

K filozofickému diskurzu literárnej moderny

ZUZANA KOPECKÁ

DOI: <https://doi.org/10.31577/WLS.2021.13.4.12>

Akýkoľvek exkurz do dejín západnej filozofie dokazuje skutočnosť, že v odpovediach na filozofické otázky, ktoré vznikajú v snahe porozumieť človeku a svetu okolo neho, sa opätovne objavujú tendencie odhaliť princíp všetkého – *arché pantón*.^{*} Z veľkej časti ide o metafyzický rozmer filozofického myslenia, ktoré by mohlo tvoriť základ pre univerzalistické projekty určujúce zmysel a smer mikrokozmu človeka v makrokozme sveta, čo je príznačné už pre ranú grécku filozofiu. No tradíciou vytvorený fundament s mýticko-náboženským obsahom univerzálnej platnosti už v ranej gréckej filozofii postupne dopĺňajú antropologické prvky.¹ Tie predznamenávajú centrálnu postavu človeka, ktorý racionalizuje mýtické, a tým anticipuje prechod od mýtu k logu. „[P]oprvé na svete se sebe-vědomí člověka povzneslo k pojmu jeho zvláštního postavení tvrzením, že člověk je člověkem proto, že má ‚rozum, logos, fronesis, ratio, mens‘“ (Scheler [1928] 1968, 44). Cesta k porozumeniu sa teda v danom momente má uskutočňovať cez rozumom obdarenú bytosť, avšak aj napriek jej intelektuálnemu potenciálu je ešte podriadená transcendentnu – osudu, ktorý schopnosti človeka presahuje a zaraďuje ho do univerzálneho svetového poriadku. V podobných intenciách sa učenie sofistov odvíja od Protagorovho chápania „človeka ako miery všetkých vecí“ či stredoveké kresťanské myslenie, ktoré taktiež nevyklučuje jedinečné postavenie človeka, ale pripisuje mu jasne určený základ v absolútnom a nekonečnom bytí Boha – v objektívnom svetovom poriadku.

Účasť človeka (individua, ktoré sa postupne mení na masu) na rozpade tohto univerzalizmu spočíva v závislosti jeho viery v transcendentno od vonkajšku, a teda od zviditeľnenia pochybení v cirkvi prerastajúcich do krízy a demoralizácie. Nasledujúcu reformáciu v cirkvi potom dopĺňa aj „kopernikovský obrat“, ktorý znamená úplnú zmenu dovtedajšieho obrazu sveta a človeka v ňom.² Emerich Coreth tento rozpad univerzalizmu opisuje ako absolútnu zmenu ľudskej pozície, ktorá určuje spôsob filozofického myslenia v novoveku, pričom človeka tu vníma ako individuum, ktoré je schopné uvažovať v kozmických dimenziách:

[Človek] dosud žil ve středu jasně uspořádaného a přehledného světa. Jeho Země, kolem níž obíhalo Slunce a souhvězdí, byla středem univerza, jež se dovršuje v člověku. Nyní však, když Země už není středem vesmíru, nýbrž jako jedna z planet obíhá kolem Slun-

* Štúdia vychádza z dizertačnej práce autorky s názvom „Symptómy literárnej moderny v slovenskej a českej medzivojnovnej próze“ obhájenej 24. 8. 2021 v Ústave svetovej literatúry SAV v Bratislave.

ce, cíti se člověk jakoby vyvržen do nesmírného univerza, které už nemůže přehlédnout a v němž ztrácí veškerou orientaci a bezpečí. Nemá už ve vesmíru žádné zajištěné stano-
viště. Objektívni skutečnost mu už nezaručuje smysl a místo jeho bytí. Tím více je vržen
zpět na sebe sama, na jediný jistý bod, který je mu dán. To jej nutí, aby uvažoval sám
o sobě a tázal se po podstatě člověka a po smyslu jeho života (1996, 29).

