

IVAN JANČOVIČ
Banská Bystrica

TATARKOVA VÍZIA ZMYSLU

Píšeme vždy preto, aby sme dali
život, aby sme uväznený život
oslobodili, aby sme vyznačili
únikové cesty.

G. Deleuze

Dominik Tatarka (1913-1989) bol od svojho vstupu do literárneho života prítomný v jeho priestore popri prozaickej tvorbe aj esejizujúcim uvažovaním o podstate a funkciách kultúry. Obidve línie (umeleckú i mysliteľsko-teoretickú) rozvíjal v rozličnej miere až do začiatku 70. rokov, keď začína jeho spoločenská ostrakizácia, spôsobená spisovateľovým postojom k okupácii vtedajšieho Československa sovietskymi vojskami v auguste 1968, ako aj k nasledujúcemu vývinu udalostí, ktoré vnímal ako neospravedlniteľnú likvidáciu nádejného experimentu socializmu „s ľudskou tvárou“. Zvlášť produktívne obdobie Tatarkovej neumelecky prezentovanej mysliteľskej aktivity predstavujú práve 60. roky. Počas nich publikuje množstvo úvah, článkov, rozhovorov zameraných na fenomén kultúry. V posledných dvoch desaťročiach života písal žánrovo kontaminované texty, ktoré predstavujú osobitnú problematiku, čakajúcu na odbornú reflexiu a zhodnotenie.

Kultúra bola pre Tatarku témou, ktorá ho zaujala už na začiatku 40. rokov a po dvoch desaťročiach sa k nej vracia opäť – ešte naliehavejšie, v širších súvislostiach a rozmanitými žánrovými formami¹. Je zrejmé, že intenzívne uvažovanie o podobách, podstate a zmysle ľudskej kultúry má svoju motiváciu, tvoriacu intímny intelektuálny sujet spisovateľovej publicistickej aktivity a kulminujúcu v 60. rokoch, keď kultúru vníma v najširších filo-

¹ Pozri Personálnu bibliografiu Dominika Tatarku. In: D. T a t a r k a, *Kultúra ako obcovanie*. Bratislava 1996, s. 251-327.

zofických aj sociologických súradniciach. To, čo Tatarka zarad'uje pod pojem kultúra, zahŕňa (explicitne, príp. implicitne) všetky činnosti človeka a výtvyry tejto činnosti, ktoré mu umožňujú prežiť v prírodnom prostredí, ktoré zabezpečujú akulturáciu príslušníkov jednotlivých sociálnych spoločností, ktoré určujú uspokojovanie najrozličnejších ľudských potrieb – počnúc biologickými, až po utváranie a uspokojovanie potrieb „vyšších“; do kultúry zarad'uje ľudské výtvyry a aktivity v rámci spoločností, ktoré sa vzájomne odlišujú, predstavujú vždy sumu špecifických vzorcov jednanja, aktivity, ktoré človeku umožňujú vyjadriť sa prostredníctvom rozmanitých foriem prejavov. Sociológia však uvádza ešte jednu mimoriadne dôležitú funkciu kultúry: obsahuje aj súbor vier a predstáv, ktoré ľudskému prežitiu chcú dať zmysel (Keller, s. 158). A práve tu sa dotýkame spomínanej motivačnej základne, ktorá je u Tatarku čitateľná v celej jeho umeleckej i neumeleckej produkcii, a ktorá ho znepokojovala po celý život.

Problematika zmyslu ľudskej existencie, toho, čo človek robí a ako prežíva svoj život, je aktuálna v celých dejinách ľudstva. Vo svojom individuálnom bytí si ju však neuvedomujeme rovnako intenzívne a takisto sa odlišujú aj konkrétne polohy, v ktorých sa pred nami otvára. Tatarka ju vnímal ostro od mladosti² – svoju ranú skúsenosť vzápätí tematizoval na začiatku 30. rokov v rovine umeleckej; citel'ne rezonuje aj v knižnom debute *V úzkosti hl'adania* (1942) i v neskorších prózach z prvej polovice 40. rokov (napr. *Jedno popoludnie s ústím do nekonečna*). Po etape spisovateľ'ovho nekritického stotožnenia sa s ideológiou aj praxou československého socializmu (približne druhá polovica 40. rokov – začiatok rokov 50.) sa otázka zmyslu ľudskej existencie znovu vynára v šiestom decéniu. Vtedy azda najvýraznejšie dostáva kontúry presahujúce individualitu autora, pretože ten svoje texty ladí do všeobecnejšej polohy, ktorá má odpovedať na potreby národného spoločenstva v istej historickej situácii, dotýkajúc sa pritom univerzálnych potrieb človeka zasadeného do rôznych kultúrnych kontextov, no hlboko osobné zaujatie, ono motivačné podhubie je v nich stále zreteľné. Tatarkovu anabázu, smerujúcu neúnavne za ideou zmyslu, môžeme sledovať v dvoch polohách: jednak ako svedectvo prudko meandrovaného historického pohybu, v ktorom sa spisovateľ'-intelektuál neraz ocitol medzi súkollami dobových ideológií, spoločenských inštitúcií či iných mechanizmov moci, jednak ako napĺňanie nadindividuálne platnej potreby (nevyhnutnosti?) ísť za

