzásadnejší zlom v myslení i vo filozofických názoroch prinieslo osvietenstvo, ktoré vyvrcholilo Francúzskou revolúciou. Typickým preň je odmietnutie transcencie. Človek sa spolieha iba na svoje možnosti, na svoj rozum, ktorý sa stáva kritériom pravdy, dobra a spravodlivosti. Okrem

29 Porov. ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*, 1094a–1095a.

30 Porov. EPIKUIROS: List Menoikeovi 125. In: *Od Aristotela po Plotina : Antológia z diel filozofov*. Bratislava : Iris, 2006, s. 535.

31 Porov. EPIKUIROS: List Menoikeovi 127n. In: *Od Aristotela po Plotina : Antológia z diel filozofov*, s. 535–536.

toho osvietenstvo vyzdvihovalo ľudskú slobodu. Ak sa odmietne Boh ako absolútne bytie, a tým aj absolútna pravda a dobro, kritériom na hodnotenie pravdivosti a správnosti je sám človek, ktorý sa svojim konaním zameriava len na tento svet a len na tento život. Preto v tomto období pribudli filozofické systémy zamerané na užitočnosť a vedeckosť (pragmatizmus, pozitivizmus, novopozitivizmus, scientizmus),³² na tento svet (materializmus, vitalizmus). „Viera v transcendenciu a v určenie človeka pre večnosť sa rozpadá, javí sa ako racionálne nezdôvodniteľná a pre utváranie života na tomto svete bezcenná. Avšak očakávanie absolútnej spásy trvá. Zosilňuje sa skúsenosť nemožnosti spásy a odcudzenia: a plnosť, ktorá nemôže byť uskutočnená na onom svete, ani nie je darovaná nijakou milosťou, sa teda musí uskutočniť vlastným konaním na tomto svete.“³³ Človek sa čoraz viac sústreďuje na hmotný a ekonomický blahobyť, ktorý najlepšie umožňuje rozvoj vedy a techniky. Svoje skúmania na tomto poli zameriava na budovanie tohto sveta. Za posledné storočie skutočne dochádza k obrovskému vedeckému i technickému pokroku, čo vedie k nádeji, že aj to, čo človek teraz ešte nie je schopný urobiť – napr. vynájsť lieky na civilizačné ochorenia –, už onedlho zvládne.

Človek nepotrebuje transcendenciu, vystačí si na všetko sám, sám si utvára svoj svet. Nie je to nový postoj, prišiel s ním už Protagoras: „Človek je mierou všetkých vecí.“³⁴ Lenže ak meria podľa seba, nastupuje užitočnosť namiesto pravdy a dobra, kritériom poznania sa stáva pocit. Človek ako miera všetkých vecí uznáva len to, čo sa dá merať, odmieta čnosti, morálku, Boha. Comte to dokonca vyjadril zákonom troch štádií. *Kurz pozitívnej filozofie* začína rozlíšením medzi teologickým, metafyzickým a vedeckým štádiom, pričom prvé dve štádiá sú prechodné a posledné, vedecké, je to jediné správne a objektívne štádium.³⁵ Lenže ak človek vkladá svoju budúcnosť len v seba samého, nemá viac budúcnosť, lebo ľudstvo zajtrajška sa stále nachádza v časovom horizonte: „Človek, ktorý nemá budúcnosť mimo svojich dejín a mimo dejín, je zajatcom okamihu pocitu, ktorý sa stáva jeho mierou. Keďže je uzavretý v empirickom dnešku voči rovnako empirickému zajtrajšiu, jeho štruktúra môže byť len ekonomická, primeraná tomu, kto sa pokladá za prírodu. Z hľadiska tejto obmedzenosti je každá morálna i náboženská výška hlúposťou a každý

