

# Šlosiar, J.

---

## Odcudzenie a jeho vplyv na sebapremenu človeka

---

Studia Sieradzana 3, 1-12

---

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

**S  
t  
u  
d  
i  
a  
S  
i  
r  
e  
r  
a  
n  
d  
a  
n  
a**

**ISSN 2299-2928**

**Prof. J. Šlosiar: Odcudzenie a jeho vplyv na  
sebapremenu človeka**

**Uniuersytet Mateja Bela Slowacia**

**Abstrakt:**

Filozofi si čoraz intenzívnejšie kladú otázku: V akom svete žijeme? Ktorý z nich je nám vlastný a ktorý cudzí? Čo spôsobuje odcudzenie a ako ho možno prekonať? Kult rozumu, ktorý sa zmenil na kult vedy a techniky, v ktorom sa človek namiesto autentického, neopakovateľného, slobodného prejavu stal neosobnou, funkčnou zložkou konformného správania dnešnej civilizácie, spôsobil, že intenzívnejšie prežívame pocity ohrozenia a odcudzenia. Preto sa tento problém stal premetom záujmu mnohých filozofov od Schopenhauera a Nietzscheho, ať po predstaviteľov postmoderny. Každý z nich poukazuje na povahu odcudzenia a možnosti jeho prekonania.

Problém odcudzenia bezprostredne súvisí s hľadaním identity človeka, ako aj s hľadaním seba samého a zmyslu svojho života. Pohľad do dejín filozofie naznačuje, že frekvencia tohto problému vzrastá úmerne s hĺbkou uvedomenia si vlastnej identity a potreby vyjadrenia zmyslu života. Od čias Jeana J. Rousseaua, ktorý ako jeden z prvých mysliteľov poukazuje na to, ako človeka pohlcuje jemu cudzí proces civilizačného napredovania, ktorý ho odtrháva od prírody, od jeho prirodzeného prostredia a vedie ho k neslobode, stáva sa v súčasnosti problém odcudzenia najmä v sociálno-filozofických a sociálno-antropologických, ale aj politologických, sociologických, psychologických čoraz frekventovanejším. Dnešné „krízové situácie“, ktoré signalizujú rozmanité civilizačné hrozby, problém odcudzenia zvyrazňujú ako bytostne aktuálny. Preto aj pre niektoré filozofické smery sa stáva ťažiskovým, aj keď ho prezentujú rôznym spôsobom. Táto modifikácia vychádza z toho, aké filozoficko-antropologické, axiologické, sociologické a iné ideové východiská ten-ktorý filozofický smer prijíma.

Aj keď sa problém odcudzenia je predmetom záujmu čoraz širšieho okruhu mysliteľov, doteraz nám nikto neposkytol a určite ani neposkytne definitívne riešenia. Má teda zmysel aj naďalej sa týmito otázkami odcudzenia zaoberať? Sú alebo nie sú tieto otázky natoľko živé a aktuálne, aby bolo potrebné sa nimi zaoberať? Ak pripustíme postmoderné uvažovanie o pluralite výkladov zmyslu pobytu človeka vo svete, potom kedy môžeme hovoriť o odcudzení a kedy nie? Čo to vôbec znamená odcudzenie, keď niekomu sa svet predstavuje ako cudzí a inému je bytostne vlastný? A napokon, má vôbec zmysel pýtať sa na problém odcudzenia?

Ak vychádzame z predpokladu, že žijeme vo svete, v ktorom sa stretávame s blízkosťou predmetov, vecí a ľudí v tých najrozmanitejších prejavoch a na druhej strane sa

stretávame s nimi aj v iných prejavoch ako s cudzími, resp. odcudzenej podobe, potom niet pochybností, že odcudzenie jestvuje ako súčasť našej existencie a to aj napriek tomu, že jeho obsah a ideová reflexia sa mení v závislosti od historicky sa meniaceho kultúrneho prostredia nášho života. Cudzí sú nám mnohí ľudia, ktorých stretávame, produkty vlastnej činnosti, idey inej kultúry, názory a hodnoty rôznych sociálnych zoskupení, cudzie sú nám pravidlá, ktoré sú iným vlastné a riadia sa nimi, cudzie sú nám vzťahy, v ktorých sa necítíme dobre, cudzie sú nám city, ktoré nás ubíjajú, cudzie sú nám produkty činnosti, ktoré nás zotročujú, cudzí nám je svet, v ktorom strácame vlastnú identitu. Takto sa v nás odcudzenie sprítomňuje a každý z nás sa po svojom s nim vyrovnáva – tolerujeme, odmietame, búrime sa, prijímame odcudzenie, alebo sa pod jeho vplyvom meníme. Odcudzenie podmieňuje spôsob našej existencie vo svete, alebo spôsobom vlastnej sebaapremeny.