Aj napriek tomu, že Coreth zvažuje iný typ univerzalizmu a jeho rozpadu v dô-
sledku poznania nových skutočností, pre formujúci sa charakter novovekej filozofie
je uvedená zmena pozície človeka v zmysle „vytrhnutia“ z pevných štruktúr sveta
a následnej koncentrácie na seba nosná,³ keďže logocentrická „gravitácia k sebe“,
ktorá profiluje už antické a neskôr aj stredoveké filozofické myslenie, sa vstupom do
racionalizmu karteziánskeho obdobia subjektívizuje. Rozdiel v nazeraní na človeka,
ktorý sa v tejto fáze stáva subjektom, totiž spočíva primárne v apele na autonómiu
ľudského rozumu spolu s podnietením sebauvedomovacieho procesu a spochybne-
ním moci božskej autority:

Člověk jako pouhý subjekt se stává středem, ne však středem objektivního řádu bytí, nýbrž
středem subjektivního světa poznání, který – u Descarta (1596 – 1650) – nalézá bezpečné
východisko v čiré jistotě vědomí (ego cogitans). Toto Já, jež si je před všemi ostatními
věcmi vědomo sama sebe a jisto samo sebou, není konkrétní člověk, nýbrž jen čistý rozum
(ratio), který autonomně vlastní sám sebe (29).

Descartovým impulzom k zmene dovtedajšej filozofickej paradigmy sa filozofia
dostala do úplne inej pozície – do oblasti subjektivity (Hegel [1833 – 1836] 1974,
233).⁴ Ide o metodologický posun, ktorý spočíva v istote subjektu poznať samého
seba, čo je predpokladom ďalšieho poznania. Slovanmi Descarta, „[p]ouze sám se se-
bou budu mlúvit a hlouběji nahlížet do svého nitra, a tak se pokusím sám se sebou
se více a důvěrně seznámit“ ([1641] 1968, 15). Ťažiskom novej filozofickej paradig-
my je potom subjekt schopný „autonómneho poznania prostredníctvom rozumu bez
nevyhnutného legitimizovania tohto vedenia nejakou transcendentnou inštanciou
či autoritou“ (Bakoš 2006, 782). Descartovo „cogito ergo sum“ tak napohľad vedie
k relativizovaniu platnosti akejkoľvek istoty okrem tej, ktorá spočíva v schopnosti
subjektu myslieť, pochybovať, a teda napokon aj dôjsť k poznaniu nových „právd“. Theodor Münz opisuje Descartov prístup v uvedenej fáze hľadania – v stave pochyb-
ností – nasledovne: „Predsa o každej téze možno pochybovať, a keď chceme nájsť
aspoň jednu celkom nepochybnú, nemôžeme blúdiť kdesi v metafyzických konči-
nách, ale sa musíme vziať hlboko do svojho subjektu [...]. Len poznávanie na-
šich vnútorných zážitkov je celkom isté“ (1967, 9). Metafyziku, ktorá má korene za
hranicami prírodného zmyslovo-predmetného sveta bez opory jej ťažísk v priamej
skúsenosti, postupne vytesňujú exaktné vedy, avšak aj „[r]acionalizmus v osobe svoj-
ho zakladateľa hľadá metafyzickú bázu, kde sa môže myšlienková špekulácia uchýtiť
a obhájiť samu seba. Vmyslený priestor ‚pevného bodu‘ venuje Descartes metafyzike“
(Gerbery 2010, 62). K záveru, že súčasťou poznania je aj jeho transcendentný rozmer,
ktorý v určitom stave pochybností človek odmieta či stráca, tak napokon prichádza aj
samotný Descartes. Na rozdiel od Leibniza totiž u personálneho a autonómneho „ja“
zostáva iba dovtedy, pokým nepredloží záver o ľudskej nedokonalosti v porovnaní
s dokonalosťou, ktorá je obsiahnutá výlučne v existencii Boha a jeho vôle presahujúcej

človeka (Descartes [1641] 1968, 23). Na jednej strane je tu obraz človeka ako autonómnej, aj keď konečnej rozumovej bytosti, a oproti nej stojí koncepcia nekonečného Boha ako určujúceho duchovného princípu – táto protirečivosť je napokon charakteristická pre nasledujúci vývoj filozofického myslenia v 17. a 18. storočí na pozadí sporu empirizmu s racionalizmom.