32 „...rozvoj modernej exaktnej vedy, ktorý sa začal v galileovskom a newtonovskom období a v ďalšom vývine viedol ku prudkému rozmachu technickej civilizácie, možno na rozdiel od antickej a stredovekej vedy vnímať ako proces vytlačujúci z vedy antropomorfné fyzikálne činitele. Namiesto starovekých a stredovekých teórií o »najdokonalejšej dráhe«, o »prirodzenom mieste telesa«, o »rozdiel medzi nebeskými a pozemskými telesami« atď. nastupujú matematicky formulovateľné Newtonove zákony, v ktorých sa vyskytujú iba pozorovateľné a merateľné veličiny. Galileovsko-newtonovská fyzika tak utvorila priepasť medzi telesom a duchom, ktorá v antropomorfnnej starovekej a stredovekej vede neexistovala. Táto priepasť vyvolávala stiesnenosť u tých, ktorí sa zaoberali vedou a videli jej úsilie o vysvetlenie správania všetkých telies v prírode (nielen tých neživých), medzi ktoré patrí aj ľudské telo so všetkými jeho psychickými a duševnými znakmi.“ (KARABA, M.: *Filozofické implikácie kvantovej teórie vo filozofii prírody*. Trnava : Dobrá kniha, 2009, s. 10.)

33 RATZINGER, J.: *Naděje pro Evropu?* Praha : Skriptum, 1993, s. 104.

34 *Predsokratovci a Platón : Antológia z diel filozofov*. Bratislava : Epoque, 1970, s. 216.

35 Porov. COMTE, A.: *Kurz pozitívnej filozofie*. In: *Pozitivizmus. Voluntarizmus. Novokantovstvo : Antológia z diel filozofov*. Bratislava : Vydavateľstvo politickej literatúry, 1967, s. 40.

premárnený okamih nenapraviteľnou chybou. Tu pramení povinnosť, aby sa človek sústreďoval na človeka, aby ho identifikoval s prácou, lebo len práca mu môže zabezpečiť dobrá, ktoré mu ponúka svet. Treba prinútiť ostatných, aby sa pre svoje dobro oslobodili od morálnych a náboženských štruktúr, ktoré ich okrádajú o čo najväčšie šťastie.³⁶ Blahobyť sa však nedá získať za jednu generáciu. Jednotlivec tak často pracuje pre budúce generácie. Pre neho osobne to však neprináša nádej; nádej pre ľudí budúcnosti je len chimérou.³⁷

Ak je človek mierou všetkých vecí a za morálne pokladá to, čo vytvára budúcnosť, potom „na základe takéhoto kritéria môže i vražda byť »morálna«. Na ceste k ľudskosti musí poslúžiť i neludskosť“³⁸. Technika sama osebe nie je dobrá, ani zlá, je to technika. Predstavuje však moc, ktorou človek buď naplní svoje človečenstvo, ovláda a podmaňuje si zem, pričom musí rešpektovať morálne normy, alebo pomocou nej ovláda a podmaňuje si druhých.³⁹ Cieľom tohto textu nie je odmietanie technického, ani vedeckého pokroku. Cieľom je zdôrazniť, že veda a technika v rukách človeka bez morálnych a náboženských hodnôt, teda v rukách človeka „veriaceho“ len v tento život a v tento svet, sa rýchlo obracia proti nemu samému a to, čo predstavuje výdobytky vedy, sa rýchlo stane hrozbou pre neho samého. Pripomeňme napr. pokrok v medicíne, ktorý priviedol i ku klonovaniu, konzervovaniu ľudských zárodkov na výskumné účely a k darovaniu orgánov alebo k celej oblasti genetických manipulácií. Človek sa stáva predajným tovarom, zdrojom náhradných dielov. C. F. von Weizsäcker upozorňuje, že „robiť všetko, čo je technicky možné, to v konečnom dôsledku nie je technické, ale detské správanie. Dospelé používanie techniky si vyžaduje schopnosť zrieknuť sa aj technicky možného, ak to neslúži účelu“⁴⁰. Lenže takýto postoj si vyžaduje morálnu výšku, zodpovednosť a iné, nie len materiálne, ciele.