Odcudzenie má nielen nespočetné množstvo prejavov, ale už aj samotný pojem má rôzne interpretácie. Táto rôznorodosť vyplýva z toho ako a s akým zámerom sa pýtame na pojem odcudzenia. Preto každé spytovanie sa na tento pojem naráža na množstvo otázok. Z nich najčastejšími sú: Čo je to odcudzenie? Čo je obsahom tohto pojmu? Akým spôsobom sa tento obsah mení v závislosti od historicky podmieneného kultúrneho prostredia, v ktorom človek, resp. ľudia odcudzenie pociťujú? Odpoveď na tieto otázky spôsobuje viacero ťažkostí, ktoré komplikujú výklad pojmu odcudzenie. Prvá z ťažkostí spočíva v tom, že mu prikladáme rôzny obsah. Aj keď je pojem odcudzenia relatívne starý a značne frekventovaný, z hľadiska svojho obsahu je výrazne nejednoznačný. Táto nejednoznačnosť vyplýva nielen na plurality jeho filozofických interpretácií, ale aj interpretácií, ktoré spôsobuje rozmanitosť všetkých tých disciplín, pre ktoré sa stáva predmetom záujmu. Iným spôsobom explikuje odcudzenie veda (etika, axiológia, sociológia, politológia ai) a iným zasa umenie, náboženstvo, či filozofia.

Rozmanitosť interpretácií problému odcudzenie sa prejavuje nielen v rôznych duchovných aktivitách a vedných disciplínach, ale aj z filozofického hľadiska možno tento problém vykladať rôzne, ako rozpadnutý svet viery, odcudzený svet práce, nihilistická sféra absurdna, peklo spoločenského sveta, nevecný stav univerza vystaveného výzve techniky. Odcudzený svet je raz nemoc k smrti, sifyfovská práca, inokedy dyadická láska, hraničná situácia, boj, utrpenie a vina.

Filozofická explikácia problému utrpenia tak závisí od toho, aké filozofické stanovisko zastávame. A tak rôznosť výkladov odcudzenia prezentujú rôzne filozofické názory. Tak napríklad podľa Arthur Schopenhauer človek je existenciálne odcudzený samému

sebe vtedy, keď sa nechá unášať slepo a pudovo neutíchajúcou vôľou, predstavujúcou sa svojimi túžbami a vášňami, snahou zažívať viac rozkoše, lepším postavením, životom v blahobyte, kde mienka jeho okolia sa stáva určujúcou hodnotou, ktorej sa prispôsobuje a podriaďuje. Práve tým sa človek odcudzuje sebe samému, lebo hľadá seba „nie v tom, čím v skutočnosti je, ale v tom, čím je v cudzej predstave“.<sup>1</sup> Bytostné odcudzenie človeka spočíva v tom, že človek žije podľa predstáv iných ľudí v zabudnutí na to, čo určuje jeho bytostné postavenie vo svete a tým je utrpenie. Zabúda na utrpenie, v ktorom sa stretáva so základom a povahou ľudského bytia, s pudovými prejavmi slepo pôsobiacej vôle v nás. Človek „na základe skúsenosti zisťuje, na svoje prekvapenie, že nie je slobodný, ale že podlieha nevyhnutnosti, že svoje konanie napriek všetkým predsavzatiam a reflexiám nemení a že od začiatku až do konca svojho života musí uskutočňovať ten istý charakter, ktorý sám neschvaľuje, a že musí dohrať úlohu, ktorú si vzal.“<sup>2</sup> Iba géniovi je dopriate zbaviť sa odcudzenia. Obyčajný človek žije v permanentnom odcudzení, pretože „je totiž vsadený do víru a zhonu života, ku ktorému svojou vôľou patrí; jeho intelekt je vyplnený vecami a udalosťami života; avšak tieto veci a život sám vôbec nevníma v objektívnom význame, rovnako ako kupec na amsterdamskej burze, podobnej šumeniu mora, nad ktorým vstane v údive vzdialený pozorovateľ. Naopak, géniovi, ktorého intelekt je odpútaný od vôle, teda od osoby, nezakrýva to, čo sa jej týka, svet vecí; uvedomuje si ich zreteľne, vníma ich osebe a pre seba v objektívnom nazeraní: v tomto zmysle je uvážlivý.“<sup>3</sup> Schopenhauer chápe odcudzenie ako bytostné vyjadrenie človeka. Keďže svet je nám vlastný a zároveň cudzí už samou povahou slepo a pudovo konajúcej vôle v nás, zbaviť sa odcudzenia znamená sebaapremenu v génia.