V súvislosti s uvedeným filozofickým diskurzom sa napokon dostávame k pojmu moderna. Aj keď je moderna interpretovaná z viacerých spoločenskovedných hľadísk, jediné, čo rezonuje vo väčšine definícií vzťahujúcich sa na rôzne oblasti uplatnenia daného pojmu, je kardinálna otázka postavenia subjektu – charakteru jeho autonómie a vzťahu k ostatným inštanciam, ktorá je spätá (najmä v európskom kontexte) s fenoménom viery. Benjamin Woolley charakterizuje modernu ako éru v histórii, ktorá nasleduje po renesancii alebo sa začína osvietenstvom, teda v čase, keď myšlienky technologického pokroku a objavovanie nových poznatkov rozumu a vied začali podkopávať autoritu náboženstva (1993, 171). Vychádzajúc z nivelizovania vzťahu človeka k Bohu racionalizmom karteziánskeho obdobia Mária Bátorová explikuje pojem moderna podľa Wolfganga Welscha a popri novovekej moderne rozlišuje ešte radikálnu modernu 20. storočia, kde už „klíči“ postmoderna (Welsch 1987 [Bátorová 2018, 205]). No popri zmene vzťahu medzi človekom a Bohom,⁵ ktorý je podmienený najmä relativizovaním objektívneho svetového poriadku v zmysle náboženskej dogmy, je v moderne určujúcim činiteľom antropologický obrat k subjektu príznačný práve pre karteziánske obdobie. Ide o základ modernej individuality schopnej prostredníctvom introspekcie, teda cez sebaopozorovanie a seba porozumenie, imanentne pochopiť svet, ktorý dokáže meniť a ovládať, a to až do okamihu, keď vo svojich cieľoch zlyháva:

To, co se od druhé poloviny 19. století až do první světové války jevílo jako velký pokrok lidstva, z čeho vyrůstal racionalismus od 17. a 18. století, co vyústilo ve Francouzskou revoluci a politicky se ztělesnilo v struktuře moderní demokracie, bylo pokládáno za jednoznačně pozitivní perspektivu vývoje společnosti. Všeobecně se rozšířila víra v pokrok, který je spojen s lidským věděním a poznáním, s podmaňováním přírody. [...] Optimistický trend vývoje průmyslové společnosti narušila už první světová válka. Ta náhle ukázala nejen problémy vědeckotechnického rozvoje, ale odhalila nebezpečí dosavadního civilizačního procesu – nebezpečí, žež mu hrozí, není-li vyvažován etickými komponentami. Tento proces nezvládla ani lidská psychika a vyvstala otázka, je-li šablona nepřetržitého pokroku vůbec relevantní lidskému individuu. Stejně tak problematickým se ukázalo přesvědčení o tom, že člověk je pánem přírody, kterou si osvojuje a podřizuje svým zájmům (Kautman [1999] 2000, 76 – 77).

Presvedčenie, že človek disponuje schopnosťou ovládnuť svojím rozumom všeobecne platné zákony, prírodné vedy, umenie i náboženstvo, ho totiž situuje do kritického štádia existencie v momente otrasu, v dôsledku ktorého dovtedajšie princípy univerzálneho systému racionality (osvietenskej jednoty, homogénnosti a kauzality) zrazu neplatia a nový poriadok ešte nie je vytvorený či všeobecne akceptovaný. Excentrická ľudská bytosť preto začne opäť hľadať „nejaký pevný bod v transcendentne,⁶ keďže ho nemôže nájsť vo svojom životnom prostredí“ (Šlosiar 2014, 43) v zmysle karteziánskeho cogitans. Slovanmi Friedricha Nietzscheho, Descartova „viera v istotu myslenia je iba ďalšia viera a žiadna istota“ ([1883] 2011, 196). Je to do určitej

miery cyklický proces spočívajúci na zlomoch v spôsoboch uvažovania a dokazovania nových istôt a „právd“. Relativizovanie racionálnych zákonitostí alebo svätých náboženských dogiem či argumentov metafyziky totiž paralelne vedie k spochybneniu viery v akýkoľvek princíp univerzalizmu, resp. viery ako takej. Práve na tomto mieste sa profiluje samotná podstata moderny, keďže, ako hovorí teoretik postmodernity Jean-François Lyotard, s modernou, akokoľvek ju datujeme, vždy súvisí otras viery a objav „malej reálnosti reality“ – bezpochyby ako dôsledok objavenia iných realít ([1982] 1993, 23).