Jednou z oblastí, ktorá je výdobytkom techniky a na ktorú je človek hrdý, je aj oblasť nových možností, ktoré poskytuje internet, sociálne médiá, drony, kybernetika. Úžasné možnosti, ktoré sa človekovi ich používaním otvárajú, sa takisto v iných rukách – v rukách ľudí bez morálnych a náboženských hodnôt a kritérií – stávajú nástrojom na kontrolu a ovládanie druhých. Človek stráca svoje súkromie, svoju slobodu, je pod neustálym dohľadom, a to len preto, že je k dispozícii technika, ktorá môže zrušiť akékoľvek hranice.⁴¹ Oblasť, do ktorej vkladá svoju nádej, sa stáva prameňom strachu a beznádeje.

Človek si chce vybudovať svoj svet, svet na svoju mieru. Keďže odmieta možnosť transcencie, možnosť vystúpiť vyššie, pričom samotná potreba

36 SCIACCA, M. F.: *La Chiesa e la civiltà moderna*. Milano : Marzorati, 1969, s. 111.

37 Porov. THURZO, V.: Predstavenie encykliky Benedikta XVI. *Spe salvi* z pohľadu morálnej teológie. In: *Primát Petrovho nástupcu v tajomstve Cirkvi*. Bratislava : Lúč, 2008, s. 168.

38 RATZINGER, J.: *Naděje pro Evropu?*, s. 14.

39 „Novovek rád zdôrazňoval, že technika je potrebná kvôli úžitku pre blaho človeka. Tým zakrýval spustošenie, ktoré napáchala jej bezohľadnosť. Myslím, že budúcnosť bude hovoriť inak. Človek budúcnosti bude vedieť, že v technike koniec-koncov nejde ani o úžitok, ani o blahobyť, ale o moc, o vládnutie v najvlastnejšom zmysle slova.“ (GUARDINI, R.: *Konec novoveku*. Praha : Vyšehrad, 1992, s. 47.)

40 Von WEIZSÄCKER, C. F.: *Ideme v ústrety asketickej kultúre?* Bratislava : Archa, 1995, s. 21.

41 Zaujímavé postrehy na túto tému ponúka BAUMAN, Z.: *Tekutý dohľad*. Olomouc : Broken Books, 2013.

vyjsť v ňom zostáva, usiluje sa z nej uniknúť, napr. prostredníctvom užívania drog, čo J. Ratzinger pokladá za „reakciu na zúfalstvo zo sveta, ktorý sa vníma ako žalár skutočností, v ktorom to človek nemôže natrvalo vydržať. (...) Droga je pseudomystikou sveta, ktorý neverí, ale napriek tomu sa nemôže zbaviť túžby duše po raji“⁴². Podľa neho ďalšou možnosťou protestu proti svetu, aký je, a túžbou po lepšom svete je terorizmus,⁴³ často zneužívaný mocnými na získanie osobného prospechu. Všetko sú to prejavy transcencie, ale zostávajú stále v oblasti imanencie. Je to však znamením, že bez transcencie sa človek nezaobíde. „Človek potrebuje transcenciu. Samotná imanencia je pre neho príliš tesná. Bol stvorený pre niečo viac. Popieranie onoho sveta viedlo najskôr k vášnivému oslavovaniu života, ku zdôrazňovaniu života za každú cenu. Dosiahnuť všetko treba v tomto živote, iný život neexistuje. Smäd po živote, žiadostivosť, aby boli splnené všetky túžby, sa vystupňovala až do krajnosti. No hneď nato došlo k nesmiernemu znehodnoteniu života: už v sebe nenesie pečať posvätnosti, odhadzuje sa, kedykoľvek sa znepáči. Zradné trojčatá – potrat, eutanázia, samovražda – sú prirodzenými následkami toho zásadného rozhodnutia, totiž popretia večnej zodpovednosti a večnej nádeje.“⁴⁴

Ak je človek mierou všetkého, to znamená, ak sa vzdá morálnych hodnôt a záväzkov založených na Bohu, absolútnom bytí, dostáva sa do situácie, z ktorej sa sám nedostane a nedostane ho z toho ani technika. Zaujímavé, že na to upozornil M. Heidegger, sám predstaviteľ ateistického existencializmu. V rozhovore pre časopis *Der Spiegel* povedal: „Technický štát je to, čo najmenej zodpovedá svetu a spoločnosti určenej bytnosťou techniky. Technický štát je najzaslepenejším a najoddanejším služobníkom vo vzťahu k moci techniky. (...) Filozofia nebude môcť spôsobiť nijakú bezprostrednú zmenu terajšieho stavu sveta. To neplatí len o filozofii, ale o všetkých čisto ľudských myšlienkach a túžbach. Už len nejaký boh nás môže zachrániť.“⁴⁵