Iným spôsobom chápe odcudzenie Sören Kierkegaard, ktorý ho spája s kritikou anonymity človeka, s kritikou človeka, ktorý sa stráca v dave a ktorý je pohltенý verejným životom. Na rozdiel od Hegla, ktorý chápe človeka ako druhovú bytosť Kierkegaard stavia človeka do iného svetla, do svetla jedinečnosti a neopakovateľnosti. Podľa neho človek tým, že žije životom druhu, životom iných ľudí, životom verejnosti, nežije v skutočnom, existenciálnom zmysle autentickej ľudskej bytosti. Strata vlastnej vnútornosti rozplývaním sa vo vecnom svete zabudnutia na seba spôsobuje absolútne panstvo všeobecného, abstraktného,

---

<sup>1</sup> SCHOPENHAUER, Arthur: *O životnej múdrosti*. Bratislava: Belimex, 1997, s. 52.

<sup>2</sup> SCHOPENHAUER, Arthur: *O životnej múdrosti*. Bratislava: Belimex, 1997, s. 310.

<sup>3</sup> SCHOPENHAUER, Arthur: *Svět jako vůle a představa. II*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 279.

vonkajšieho nad jedinečným, konkrétnym a vnútorným. Kierkegaard tvrdí, že jedinec, ktorý stráca svoju vnútornosť, „podpisuje zároveň ortiel svojmu zániku“.<sup>4</sup>

Kierkegaard chápe Heglovo ponímanie človeka ako jeho odcudzenie, pretože prameni z pýchy antropocentrizmu. Na rozdiel od neho dáva človeku príležitosť na autonómne sebavyjadrenie, cez ktoré sa naplňa zmysel jeho života a otvára sa iným. Vníma ho v konkrétnom čase s jeho radosťami i starosťami, nádejami i utrpením, v láske i v zúfalstve, v náhodných a neopakovateľných situáciách. Kierkegaardov človek existuje v okamihoch, izolovaných dotykoch jedincov s večnosťou, ktorá sa rodí z extázy rozhodnutia, keď sa v okamihu rozhodujeme pre večnosť. Človek je tak syntézou dočasnosti a večnosti.<sup>5</sup> Pre Kierkegarda má jedinec vždy väčšiu hodnotu než dav, či verejnosť, a niet tej spoločenskej normy, ktorú by, hoci i v strachu a chvení, nemal právo porušiť, ak ide o skutočnú a hlbokú, predovšetkým náboženskú potrebu jeho bytia. Odcudzený človek prijíma lož verejnosti, čím stráca svoju vnútornosť a zároveň „podpisuje zároveň ortiel svojmu zániku“.<sup>6</sup> Preto ľudsky existovať znamená vnímať život v hlbokých vnútorných zážitkoch, s bolesťou, zúfalstvom, beznádejou, ale aj s nádejou na mravnú sebaapremenu. Človek sa tak zmieta v rozhodnutí „buď-alebo“, čo znamená rozhodnutie medzi odcudzením a sebaoptvrdením, medzi verejným a privátnym životom. Sami sa rozhodujeme o tom, aký zmysel dáme svojmu životu, zmysel autentického sebavyjadrenia ako byť sami sebou, alebo žiť cudzí život podľa vzorov, ktoré sú nám predstierané vo verejnosti.

Už uvedené dva príklady z dejín filozofie nám naznačujú, že svojim obsahom je pojem odcudzenie nejednoznačným pojmom. Situáciu nám neulahčuje ani to, akým spôsobom, resp. z akého hľadiska k tomuto pojmu pristupujeme. A tu nastávajú ďalšie ťažkosti, ktoré spočívajú v tom, či máme k tomuto pojmu pristupovať normatívne alebo konvencionálne. Máme vychádzať z istých metafyzických predpokladov a vysvetľovať tento pojem na substanciálnom podklade alebo ho vysvetľovať deskriptívne (fundamentalisticky alebo fallibisticky). Túto ťažkosť umocňuje aj to, že odcudzenie má svoj axiologický rozmer, t.j. aký (ne)zmysel, resp. (ne)hodnotu má pre nás, keď budeme hovoriť o pojme odcudzenia z normatívnej alebo deskriptívnej pozície. Normatívny charakter odcudzenia možno ilustrovať na personalizme, podľa ktorého človek ako osoba nie je determinovaný ani prírodnými, ani spoločenskými zákonitosťami. Je nepoznatelný, nevyjadriteľný. Je

---

<sup>4</sup> KIERKEGAARD, Sören: *Současnost*. Praha : Svoboda, 1969, s. 38.

<sup>5</sup> KIERKEGAARD, Sören: *Gesammelte Werke*. Bd. 5. Jena : 1912, s. 80.