Priblížením podstaty moderny z hľadiska vývoja filozofického myslenia vzťahujúceho sa k človeku-subjektu ako k antropocentrickej konštante, ktorá introspekciou dokáže reflektovať samu seba, a tak vníma aj otras vonkajšieho sveta, predznamenávame ďalšiu fázu v konštituovaní významu tohto pojmu v nadväznosti na antropologické prúdy poklasickej filozofie 19. storočia a modernej filozofie 20. storočia. Friedrich Nietzsche cez postavu Pomätenca v *Radostnej vede* vyslovil: „Kam se poděl Bůh? [...] ja vám to povím! My jsme ho zabili, – vy a já! My všichni jsme jeho vrahy! Ale jak jsme to udělali? [...] Bůh je mrtev! Bůh zůstane mrtev!“ ([1883] 2011, 61). Zodpovedného za smrť Boha Nietzsche činil práve človeka. Vladimír Papoušek v tejto súvislosti považuje koniec 19. storočia za dobu, kde „nepanuje božský rád chápaný človekom jako srozumitelné dobro, nýbrž chaotický pohyb neznámých sil, které ztrácejí antropologickou podstatu a jsou už jenom nesrozumitelnými, cizími elementy“ (2010, 44). Spoločným východiskom antropologických prúdov je aj napriek mnohým vzájomným odlišnostiam individuálna skúsenosť jednotlivca, jeho osobné prežívanie a existencia vo svete, ktorý ho obklopuje. Slovanmi Štefana Juska interpretujúceho filozofiu Friedricha Nietzscheho, „seriózne uchopenie vlastnej existencie bez sveta, v ktorom sa tvorila, je nemožné alebo čisto naivné [...], problematickosť sveta je teda aj v nás samých“ (2018, 78 – 79). Podobne aj Sigmund Freud odvodzuje túto problematickosť od zmeny postavenia človeka ako iniciátora a realizátora masívneho pokroku 19. storočia vo vzťahu k božským inštanCIám:

[Človek] všetkými svojimi nástrojmi zdokonaľuje svoje orgány – motorické aj senzorické – alebo odstraňuje prekážky pre ich použitie. Motory mu poskytujú obrovské sily, ktoré môže ako svoje svaly uplatniť v ľubovoľnom smere, loď a lietadlo mu umožňujú pohyb, pričom mu neprekáža voda či vzduch. Okuliarmi môže korigovať chyby šošovky vo svojom oku, ďalekohľadom pozerá do dialok, mikroskopom prekonáva hranice viditeľnosti určené stavbou jeho sietnice. [...] Všetky tieto výhody môže považovať za svoje kultúrne vlastníctvo. Dávno si vytvoril ideálnu predstavu o všemohúcnosti a vševedúcnosti, ktorú stelesnil vo svojich bohoch. Im pripisoval všetko, čo sa zdalo nedosiahnuteľné pre jeho želania – alebo čo mu bolo zakázané. Môžeme teda povedať, že títo bohovia boli kultúrnymi ideálmi. Teraz sa dosiahnutiu tohto ideálu veľmi priblížil, sám sa stal takmer Bohom. [...] Človek sa stal takpovediac istým druhom Boha s protézami. Je dosť veľkolepý, keď je opatrený všetkými svojimi pomocnými orgánmi, ale nezrástli s ním a občas mu robia ešte veľké ťažkosti. [...] Budúce časy prinesú v oblasti kultúry nový, pravdepodobne nepredstaviteľný pokrok a ešte ďalej vystupňujú podobnosť človeka s Bohom. [...] [N] esmieme zabudnúť, že sa dnešný človek vo svojej podobnosti Bohu necíti šťastný ([1929] 2014, 114 – 115).