4. Metafyzický základ nádeje

Prílišné úsilie sústrediť sa len na pozemský život, na rozvíjanie možností, ktoré so sebou prináša vedecko-technický pokrok, žiaľ, nezostalo bez dôsledkov. Na ich prejavy poukazuje vo svojej filozofii G. Marcel, ktorý tvrdí, že súčasnosť vystihuje pojem „funkcia“. Mimochodom, tento francúzsky filozof napísal svoj článok v roku 1933, nazdávame sa však, že právom to platí i o „súčasnej súčasnosti“. Podľa Marcela je jednotlivec chápaný ako zhuk funkcií: funkcia vitálna, sociálna, funkcia spotrebiteľa, výrobcu, občana, funkcia sexuálna, funkcia oddychu. A aby sa funkcie nevykoľajili, jednotlivec je posielaný

42 RATZINGER, J.: *Naděje pro Evropu?*, s. 12.

43 Porov. RATZINGER, J.: *Naděje pro Evropu?*, s. 13.

44 RATZINGER, J.: *Naděje pro Evropu?*, s. 25.

45 HEIDEGGER, M.: *Už jenom nějaký bůh nás může zachránit*. Praha : Oikúmené, 2012, s. 33.

na pravidelnú prehliadku: klinika potom predstavuje opravárenskú dielňu, či kontrolné zariadenie. Ak je jednotlivec zhlukom funkcií, na dôchodku sa cíti „vyradený“ z prevádzky, prázdny, kým ho nakoniec zo všetkého nevytrhne smrť. Vtedy sa človek nemôže opierať o nijakú „funkciu“, smrť sa nedá „sfunkčniť“. „Život vo svete zakotvenom v myšlienke funkcie je vystavený beznádeji, ústi do beznádeje, lebo taký svet je v skutočnosti prázdny, lebo taký svet znie duto,“ poznamenáva Marcel a vzápätí dodáva to, čo pokladáme za jeho východisko: človek „odoláva beznádeji len potiaľ, pokiaľ v jeho lone a v jeho prospech pôsobia určité neznáme sily, ktoré nie je schopný pojať do svojho myslenia, ani ich poznať“⁴⁶. Napriek beznádeji jej totiž väčšina ľudí vie nejakým spôsobom odolávať. Ako je to možné? Je to pravdepodobne vďaka týmto hlbším silám, ktoré nie je schopný celkom pochopiť, či zachytiť ten človek, ktorý je len vykonávateľom funkcií.

Svet funkcií a fungovania je totiž predovšetkým svet problémov a ich riešení. Problém pre Marcela predstavuje niečo objektívne, konkrétne, čo sa dá pochopiť i definovať a v konečnom dôsledku vyriešiť. Proti problému stavia Marcel tajomstvo. Tajomstvo je niečo, čo problém presahuje – napr. tajomné spojenie tela a duše –, o čom je ťažko hovoriť, lebo „hneď, ako sa tajomstvo predloží úvahe, nevyhnutne tiahne k tomu, aby pokleslo v problém“⁴⁷. O hlbších silách, ktoré človekovi pomáhajú žiť napriek beznádeji, je preto ťažko hovoriť, lebo nepatria do oblasti problémov, keďže sa nedajú objektivizovať, ale do oblasti tajomstva.⁴⁸

Súčasný život človeka je preplnený problémami, preto nezostáva miesto pre tajomstvo.⁴⁹ Vtedy veľmi rýchlo vstúpi do života jednotlivca beznádej, lebo nevidí, pre čo by sa mal otvoriť, nevidí zmysel svojho života, svojho konania. Lenže tam, kde je pokušenie beznádeje, tam je aj nádej v pravom zmysle slova.⁵⁰

46 MARCEL, G.: Postavení ontologického tajemství a jak se k němu konkrétně přiblížit. In: *K filozofii naděje*. Praha : Vyšehrad, 1971, s. 8.