<sup>6</sup> KIERKEGAARD, Sören: *Současnost*. Praha: Svoboda, 1969, s. 38.

metafyzickým tajomstvom. Jeho hodnota je určovaná vzťahom k Bohu. Popieranie svojho transcendentálneho pôvodu vedie k animalizácii človeka, k vyprázdneniu jeho ľudskosti, podriadeniu sa živočíšnym pudom a inštinktom, a v tom je jeho odcudzenie. Ide o personálne odcudzenia naplnení zámerov Boha v duši človeka. Prekonať odcudzenie a nájsť zmysel v Bohu pre personalistu Jacquesa Maritaina znamená „vzostup síl viery, pochopenia a lásky, prameniach z vnútorných prameňov duše“.<sup>7</sup>

S deskriptívnym ponímaním odcudzenia sa možno stretnúť napr. v nesubstanciálnej ontológii Alfreda Whiteheada, podľa ktorého odcudzenie vniká vtedy, keď zotrváme v abstraktnom, dogmatickom, zužujúcom a netolerantnom prístupe vedy k ľudskému životu, ktorá mu sama o sebe nedáva zmysel. Ak chce veda niečo vidieť v ostrých kontúrach reálneho, musí na druhej strane mnoho, týkajúceho sa zmyslu, prehliadať. Je to klam chybné umiestneného a zakrytého konkrétneho, ktorý má filozof odhaľovať a rušiť. „V každej filozofii sa prejavuje určité skryté imaginárne pozadie, ktoré sa nikdy nevynorí v podobe explicitného spôsobu uvažovania.“<sup>8</sup> Filozofia tým, že dáva zmysel poznatkom vedy, nám určuje, čo zmysel pre človeka má a čo budeme považovať za nezmyselné, človeku cudzie. Odpovedá na otázku, kedy človek žije jemu vlastnom a kedy v cudzom svete.

Axiologický charakter odcudzenia možno ilustrovať na voluntaristickej filozofii Friedricha Nietzscheho. Práve on pregnantne upozorňuje na životný pocit odcudzenia ako problém premeny hodnôt človeka, ktoré ho z jedinečnej a neopakovateľnej bytosti v dekadentnom spoločenstve menia na stádovitú bytosť. Hodnoty, ktoré potláčajú životné aktivity, smerujú k pasívnemu nihilizmu. ten deštruuje pravú ľudskú realitu, dôsledkom čoho je prázdno, výmysly, klamstvá, ktoré sa povyšujú na úroveň najvyššej skutočnosti, na metafyzickú pravdu. V tomto smere Nietzsche najmä kresťanstvo považuje za cestu k odcudzeniu a porážky vitálnych síl. „V kresťanstve sa dostávajú do popredia inštinkty podmanených a potlačených: sú to najnižšie stavy, ktoré v ňom hľadajú svoju spásu.“<sup>9</sup> Je preto nutné zbaviť sa tých hodnôt, ktoré vedú k slabosti a rezignácii a na ich miesto postaviť vitalitu moci ako jedinú a nezameniteľnú hodnotu, ktorá dáva zmysel ľudskému životu. V Nietzscheho filozofii je najvyššou hodnotou život, ktorý sa predstavuje prostredníctvom vôle – od vôle k životu až po vôľu k moci. Je to vôľa k životu a k moci konkrétneho ľudského jedinca v jeho individuálnom a neopakovateľnom prejave. Vôľa k moci je podľa neho všetko

---

<sup>7</sup> MARITAIN, Jacques : *Křesťanský humanizmus*. Praha: Univerzum, 1947, s. 99.

<sup>8</sup> WHITEHEAD, North, Alfred: *Veda a moderný svet*. Bratislava: Pravda, 1989, s. 60-61.

<sup>9</sup> NIETZSCHE, Friedrich: *Antikrist*. Praha : A. Srdce, 1929, s. 30.

to, čo stojí v pozadí všetkých neobmedzených životných aktivít ako snaha niečo poznať, osvojiť si, ovládnuť, využiť, podriaďiť si a pod. Človek sa k nej musí sám dopracovať, presadiť sa prostredníctvom nej proti priemernému, menejcennému, slabému, rovnostárskemu prehodnocovaním všetkých doterajších hodnôt. Nietzscheho sebaaprema človeka v hodnotovom zmysle smeruje k vytvoreniu nadčloveka.