Freudovo zdôraznenie nespokojnosti človeka v kultúre (spoločnosti) je zároveň poukázaním na moment, keď sa prejavy spoločenského poriadku, brzdiaceho pudový potenciál každej bytosti, a dôsledky kultúrneho pokroku javia ako počiatok krízy sveta objektivizovaného racionalizmom, podobne ako tomu bolo v osvietenstve, keďže „nadmerná nabídka informáci a racionalistických pravd činí racionálnu orientáciu v ní nemožnou“ (Liessmann 2000, 182). Proti objektivizácii sveta a jeho poriadku sa preto čoraz výraznejšie zdôrazňuje subjekt, t. j. moderný človek, ktorý sa podľa Danila Martuccelliho „cítí znepokojený obrovským počtom objektivných obsahů a materiálnymi požiadavkami [...], musí hrať rôzne role, musí používať sociálne formy, aniž by sa kedy s nimi mohol zceliť. V každom okamihu tak hrozí, že sa vonkajšie formy vzdá a uzavrie sa zceliť do svojej bezprostrednej subjektivity“ (2008, 328). Martuccelli (v nadväznosti na Georga Simmela) takto vystihuje podstatu moderného konfliktu, odohrávajúceho sa v oblasti ľudskej subjektivity, teda v psychickom prežívaní individua reagujúceho na charakter vonkajšieho sveta. „[M]oderní člověk začíná vidět, že každý pokrok ve vnějším světě vytváří také stále vzrůstající možnost ještě větší katastrofy“ (Jung [1927] 1994, 14), o čom napokon svedčí najmä charakter 20. storočia zakódovaný v dvoch svetových vojnách. Jedným z dôsledkov je potom dištancia od vonkajšieho sveta paralelne s vtiahnutím do sveta vlastnej subjektivity.

K zaznamenávaniu problematického rozmeru pokroku spoločnosti s dôrazom na individuálne prežívanie subjektu dochádza v zmene filozofickej paradigmy v 19. storočí a na prelome 20. storočia, na základe čoho sa profiluje filozofia života, filozofia existencie či filozofická antropológia.⁷ Aj v tomto prípade ide o mimoliterárny kontext umenia moderny, ktoré sa vo svojej radikálnejšej podobe stáva akýmsi poplašným antropologickým javom zaznamenávajúcim permanentnú krízu subjektu v 20. storočí. Ako problematické sa javí aj samotné dobové ponímanie človeka a jeho zvláštneho miesta vo svete 20. storočia. Podľa Maxa Schelera sa „v žiadnom dejinnom období nestal človek tak problematickým ako v súčasnosti“ ([1928] 1968, 44). Na mieste, kde táto problematickosť stojí za spôsobom myslenia a uvažovania o človeku, sa formuje síce heterogénne umenie, no aj napriek rôznorodosti autorských konceptov dokážeme nachádzať ich spoločného menovateľa. Slovom Konrada P. Liessmanna, „[k]dyž všechny ostatní výklady a důvody existence, jako např. náboženské [...], zestaraly, pak zbývá estetické pozorování, pak zbývá umění jako jediná možnost, jak propůjčit existenci smysl. [...] Moderna je také epochou, v níž umění, ať chce nebo ne, je vždy znovu nuceno přistoupit na dědictví ztracené religiozity“ (2000, 70). Uvedená problematickosť⁸ však nie je umelecky vyjadrená romantickým, priam transparentným gestom revoltujúceho jednotlivca proti spoločnosti,⁹ ale transformuje sa do podoby vnútornej rozorvanosti, ktorú moderný subjekt pociťuje na základe schopnosti introspektívnej reflexie. Filozofický základ moderny sa tak pretransformoval aj do oblasti estetiky, teda do špecifickej podoby umenia moderny – literárnej aj výtvarnej.