47 MARCEL, G.: Postavení ontologického tajemství a jak se k němu konkrétně přiblížit. In: *K filozofii naděje*, s. 15.

48 Práve toto je bod, kde striktné brané a poctivé filozofické uvažovanie nevyhnutne ústi do teológie. Filozofickému uvažovaniu ponúka teologické východiská vo svojej tvorbe Joseph Ratzinger, ktorý ako pápež Benedikt XVI. venuje nádeji osobitnú encykliku *Spe salvi*. „Touto encyklikou reaguje Benedikt XVI. na vážny dôsledok života »akoby Boha nebolo«, teda praktického ateizmu, ktorým je strata nádeje, zmyslu života a široká škála problémov, ktoré to nesie so sebou. (...) Aby človek mohol žiť opravdivo ľudským životom (rečou *Caritas in veritate* aby sa mohol integrálne rozvíjať), potrebuje »veľkú nádej«, ktorú mu môže ponúknuť len viera v Boha. Celá encyklika je postavená na skutočnosti, že túto nádej potrebuje každý človek a priblížiť mu ju je službou Cirkvi celej dnešnej civilizácii.“ (GAVENDA, M.: Encyklika *Caritas in veritate* v kontexte náuky Benedikta XVI. In: KOŠČ, S. (ed.): *Aktuálne otázky vyučovania sociálnej náuky Cirkvi na Slovensku II*. Ružomberok : Verbum, 2010, s. 87.)

49 Porov. MARCEL, G.: Nástin konkrétnej filozofie. In: MARCEL, G.: *Přítomnost a nesmrtnost*. Praha : Mladá fronta, 1998, s. 9.

50 Porov. MARCEL, G.: Nástin fenomenologie a metafyziky naděje. In: *K filozofii naděje*, s. 96. Iní autori, napr. P. Ricoeur či E. Levinas, v tomto kontexte hovoria o úzkosti, o tiesni. Postoj je rovnaký: práve v akte úzkosti sa uskutočňuje nádej. Akoby nádej potrebovala svoj negatívny opak, aby mohla plne vyniknúť. Myslieť si, že nádej smeruje k niečomu, čo sme schopní obsiahnuť, pochopiť, definovať, či pomenovať, by bolo ilúziou. Možno preto je nádej spojená s úzkosťou. No napriek uvedenému nádej odkazuje na transcenciu, ktorá je transcenciou práve preto, že uniká ľudskému chápaniu. Porov. MARGARIA, L.: Lo scacco della speranza. In: *Archivio teologico torinese*, roč. 15, 2009, č. 2, s. 299–316.