Iný výklad odcudzenia spočíva v tom, ako sa identifikujeme v určitých pocitoch, resp. existenciálnych stavoch. Pocit odcudzenia „ľudia prežívajú v tej alebo onej intenzite v závislosti od ich individuálnej povahy v každej konfliktovej situácii. Ide o stavy bezmocnosti, strachu, osamelosti, úzkosti, depresie, rezignácie a tiež o stereotyp a rutinu v ich činnosti a vôbec v ich spôsobe života.“<sup>10</sup> Podľa Martina Heideggera súčasný, technologický človek, sa naučil vládnuť nad objektmi, ale zabudol na jestvovanie, zabudol na stavy naladenosti vo svete, ako je napr. úzkosť. Heidegger zdôrazňuje, že návrat k sebe samému sa môže uskutočniť len cez návrat k existencii, t.j. k takému spôsobu „bytia tohto súcna, ktoré je otvorené pre otvorenosť bytia.“<sup>11</sup> Bytie v existencii je tak permanentným procesom návratu k sebe samému zo sveta, ktorý nie je možné opustiť, pokiaľ je zachovaná existencia človeka. Ak sa človek nevyčleňuje svojou vládou z tohto predmetne definovaného sveta v zmysle existencie, nachádza svoju odcudzenú podobu. Heidegger poukázal na indivídium, ktoré nivelizujú „masové spoločnosti“ 20. storočia tým, že každý chce byť takým ako druhí, chce byť principiálne druhým a nie sám sebou. Nikto sa nechce vydeľovať z masy, a preto ani nikoho nemožno robiť zodpovedným za vlastné činy. A tak sa z masy rodí priemernosť. „Každý môže dosiahnuť druhých, ak je najvyššie postavenie stlačené na úroveň priemeru, a každý môže druhého držať pri zemi, keď nie je pripustené nič nadpriemerného. Prostriedkom, s ktorého pomocou sa presadzuje priemer, je stieranie rozdielu. To nivelizuje možnosti bytia všetkých na úroveň strednej miery.“<sup>12</sup> V priemernosti je podstata odcudzenia. Človek podľa Heideggera môže „byť alebo nebyť tým, čím je. Pravé ľudské bytie nie je faktom, ale starosťou o bytie.“<sup>13</sup> V starosti o svoje bytie je i možnosť sebaaprekonania.

Nielsen Schopenhauer a Kierkegaard, ale aj filozofické stanoviská Maritaina, Whiteheada, Nietzscheho a Heideggera potvrdzujú rôznorodosť a nejednoznačnosť chápania

---

<sup>10</sup> HLÁVEK, Anton: *Niekoľko poznámok k problematike odcudzenia*. In: *Filozofia*, roč. 1966, č.1, s. 89.

<sup>11</sup> HEIDEGGER, Martin: *Co je metafyzika*. Praha: Oikomehn, 1993, s. 15

<sup>12</sup> JANKE, Wolfgang: *Filosofie existence*. Praha : Mladá fronta, s. 188.

<sup>13</sup> HEIDEGGER, Marin: *Kant und das Problem des Metaphysik*. Berlin, 1929, s. 165.



odcudzenia, ako aj rôznorodosť možností jeho prekonania. Jeden ho predstavuje ako stratu bytostného ukotvenia vo svete, iný ako stratu zmyslu vzťahovať sa k transcendentálnej finalite, ďalší ako neschopnosť sebaujadrenia, sebarealizácie, nihilizmus, znehodnotenie hodnôt, pohltie v dave, no a napokon aj ako neautentický život, strata slobodnej voľby, úzkosť, strach, absurdita a ďalšie.

Okrem uvedených stanovísk, ktoré predstavujú skôr filozoficko-antropologické postoje, možno k odcudzeniu pristupovať zo sociálno-filozofickej pozície individualizmu alebo holizmu, čo môžeme ilustrovať na predstavách Kierkegarda a Marxa. Individualistický Kierkegaard vedie človeka, k tomu, aby si bol vedomý svojej subjektivity a svojej slobody a chce ho vytrhnúť z anonymity verejnosti, ktorej nachádza rôzne podoby odcudzenia. Holistický Marx zasa odhaľuje mystifikácie, do ktorých ho zaťahujú spoločenské štruktúry upriamené na materiálne podmienky jeho existencie, a pripomínajú mu, že jeho osud nie je v jeho srdci, ale tiež v jeho rukách, v práci, ktorá ho stvorila ako bytosť spoločenskú.<sup>14</sup> Kierkegaard na rozdiel od Marxa vyslovuje ostrý protest proti tomuto esenciálnemu chápaniu odcudzenia, najmä jeho kritikou univerzalizmu, kolektivismu a racionalizmu. Odcudzenosť znamená pohltie človeka verejnosťou. Podľa neho jedinec má vždy väčšiu hodnotu, než dav a niet tej spoločenskej normy, ktorú by hoci v strachu a chvení nemal právo porušiť, ak ide o skutočnú a hlbokú, predovšetkým náboženskú potrebu jeho bytnosti. „Kierkegaard popisuje bezmocného jedinca, rozvráteného a trýzneného pochybnosťami, zaplaveného pocitom osamelosti a bezvýznamnosti.“ Avšak nerobí to preto, aby človeku ukázal nezmyselnosť jeho pobytu vo svete, ale aby ho upozornil, že len on dáva zmysel svojmu rozhodnutiu, čo zo života učiní.<sup>15</sup>