² Existenciálne parametre Tatarkových prvých próz zo začiatku 30. rokov sme naznačili v štúdií *Prozaické začiatky Dominika Tatarku*, „Romboid“, 32 (1997), č. 8, s. 3-12.

zmysluplnosťou života. Uvažovanie o Tatarkovej (tentoraz neumeleckej) tvorbe je teda príležitosťou vysloviť sa k stále aktuálnemu „diskurzu zmyslu“, ktorý svojimi rozličnými podobami vytrvalo sprevádza sebauvedomovanie človeka, klenie sa ponad plynutie času aj cez národné alebo inak ustanovené hranice ľudských spoločenských.

Pravda, spomínané historické kontexty, ktorými Tatarka počas života prechádzal, kládli nemalé nároky na jeho schopnosť vnútorne ich reflektovať, konfrontovali ho s vlastnou minulosťou a tento dramatický pohyb je nekompromisne fixovaný prostredníctvom verejne publikovaných umeleckých aj publicistických textov. Ony vydávajú svedectvo o Tatarkovom myšlienkovom pohybe od navonok deklarovaného kresťanského dualizmu na začiatku 40. rokov, cez vášnivé splnutie s ideami socializmu kdesi uprostred toho istého desaťročia, pokračujúc „vytriezvovaním“ z ideologického utopizmu počas temných 50. rokov, až po hľadanie nových oporných bodov v rokoch 60. Keďže Tatarka sa do svojho písania vkladal vždy „naplno“ a pretože zakaždým mal ambíciu, aby jeho úvahy o problémoch spoločnosti, kultúry, umenia, osobitne slovesnej umeleckej metódy vyúsťovali do istého koncepčného a filozoficky podloženého rámca, nebolo jednoduché udržať prepojenosť jednotlivých etáp, či dokonca vytvoriť predstavu vzostupného a gradujúceho projektu, ktorý preladí všetky diskrepancie do pôsobivého súzvuku. Na tento problém narážajú všetci bádatelia, ktorí sa venujú výskumu spisovateľovho života a diela. Zatiaľ sme zaregistrovali len jednu štúdiu, ktorá nestavia na sledovaní, ba dokonca na konštruovaní kontinuálneho a harmonického narastania zmyslu Tatarkovej kultúrnej (za tým i životnej) aktivity, ale spisovateľov príbeh číta naopak: diskontinuitne, bez záruky zmyslu. Autor štúdie – Valér Mikula – totiž na rozdiel od iných uplatnil odlišnú optiku a číta Tatarku cez postmoderné okuliare. Vychádza práve z Tatarkovho ponímania kultúry v 60. rokoch a „usvedčuje“ ho z eklektického spájania rôznorodých prvkov („emblémov, rituálov, sloganov, ale i stereotypov a zlovykov rozličnej historickej proveniencie“), ktoré je síce príznačné aj pre postmoderné stratégie, no u Tatarku má presne opačné, vážne vyústenie. vylučujúce iróniu, odstup, paródiu, hru, relativizáciu hodnôt či deštrukciu „vier“. Naopak, „Tatarkov eklekticismus chce byť hodnototvorný, stvoriteľský, skladobný – tam kde iní vidia skladisko, on vidí skladbu“. Za tým sa vynára dôvod naznačenej Tatarkovej snahy: „vnucovanie zmyslu“ všetkému, čoho sa jeho rozprávanie dotkne, „nástojenie na zmysle“. Problém je potom – a to je dôležité Mikulovo upozornenie – v tom, že v Tatarkovom životnom príbehu je rad situácií, „z ktorých mnohé medzi sebou súvisia len

na spôsob protikladu, opaku, popretia” a rovnako v jeho diele nájdeme pasáže, ktoré „vnucujú totožný zmysel dianiú často protikladnému či aspoň nesúrodému..., „ktoré „vnucujú tej istej veci rozličné, často opačné významy” (Mikula, 1996, s. 26). Voluntárne spájanie nespojitého ho vie doviest’ až k absurdite.