Lebo ani na dne beznádeje nemôže človek uveriť, že všetko je nezmyselné. Potrebuje niečo, čo túto beznádej presahuje, a práve touto potrebou má účasť na čomsi hlbšom, ako je automatizmus sveta funkcií.⁵¹ V zautomatizovanom svete je akoby v zajatí, ale túži sa z neho oslobodiť, teda túži po plnom bytí, a odtiaľ, z tejto túžby, vyviera jeho nádej. „Nádej sa teda vždy upína na niečo, čo je odo mňa nezávislé (nádej samozrejme presahuje svet problémov, nádej je tajomstvo), a ak som schopný dúfať, potom to znamená, že som v nejakom kontakte s týmto plným bytím, že predsa len na ňom mám nejakú účasť, že som s ním spojený aspoň formou nádeje. Inak povedané: vďaka nádeji tuším, že svet problémov je nakoniec *nesený svetom tajomstva*.“⁵² Marcel hovorí o nádeji v súvislosti s osobou. Pri jej charakteristike sa odráža od výroku „osoba je tvorivým poslaním“, ale hneď dodáva, že osoba je odpoveď na výzvu.⁵³ Marcel ju však chápe ako niečo, čo vyviera zároveň zo mňa i odinakiaľ. Je výrazom nesmierne tesného zväzku medzi tým, čo je moje, a tým, čo je toho druhého. V zásade nemôže dospieť ku presnej definícii, lebo tým by sa z tajomstva osoby stal problém. Osoba je vždy v nejakej situácii, ktorá sa chápe tým lepšie, čím viac chápe svoju existenciu ako dar. Veď život je dar, pobyt vo svete je dar, človek dostáva všetko a v pozemskom živote je len opatrovníkom všetkých vecí. Každý deň je potom výzvou. V hĺbinách svojej vlastnej existencie rozpoznáva možnosť, ktorá na vrchole človeka samého odpovedá pozvaniu k bytiu, výzvu, aby sa stal tým, čím ešte nie je. „Osoba sa realizuje jedine činom, skrze ktorý sa chce vteliť (do určitého diela, činnosti, do určitého života ako celku), k jej podstate však zároveň patrí nikdy v tejto čiastočnej inkarnácii neustrnúť, nestuhnúť definitívne. Prečo? Lebo vyplynula z nevyčerpatelnej plnosti bytia, ktorého je súčasťou. Z tohto hlbokého dôvodu nemôžeme myslieť na osobu či osobný poriadok bez toho, že by sme súčasne nemysleli na to, čo je nad ňou a nad ním, na nadosobnú skutočnosť, ktorá všetko takéto úsilie predchádza, ktorá je súčasne jeho začiatkom i koncom.“⁵⁴ Nádej prebúdza, mobilizuje a dáva smerovanie obrovskému potenciálu, ktorým je *túžba*. „Túžba sa nachádza v jadre bytia. V každom človeku je energia, ktorá ho prenasleduje, vedie k tomu, aby hľadal niečo viac, vzbudzuje nostalgiu za tým, čo nemá. Akoby táto túžba bola nekonečná a nevedela sa uspokojiť s ničím menším, ženie človeka za hranice prítomného okamihu a momentálnych možností. Je to túžba po transcendentne a pobáda transcendovať samých seba vo vzťahoch k druhým ľuďom a ku svetu. Prejavuje sa ako aktívne dosahovanie. Túžba je ambíciou mobilizujúcou rozum, city, vôľu, praktické schopnosti. Ak je správne zameraná a usporiadaná, stáva sa integrujúcim činiteľom ľudského života.“⁵⁵

Kedže osoba je niečo, čo sa uskutočňuje, Marcel rozlišuje medzi „dúfam, že“ a „dúfam“, pričom výraz „dúfam, že“ patrí k vonkajškivosti, ku problému,

51 Porov. SUCHAREK, P.: *Súčasná filozofia*, s. 30.

52 PETŘÍČEK, M.: *Úvod do súčasnej filozofie*, s. 89.

53 Porov. MARCEL, G.: Já a ten druhý. In: *K filozofii nádeje*, s. 79.

54 MARCEL, G.: Já a ten druhý. In: *K filozofii nádeje*, s. 82.

55 GAVENDA, M.: Encyklika *Caritas in veritate* v kontexte náuky Benedikta XVI. In: KOŠČ, S. (ed.): *Aktuálne otázky vyučovania sociálnej náuky Cirkvi na Slovensku II*, s. 90.