Snahu o prekonanie individualistického a holistického prístupu k problému odcudzenia prezentuje Erich Fromm. Podľa neho súbežne s rozvojom individualizácie rastie aj pocit osamelosti a bezmocnosti. Fromm je presvedčený, že každý pokrok hrozí človeku novými neistotami, sloboda sa stáva pre ľudí neznesiteľná a život stráca zameranie a zmysel. Strach a neistota spôsobujúca útek pred slobodou do rôznych foriem podriadenosti, od ktorej sa očakáva záchrana pred bezmocnosťou a neistotou. Tento trend nadobúda v spoločnosti masové rozmery a práve tu vidí Fromm korene odcudzenia. Konkrétne vzťahy medzi ľuďmi strácajú bezprostredný a ľudský charakter a stávajú sa manipulovateľnými a inštrumentálnymi, lebo všetky vzťahy ovládli zákony trhu. „Človek nepredáva iba tovar,

---

<sup>14</sup> JANKE, Wolfgang.: *Filosofie existence*. Praha : Mladá fronta, 1995, s. 10-11.

<sup>15</sup> FROMM, Erich: *Strach ze svobody*. Praha: Naše vojsko, 1993, s. 75.

predáva samého seba a cíti sa ako tovar. Manuálny robotník predáva svoju fyzickú energiu; priemyselník, lekár, kancelársky úradník predáva svoju „osobnosť“. Musia mať určitú „osobnosť“, aby mohli predávať svoje produkty ako služby.“<sup>16</sup> Jednotlivec sa dostáva do inštrumentálneho vzťahu so sebou samým a to je podľa Fromma najvyšší stupeň odcudzenia.<sup>17</sup>

Fromm preberá Marxovo poňatie človeka ako súhrn spoločenských vzťahov, pričom v premene týchto vzťahov vidí jeho oslobodenie. Fromm spolu s ďalšími predstaviteľmi frankfurtskej školy na čele s Herbertom Marcusem dokazuje, že práve najvyspelejšia priemyselná spoločnosť sa stáva svojráznym typom totalitnej spoločnosti. Odcudzuje a depersonalizuje človeka pomocou nepriamych a zjemnených metód vlády nad ľuďmi, nad ich vôľou, záujmami, potrebami a voľným časom. I filozofické princípy Jürgena Habermasa obsahujú štrukturálne momenty Marxovho chápania odcudzenia ako je spôsob analýzy ekonomického a sociálneho aspektu v skúmaní spoločnosti ako totality, dialektické poňatie spoločnosti ako historického procesu, vzťah teórie k praxi. Prekonanie odcudzenia vidí v tom, že veda a životný proces sa organizujú inak ako u Marxa, Fromma a Marcuseho, a to konsenzuálne, t.j. nenásilným vzájomným uznaním autonómnych (sociokultúrnych) subjektov v nepretržitej (jazykovej) komunikácii.

V dnešnom pretechnizovanom svete sa čoraz viac hovorí o tom, ako sa človek stráca v inštrumentálnom svete vedy a techniky. Táto kultúrna podoba determinácie človeka sa preň stáva cudzou v tom, že v ňom je všetko merateľné, konštatovateľné, vypočítateľné a manipulovateľné a tak otázka iných jeho ľudských dimenzií miesto. Človek sa „stále viac

---

<sup>16</sup> FROMM, Erich: *Strach ze svobody*. Praha: Naše vojsko, 1993, s. 104.

<sup>17</sup> Ešte pred Frommom nám vysvetlenie pojmu odcudzenie značne skomplikoval aj Sigmund Freud poukázaním na to, že nie rozum, ale pudová, nevedomá zložka ľudskej psychiky hýbe človekom. Nemôžeme o sebe vyhlasovať ani to, že sme pánmi „vo vlastnom dome“, sme určení a ovládaní nevedomými, neosobnými silami. Väčšia časť mysle je pred vedomím ukrytá, resp. ľudská osobnosť sa skladá nielen zo zjavného vedomia, ale i z nevedomia, ktoré je dôležitým faktorom túžob a chcení človeka. Preto hľadanie povahy odcudzenia a hľadanie vlastnej identity sa uskutočňuje prostredníctvom nevedomej motivácie podmienenej nepoznanými štruktúrami ľudskej psychiky. Ak Nietzsche videl odcudzenie ako dôsledok pasívneho nihilizmu, tak Freud veril, že odcudzenie je dôsledok potlačovania prirodzených pudov človeka, čo má za následok vznik fóbií, depresí a psychóz. Obaja v odcudzení nemohli vidieť nič iné, ako podriadenie osobnosti konkrétneho človeka všeobecnému princípu.