- ¹ „Kreovanie tragického mýtu sa odohralo na pôde umenia, čím sa malo ozrejmiť, že Gréci tradíciu vytvorenú mravy, celú oblasť sociálneho správania, vnímali, prinajmenšom od 9. storočia p. n. l., ako maškarádu bohov a ľudí, teda ako sveta krásneho zdania, umelecky. Umelecké cítenie (hodnotenie) mravov prerástlo do morálneho citu, kreovaného rozumom až v 5. storočí p. n. l., a to v podobe, resp. cez jej prototyp – Sokrata. [...] Sokratova múdrosť v obrate poznania človeka [...] spočívala v poznaní seba samého, a nie človeka vôbec. [...] Sokrates totiž upriamením pozornosti na ja predstavuje umenie individuálneho života, čo neskôr F. Nietzsche považuje za prejav odklonu od kresťanstva“ (Jusko 2018, 97 – 98, 105, 114).
- ² O vplyve geocentrického modelu Mikuláša Kopernika, ktorý bol následne rozvinutý Johannom Keplerom a Giordanom Brunom, na psychickú dispozíciu novovekého človeka „strateného“ v neko-
nečnom kozmickom priestore hovorí aj Sigmund Freud, keď takúto zmenu vymedzuje ako prvý úder pre postavenie subjektu vo vzťahu k „naivnej sebaláske“: „Lidstvo muselo v průběhu věků strpět ze strany vědy dvě velké újmy pro svoji naivní sebalásku. První újmou bylo poznání, že naše země není středem vesmíru, nýbrž jen nepatrným dílečkem světové soustavy, jejíž velikost si lze stěží představit. Tato újma je pro nás spjata se jménem Koperníkovým, třebaže něco podobného prohlašovala už alexandrijská věda. Druhá újma přišla, když biologické bádání zlikvidovalo domnělou výsadu člověka být tvorem Božím a přimělo ho smířit se s tím, že má svůj původ ve zvířecí říši a že jeho živočišná přirozenost je čímsi nesmazatelným. K tomuto přehodnocení došlo za našich dnů vlivem Ch. Darwina, Wallace a jejich předchůdců“ ([1916 – 1917] 2020, 204). Freud však vo svojej práci pokračuje aj treťou, najcitlivejšou újmou, za ktorou vidí psychoanalýzu, ktorá odhalením nevedomých obsahov dokazuje ľudskému ja, že „není pánem ani ve svém vlastním domě“ (204).
- ³ Podobne uvažuje aj Carl G. Jung, ktorý identifikuje moderné vedomie odkláňajúce sa od vedomia stredovekého človeka a obracia sa k sebe samému, čím plodí mnohé duševné javy, ktoré boli dovtedy v najhlbšom tieni ([1927] 1994, 14): „Podívejme se, jak odlišně vypadal svět středověkého člověka: Země byla středem světa, věčně stálá a nehybná, kolem ní obíhalo starostlivé slunce, dárce tepla. Všichni bílí lidé byli dětmi Boha, který o ně láskyplně pečoval a choval je pro věčnou blaženost, a všichni přesně věděli, co mají dělat a jak se mají chovat, aby z pozemské pomíjivosti dospěli k věčnému a radostnému bytí. O takové skutečnosti si už nemůžeme dát ani zdát. Přírodní vědy tento půvabný závoj dávno potrhaly“ (14).
- ⁴ Jean-François Lyotard popri Descartovi zdôrazňuje Augustina – obaja podľa neho znamenajú začiatok tradície filozofie subjektu ([1982] 1993, 24).
- ⁵ Následne po nivelizovaní vzťahu človeka k Bohu racionalizmom karteziánskeho obdobia je to podľa Bátorovej francúzska moderna, ktorá sa začína Charlesom Baudelaïrom a ktorá postavila človeka vedľa Boha (2011, 62). Bátorová tiež zdôrazňuje Baudelaïrov pohľad na počiatok moderny u Francisca Goyu (2000, 137), pričom španielska moderna Boha karikovala (groteskný výraz ako výsmech súdobej spoločnosti či karikovanie božskej autority) a pod. V roku 1917 Hugo Ball interpretuje vzťah človeka k Bohu, v nadväznosti na „smrť Boha“ Friedricha Nietzscheho, nasledovne: „Bůh je mrtev. Jeden svět se zhroutil [...] Smysl světa je pryč. [...] Propukl chaos. [...] Člověk ztratil svůj nebeský vzhled, změnil se v matérii, náhodu, konglomerát, zvíře, šílený výtvar. [...] Člověk přišel o zvláštní postavení, jež mu bylo zaručováno rozumem“ (Murphy 2010, 55). Je však potrebné upozorniť aj na prúd vo svetovej i slovenskej literatúre, ktorý počíta s kategóriou Boha (a to aj v období prelomu 19. a 20. storočia, ktoré sa v literárnej moderne prejavuje ako obdobie absencie Boha), ale si ju modifikuje. Človek sa tu prepadá k Bohu vo svojom vnútri, kde ho hľadá a napokon i nachádza (napr. tvorba Rainera M. Rilkeho; Welsch 1987 [Bátorová 2016, 11 – 12]), umelec vníma Boha ako existujúcu entitu (Paul Claudel, Franz Werfel, Ernst Barlach), a tak vzniká transcendentný prúd moderny, ku ktorému patrí aj tzv. katolícka moderna (Bátorová 2010).
- ⁶ Ak transcendencia znamená presah, prekročenie zmyslovej skúsenosti, teda prechod k nadzmyslovému alebo v užšom význame k nadsubjektívnemu božskému princípu, metafyzika je možnosťou, pomocou ktorej sa tento prechod podstupuje (Gerbery 2010, 64).
- ⁷ Max Scheler ako zakladateľ filozofickej antropológie je autorom diela s presahmi do fenomenológie *Miesto človeka v kozme* (1928), kde predkladá celostné chápanie človeka schopného sebauvedomenia.