ale „dúfam“ je výraz činnosti, je to, čo sa práve odohráva.⁵⁶ Podobne na inom mieste tvrdí: „Pojem nečinnej nádeje je podľa mňa protirečenie. Nádej nie je nejaké tupé čakanie (...) Nádej mi pripadá ako do neznáma predĺžená, ústredná, v bytí zakorenená aktivita.“⁵⁷ Nádej musí byť na niečo zameraná. Marcel na viacerých miestach upozorňuje, že sa neopiera o Písmo a o zjavenie,⁵⁸ ale chce poukázať na metafyzický základ nádeje v človekovi samotnom, ktorý sa potom môže otvoriť teológii ako takej. Človek dostal existenciu, dostal život, svojou činnosťou život rozvíja, pritom si je vedomý, že všetko, čo má a čím je, pochádza od nekonečnej bytosti, ktorej všetko dlhuje.⁵⁹ Touto odpoveďou je nádej spojená s vierou a patrí do oblasti tajomstva. Marcel si uvedomuje, že nádej môže aj degradovať: „Z »dúfať v niečo« sa stane »čakať niečo«, potom »spoliehať sa«, to znamená »počítať s niečím«, a nakoniec »nárokovať si« alebo »vyžadovať si«. Ťažkosti, na ktoré filozofia nádeje znovu a znovu naráža, spočívajú z veľkej časti v tom, že máme sklon zamieňať vzťah pôvodný, čistý a zároveň tajomný za vzťahy nasledujúce, nepochybné zrozumiteľnejšie, ale tiež čím ďalej chudobnejšie na ontologický obsah.“⁶⁰ Je to preto, lebo väčšine ľudí je bližšie a pohodlnejšie sústreďovať sa na to, aby „mali“, a nie na to, aby boli.⁶¹ Otázka nádeje je nevyhnutne spojená s témou posmrtnej existencie, inej formy prítomnosti.⁶² Marcel ju dáva do kontextu so svojou filozofiou tajomného pútnictva a rozvíja predstavu, že smrťou sa uskutočňuje akási migrácia, a všetky predchádzajúce migrácie sú len prípravou na ňu. Smrť preto nie je zánikom, ale presídlením. Toto presídlenie nás však paradoxne vyvádza z exilu do vlasti.

Záver

Marcelova filozofia predstavuje postoj tých, ktorí si uvedomujú, že pôvod i cieľ ich života, ich bytia je v Bytí. Správnym konaním sa k nemu človek

56 Porov. MARCEL, G.: Nástin fenomenologie a metafyziky naděje. In: *K filosofii naděje*, s. 114.

57 MARCEL, G.: Postavení ontologického tajemství a jak se k němu konkrétně přiblížit. In: *K filosofii naděje*, s. 28.

58 „Metafyzická reflexia a v istých medziach i metapsychická skúsenosť mi už aj tak poskytujú určité indície, dávajúce spomenutému slobodnému aktu isté minimum záruk, ktoré potrebujem, lebo navzdory všetkému zostávam sídlom kritickej a polemickkej reflexie. Ak táto reflexia neprekoná samu seba, bude vo všetkej skrytosti magnetizovaná beznádejou a ničotou.“ (MARCEL, G.: *Prítomnosť a nesmrtnosť*, s. 103.)

59 Porov. MARCEL, G.: Nástin fenomenologie a metafyziky naděje. In: *K filosofii naděje*, s. 108.

60 MARCEL, G.: Nástin fenomenologie a metafyziky naděje. In: *K filosofii naděje*, s. 118.

61 „Jediné bytosť úplne oslobodená od pút vlastníctva vo všetkých jeho formách je schopná poznať božskú ľahkosť života v nádeji. Pokiaľ môžeme usudzovať, zostane toto oslobodenie (...) vždy len privilegiom veľmi malého počtu vyvolených. Ľudia vo svojej nesmiernej väčšine sú podľa všetkého odsúdení zostať v neúprosnom zajatí vlastníctva.“ (MARCEL, G.: Nástin fenomenologie a metafyziky naděje. In: *K filosofii naděje*, s. 125.)

62 O viacerých možných formách posmrtnej existencie podrobnejšie porov. ROJKA, L., SPIŠIAKOVÁ, M.: *Posmrtný život, zázraky a filozofický ateizmus : Úvod do filozofickej teológie*. Druhý diel. Trnava : Dobrá kniha, 2015, s. 38–42.

približuje, životom k nemu putuje, ako hovorí Marcel, ale aj Tomáš Akvinský. Pre toto Bytie je prirodzene otvorený a tu pramení – nazvime to tak – prirodzená nádej, že ho raz dosiahne. Práve pre tento dôvod je filozofický postoj A. Camusa a J. P. Sartra nekonzistentný. Človeku je nádej prirodzená, a preto nie je schopný žiť v beznádeji, v absurdnosti. Treba však pripomenúť, že prirodzená nádej sama osebe nestačí na dosiahnutie Bytia. Absolútne bytie je pre človeka „ťažko dosiahnuteľným dobrom“, ktoré sa dosahuje len prijatím nádeje ako teologickej čnosti.⁶³ Tým sa však celá diskusia presúva do oblasti teológie.