stáva technickým človekom: v jeho práci, láske, zábave, v správaní sa v spoločnosti a dokonca i v produkcii umeleckých diel – nachádzame stále menej živelného, bezprostredného, pudového, iracionálneho a stále viac vedeckého, sprostredkovaného, vypočítaného, organizovaného, plánovaného, racionálneho.<sup>18</sup> Nahrádzanie živelného, bezprostredného, pudového, iracionálneho prejavu života človeka stále viac vedeckým, sprostredkovaným, vypočítaným, organizovaným, plánovaným, racionálnym vytvára v ňom čoraz silnejší pocit odcudzenia. Sprostredkovaný, inštrumentálny svet je v tomto prípade vnímaný ako odcudzený svet.

Popri uvedených názoroch existujú a aj iné riešenia problému odcudzenia. Koncom 20. storočia všetky tieto predstavy rúca postmoderna počnúc Deridovou výzvou o potrebe „dekonštrukcie“ všetkých ideologických predstáv. Akým spôsobom sa však postmoderna vyrovnáva s problémom odcudzenia, keď hlása „koniec človeka“? Aký je zmysel ľudského života a čo znamená strata zmyslu? Znamená koniec človeka aj koniec trápenia sa obsahom pojmu odcudzenia? Nie je hovorenie o konci človeka zároveň aj hovorením o sebe ako cudzej bytosti? Čo si počať s odcudzením v situácii, ktorú Michael Foucault charakterizuje nasledovným spôsobom: „V našich časoch je možné myslieť iba v prázdnote, ktorá zostáva po zániku človeka.“<sup>19</sup> Ak nechceme byť k týmto otázkam ľahostajný a tento problém „zniest zo sveta“, je potrebné otázky položiť inak: Ako o človeku a jeho sebaodcudzení uvažujeme? Prečo tak uvažujeme a ako svoje sebaodcudzenie vidíme a chápeme? Uvažujeme o sebaodcudzení na základe vlastnej skúsenosti alebo ho reflektujeme na základe podnetov zvonka?

Dejiny filozofie a príklady, ktoré sme uviedli, nás ubezpečujú, že je neproduktívne umelo spájať jednotlivé, historicky podmienené interpretácie odcudzenia človeka a už vôbec nie je možné určiť, ktorá z nich je tá skutočne pravdivá. Rorty tvrdí, že „každá ľudská bytosť je kľbkom presvedčení a túžob, ktoré sa neustále menia v závislosti od meniacich sa požiadaviek prostredia. Žiadne z týchto presvedčení a túžob nie je nenahradiateľné, ale niektoré sú nahradiateľné ťažšie ako iné.“<sup>20</sup> Preto nemožno nájsť vysvetlenie otázky zmyslu života a odcudzenia človeka mimo kontextu diania, v ktorom je zakorenený. Postmoderna sa vzpiera jednotiacim a všeobecne platným vysvetleniam. Je to nástup plurality, rozdielnosti

---

<sup>18</sup> MARKOVIČ, Mihailo: *Človek a technika*. In: *Človek a odcudzenie*. Bratislava : Slovenská akadémia vied, 1967, s. 348.

<sup>19</sup> FOUCAULT, Michel: *Slová a veci*. Bratislava: Pravda, 1987, s. 453.

<sup>20</sup> RORTY, Richard: *Pragmatizmus je politický skrz naskrz*. Kultúry život, 19.8.-1.9.1993, s.

a oslava neopakovateľného a jednotlivého na úkor univerzálneho aj v takých otázkach ako je odcudzenie človeka prirodzenému prostrediu, v ktorom sa nachádza.