- Scheler na jednej strane akceptuje vedecké poznatky o človeku, no zároveň ho vníma ako duchovnú bytosť, ktorá prekračuje rámec „objektívnej“ vedy a smeruje k metafyzike (Kiczko a kol. 1993, 119). Pritom „[c]esta ducha k absolútnu, Bohu, metafyzickému naplneniu nevedie cez kozmos, ale cez vnútro duchovnej osoby“ (120). Ďalšími predstaviteľmi sú napr. Helmut Plessner či Arnold Gehlen.
- ⁸ Mária Bátorová sa k otázke vzťahu moderny k stratenej alebo hľadanej religiozite vyjadruje nasledovne: „Zdalo by sa, že moderna, tak silno koncentrovaná na človeka, automaticky vylúči kresťanskú tvorbu, no nestalo sa tak. [...] Silný prúd kresťanskej filozofie (Gabriel Marcel), literárnej a výtvarnej moderny pokračuje od Paula Claudela, cez Franza Werfela, Ernsta Barlacha, Giovani Papiniho, Grahama Greena a iných svetových autorov do dnešných dní. Títo autori, každý svojím spôsobom, priniesli diela, ktoré riešia ontologické otázky človeka, ku ktorým otázka nadzmyslového – transcendentného sveta patrí“ (2016, 12).
- ⁹ Analógie medzi literárnou modernou a romantizmom zaznamenáva aj Bátorová, keď literárnej moderne pripisuje charakter novoromantického smeru (2011, 24), ktorý dodržiava rytmus „obkročného“ výskytu podobných znakov literárnych smerov.