Literatúra

- BENDLOVÁ, P.: *Hodnoty v existenciálnej filozofii Gabriela Marcela*. Praha : Academia, 2003.
- CAMUS, A.: *Mýtus o Sifyzovi. Pád. Caligula*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1993.
- CLARKE, W. N.: *Osoba a bytí*. Praha; Kostelní Vydří : Krystal OP; Karmelitánské nakladatelství, 2007.
- CORETH, E.: *Boh vo filozofickom myslení*. Bratislava : Serafín, 2008.
- GAVENDA, M.: Encyklika *Caritas in veritate* v kontexte náuky Benedikta XVI. In: KOŠČ, S. (ed.): *Aktuálne otázky vyučovania sociálnej náuky Cirkvi na Slovensku II*. Ružomberok : Verbum, 2010.
- GUARDINI, R.: *Konec novoveku*. Praha : Vyšehrad, 1992.
- HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava : Lúč, 1997.
- HEIDEGGER, M.: *Už jenom nějaký bůh nás může zachránit*. Praha : Oikúmené, 2012.
- JASPERS, K.: *Malá škola filozofického myslenia*. Bratislava : Kalligram, 2002.
- JASPERS, K.: *Šifry transcendencie*. Bratislava : Kalligram, 2004.
- KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Bratislava : Pravda, 1979.
- KARABA, M.: *Filozofické implikácie kvantovej teórie vo filozofii prírody*. Trnava : Dobrá kniha, 2009.
- MARCEL, G.: *K filozofii naděje*. Praha : Vyšehrad, 1971.
- MARCEL, G.: *Přítomnost a nesmrtelnost*. Praha : Mladá fronta, 1998.
- MARGARIA, L.: Lo scacco della speranza. In: *Archivio teologico torinese*, roč. 15, 2009, č. 2, s. 299–316.
- MIKLUŠIČÁKOVÁ, M.: Absurdný šťastný človek – Sifyfos, Mersault a Meursault. In: *Studia Aloisiana*, roč. 5, 2014, č. 4, s. 19–30.
- MIKLUŠIČÁKOVÁ, M.: Človek v tvorbe Alberta Camusa. In: KUČERKOVÁ, M. (ed.): *Duchovná cesta a jej podoby v literatúre*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2015, s. 167–172.
- MIKLUŠIČÁKOVÁ, M., FEKETE, J., MARINOVÁ, K.: *Absurdita, nihilizmus, tolerancia : Staronové témy a perspektívy drámy*. Trnava : Dobrá kniha, 2016.
- MOUNIER, E.: *Il personalismo*. Roma : AVE, 1964.

63 Porov. AKVINSKÝ, T.: *De Virt.*, 4, 1.

- NEMEC, R.: O nádeji z filozofického hľadiska. In: *Viera a život*, roč. 18, 2008, č. 4, s. 56–60.
- PETŘÍČEK, M.: *Úvod do současné filosofie*. Praha : Herman a synové, 1997.
- RATZINGER, J.: *Naděje pro Evropu?* Praha : Scriptum, 1993.
- ROJKA, L., SPIŠIAKOVÁ, M.: *Posmrtný život, záznaky a filozofický ateizmus : Úvod do filozofickej teológie*. Druhý diel. Trnava : Dobrá kniha, 2015.
- SARTRE, J. P.: *Existencializmus je humanizmus*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1997.
- SUCHAREK, P.: *Súčasná filozofia*. Prešov : Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2012.
- THURZO, V.: Predstavenie encykliky Benedikta XVI. *Spe salvi* z pohľadu morálnej teológie. In: *Primát Petrovho nástupcu v tajomstve Cirkvi*. Bratislava : Lúč, 2008.
- Von WEIZSÄCKER, C. F.: *Ideme v ústrety asketickej kultúre?* Bratislava : Archa, 1995.

PhDr. Olga Gavendová, PhD.
Univerzita Komenského v Bratislave
Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta
Kapitulská 26, 814 58 Bratislava 1
e-mail: Olga.Gavendova@frcth.uniba.sk