Človek je zasadený do určitého prostredia, kultúry, spoločnosti používajúcej špecifický jazyk nesúci v sebe špecifické významy, na základe ktorých si vytvára svoje vlastné kritériá a princípy, ktorými sa riadi. Nemá žiadne ambície približovať sa akémusi ahistorickému ideálu, ktorý nie je ničím iným ako obyčajnou metafyzickou špekuláciou. „Človek nemôže mať o sebe iný obraz než dobový, podmienený nielen sumou znalostí a vedomostí v tom-ktorom historickom období, ale aj stupňom rozvoja spoločenských vzťahov a možnosťami prejavu spoločnosti, t.j. spoločenským rámcom. Či už na človeka nazeráme ako na produkt kreácie, t.j. bytosť stvorenú alebo ako na výslednicu určitého evolučného vývinu, ak naše úvahy podmieňuje pocit výnimočnosti ľudského rodu a ich cieľom je potvrdenie hypotézy výnimočnosti, potom odpoveď je vopred daná a hľadanie je len účelovým pseudohľadaním pre potvrdenie danej tézy.“<sup>21</sup> Ak si uvedomíme, že každý jednotlivec je tvorený slovníkom, v ktorom vyrastá, a uznáme i pluralitu týchto slovníkov, predstava jednotnej predstavy človeka, zmyslu jeho života a jeho odcudzenia sa pre nás stane cudzou a zbytočnou. Týchto slovníkov je nekonečné množstvo a snaha nájsť nejaký základ spoločný všetkým slovníkom je od Platóna len zdedeným sisyfovským úsilím filozofie. Aký je teda obsah pojmu odcudzenie? Ani z pozície metafyziky, morálky, teológie a ani z pozície vedy nie sme schopní odpovedať na túto otázku. Obsah pojmu odcudzenie nie je možné nájsť v tom, že nám je daný. On je zadávaný ako naša existenciálna voľba. Je nám zadávaný vždy a v zabudnutí na vlastné utrpenie (Schopenhauer), v každom konkrétnom okamihu (Kierkegaard), v pasívnom nihilizme (Nietzsche), v práci premenenej na tovar (Marx), v hraničných situáciách (Jaspers), v naladenosti (Heidegger), v strachu o prežitie (Krchnák)<sup>22</sup>, v beznádeji (Palenčár)<sup>23</sup>, v strate schopnosti komunikovať (Briška)<sup>24</sup> atď. Spôsobom ako

---

<sup>21</sup> SMOLKOVÁ, Eva: *Život ako planetárny fenomén*. In: Zborník: *Hľadania človeka*. Zvolen: FE TU, 1994, s. 6.

<sup>22</sup> KRCHNÁK, Peter: *Ekologizácia je humanizácia*. In: *Vedecké a pedagogické aktuality*, č. 5. Zvolen: TU, 1994.

<sup>23</sup> PALENČÁR, Marián: *Problém nádeje vo filozofii*. In: Kol. autorov: *Filozofické reminiscencie*. Banská Bystrica: FHV UMB, 2000.

<sup>24</sup> BRIŠKA, František: *Problém človeka a humanizmu v politickej filozofii*. Bratislava: Iris, 2000.

v zadávaní nájsť zmysluplný obsah pojmu odcudzenie nemôžeme nachádzať vo vylúčení inakosti názorov, netolerancii a antagonizme, ale len v porozumení a dialógu týchto slovníkov.

Stať je aj súčasťou riešenia grantovej úlohy VEGA, číslo: 1/0182/13 s názvom: *Problém osamelosti v živote súčasného človeka*.

## LITERATÚRA:

BRIŠKA, František: *Problém človeka a humanizmu v politickej filozofii*. Bratislava: Iris, 2000.

BRIŠKA, František: *Sociálna antropológia*. Banská Bystrica: UMB, 1996.

FOUCAULT, Michel: *Slová a veci*. Bratislava: Pravda, 1987.

FROMM, Erich: *Strach ze svobody*. Praha: Naše vojsko, 1993.

HEIDEGGER, Martin: *Co je metafyzika*. Praha: Oikoymehn, 1993.

HEIDEGGER, Martin: *Holzwege*. Frankfurt am Mein 1950.

HLÁVEK, Anton: *Niekoľko poznámok k problematike odcudzenia*. In: *Filozofia*, roč. 1966, č.1.

JANKE, Wolfgang.: *Filosofie existence*. Praha : Mladá fronta, 1995.

KIERKEGAARD, Sören: *Současnost*. Praha : Svoboda, 1969.

KRCHNÁK, Peter: *Ekologizácia je humanizácia*. In: *Vedecké a pedagogické aktuality*, č. 5. Zvolen: TU, 1994.

MARITAIN, Jacques : *Křesťanský humanizmus*. Praha: Univerzum, 1947.

MARKOVIČ, Mihailo: *Človek a technika*. In: *Človek a odcudzenie*. Bratislava : Slovenská akadémia vied, 1967.

NIETZSCHE, Friedrich: *Antikrist*. Praha : A. Srdce, 1929.

PALENČÁR, Marián: *Problém nádeje vo filozofii*. In: Kol. autorov: *Filozofické reminiscencie*. Banská Bystrica: FHV UMB, 2000.

RORTY, Richard: *Pragmatizmus je politický skrz naskrz*. Kultúry život, 19.8.-1.9.1993.

SCHOPENHAUER, Arthur: *O životnej múdrosti*. Bratislava: Belimex, 1997.

SMOLKOVÁ, Eva: *Život ako planetárny fenomén*. In: Zborník: *Hľadania človeka*. Zvolen: FE TU, 1994.

WHITEHEAD, North, Alfred: *Veda a moderný svet*. Bratislava: Pravda, 1989.