LITERATÚRA

- Bakoš, Vladimír. 2006. „Spory o modernosť v slovenskom (filozofickom) myslení.“ *Filozofia* 61, 10: 775 – 793.
- Bátorová, Mária. 2000. *Jozef Cíger Hronský a moderna*. Bratislava: Veda, vydavateľstvo SAV.
- Bátorová, Mária. 2010. „Kresťanská tvorba na Slovensku po roku 1945 (alebo jeden z typov alternatívnej tvorby na Slovensku po roku 1945).“ In *Slovenská kresťanská kultúra – Osudy a osobnosti*, ed. by Marta Žilková, 19 – 30. Ostrihom: Vysoká škola teologická.
- Bátorová, Mária. 2011. *Slovenská literárna moderna v spektre svetovej moderny (Jozef Cíger Hronský)*. Martin: Matica slovenská.
- Bátorová, Mária. 2016. „Vzťah náboženstva a umenia v literatúre svetovej a slovenskej moderny.“ *Slavia occidentalis* 73, 2: 7 – 23.
- Bátorová, Mária, 2018. „Pavol Strauss.“ In *Pavol Strauss, prorok novej evanjelizácie*, ed. by Tibor Žilka – Ján Gallik, 205 – 213. Gelnica: G-Ateliér.
- Coreth, Emerich. 1996. *Co je člověk? Základy filozofické antropologie*. 2. vydanie. Prel. Bohuslav Vik. Praha: Zvon, české katolícké nakladateľstvá.
- Descartes, René. [1641] 1968. *Úvahy o prvni filosofii*. Prel. Zdeněk Gabriel. Praha: Státní pedagogické nakladateľstvá.
- Freud, Sigmund. [1929] 2014. „Nespokojnosť v kultúre.“ In *O človeku, kultúre a náboženstve*, Sigmund Freud, prel. Milan Krankus, 90 – 164. Bratislava: Európa.
- Freud, Sigmund. [1916 – 1917] 2020. *Přednášky k úvodu do psychoanalýzy*. Prel. Jiří Pechar. Praha: Portál.
- Gerbery, Tomáš. 2010. „Metafyzika konca metafyziky (Niekoľko poznámok k súčasnej potrebe transcencie).“ In *Personalizmus a súčasnosť I.*, ed. Pavol Dancák – Dušan Hruška – Marek Rembierz – Radovan Šoltés, 61 – 69. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. [1833 – 1836] 1974. *Dějiny filosofie III*. Prel. Jiří Bednár – Jindřich Husák. Praha: Academia.
- Jung, Carl Gustav. [1927] 1994. *Duše moderního člověka*. Prel. Karel Plocek. Brno: Atlantis.
- Jusko, Štefan. 2018. *Sokratovská otázka ako filozofický problém*. Košice: Filozofická fakulta Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach.
- Kautman, František. [1999] 2000. „Dostojevskij, Kafka, Hostovský: existenciální problematika moderní prózy.“ In *Šorník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity: Bohemica Litteraria* 48, V2, ed. by Ivo Pospíšil, 71 – 83. Brno: Masarykova univerzita.
- Kiczko, Ladislav a kol. 1993. *Dějiny filosofie*. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo.
- Liessmann, Konrad Paul. 2000. *Filozofie moderního umění*. Prel. Jiří Horák. Olomouc: Votobia.

- Lyotard, Jean-François. [1982] 1993. „Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?“ In *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, ed. Peter Engelmann, 33 – 48. Stuttgart: Reclam.
- Martuccelli, Danilo, 2008. *Sociologie modernity. Itinerář 20. století*. Prel. Pavla Doležalová – Jana Spoustová. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Murphy, Richard. 2010. *Teoretizace avantgardy. Modernismus, expresionismus a problém postmoderny*. Prel. Martin Pokorný. Brno: Host.
- Münz, Teodor. 1967. *Novoveká empirická a osvietenská filozofia. Antológia z diel filozofov*. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry.
- Nietzsche, Friedrich. [1885] 2011. *Tak pravil Zarathustra* [online]. Praha: Městská knihovna v Praze. Dostupné na: https://web2.mlp.cz/koweb/00/03/40/49/81/tak_pravil_zarathustra.pdf. [cit. 17. 10. 2018].
- Papoušek, Vladimír a kol., eds. 2010. *Dějiny nové moderny I. Česká literatura v letech 1905–1923*. Praha: Academia.
- Scheler, Max. [1928] 1968. *Místo člověka v kosmu*. Prel. Anna Jaurisová. Praha: Academia.
- Šlosiar, Ján. 2014. „Ludská prirodzenosť a viera (Personálny rozmer ľudskej prirodzenosti).“ In *Personalizmus v procese humanizácie ľudskej spoločnosti*, ed. by Pavol Dancák, 33 – 45. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove.
- Woolley, Benjamin. 1993. *Virtual Worlds: A Journey in Hype and Hyperreality*. Londýn: Penguin Books.

On the philosophical discourse of literary modernism

Modernism. Subjectivity. Inner world. Introspection. Universalism.

In this study, we define philosophical discourse as one of the dominant discourses of literary modernism, whose specific authorial expressions depend primarily on the concentration on man and his inner world. This subjective world was strongly marked by the disintegration of universalism, which resulted in value relativism and the search for new “truths” capable of establishing a lost order (on a transcendental or rational basis).

Mgr. Zuzana Kopecká, PhD.
Ústav svetovej literatúry
Slovenská akadémia vied
Dúbravská cesta 9
841 04 Bratislava
Slovenská republika
chrenkova.zuzka@gmail.com