Z Mikulovho uvažovania by sme mohli odvinúť dve línie. Jedna sa týka výkladu samotného Tatarkovho diela – tu skutočne treba zohľadniť a pomenovať aj zreteľné ruptúry spôsobené „nástožením na zmysle”, priveľmi priehľadným spájaním nekoherentných životných situácií, koncepcií, ideí... Tatarkov spisovateľský, ľudský rozmer tým neutrpí ujmu, naopak, stane sa až príliš ľudským a jeho postoje k totalitnej moci v posledných dvoch desaťročiach československého socializmu ostávajú nespochybnené. Skôr ide o vyhnutie sa tomu, aby sa z Tatarku vytváral nový mýtus, ktorý dotahuje do súladnosti a dokonalosti aj to, čo je vnútorne rozporné. Druhá línia je podstatnejšia. Prekračuje tatarkovskú tému, vstupuje do univerzálneho hľadačského údelu človeka pýtajúc sa, čo Tatarku ako senzitívneho človeka, prežívajúceho neraz kruté peripetie 20. storočia, tak naliehavo nútilo po celý život hľadať odpovede na otázku o zmysle života, diela, ľudského jestvovania vôbec. Prečo prekonáva najrozličnejšie „premyty”, dopúšťa sa, povedzme, eklekticizmu, ale neustúpi z trvania na formulovaní istého zmyslu? Prečo sa práve v 60. rokoch vedome púšťa do tvorenia nových mýtov (o „obci božej”, o kultúre ako kulte, o uctievaní predkov...)?

Najprv však zaznamenajme, akú alternatívu voči Tatarkovej úpornej snahe o udržanie zmyslu navrhuje Valér Mikula. Súčasné vplyvné filozofické trendy poskytujú jeho pohľad na „neústupčivého” Tatarku vhodné kontrastné pozadie. Spochybňujú univerzalistické nároky moderných totalizácií, čo inými slovami znamená „zbaviť sa viery v súručenstvo všetkých vecí tohto sveta... Nič absolútne a definitívne, nijaká završujúca jednota..., ale ani nič prvotné, nijaký nemenný fundament, nijaký prameň zmyslu, hodnôt a intencií, nijaký fundujúci subjekt, nech by bol transcendentálny, alebo historický, alebo transcendentálno-historický” (Gál – Marcelli, s. 13). Mali by sme sa zbaviť viery, že zrkadlo moderného rozumu nám sprostredkúva celú skutočnosť a „prijat’ neistotu ako trvalý stav”. Ak sa čoraz naliehavejšie lúčime s racionalistickou víziou pravdivej reprezentácie a s predstavou pravdy ako istoty poznania, ak nás dejiny vedy učia, že „pravda vedeckých teórií nie je univerzálna a nemá absolútnu platnosť, ale je produktom tej istej histórie ako filozofické systémy, umelecké diela a politické inštitúcie” (s. 16), tak treba konštatovať, že Tatarkovi takáto predstava nebola cudzia už na rozhraní 30. a 40. rokov.

Už vtedy vedel o relativizácii platných podôb súdobého vedeckého poznania. Racionalita nebola preňho uspokojujúcim princípom ľudskeho vyrovnávania sa s faktom svojej existencie, o čom svedčí napr. intenzita, s akou vnímal človeka „pribitého na kríži rozumu a srdca“ v diele španielskeho mysliteľ’a Miguela de Unamuna. V roku 1940 Tatarka píše: „Niet ani pravdy v prírodnom dianí, pretože pravda vyplýva len zo vzťahu k človeku, existuje len v jeho interpretácii sveta. K tomu ešte vedenie nášho intelektu o svete je veľmi iluzórne, ustavične napádané skeptikmi, ktorí... dokonca tvrdia, že všetka naša veda nie je nič iného, iba konvencia, ľubovol’ná dohoda“ (Tatarka, s. 15). Porovnajme tieto názory napr. s uvažovaním Richarda Rortyho, podľa ktorého „Odmietnutie kritériálneho typu racionality v prospech pragmatického znamená vzdat’ sa Pravdy ako niečoho, pred čím by sme mali cítiť zodpovednosť. Slovo »pravda« by sme skôr mali pokladať za označenie pre tie viery, na ktorých sa vieme zhodnúť, za slovo, ktoré je približne synonymom slova »zdôvodnený«” (Rorty, 1991, s. 201). Prírodnene, nahliadnutie do relatívnosti našich poznávacích stratégií a pravdu ustal’ujúcich kritérií sa u oboch citovaných autorov zhodnocuje odlišne a nebolo by náležité vytvárať násilné analógie. Napriek tomu je zrejmé, že Tatarka zo začiatku 40. rokov sa so súčasným Rortym stretáva v tom, že „nijaký smrteľ’ník nemôže zaujať »božie stanovisko« a nahliadnuť pravdu, ktorá je neutrálna a univerzálna“, a tak slová „poznanie“ a „pravda“ sú iba komplimenty tým našim vieram, ktoré pokladáme za zdôvodnené.

Ako na toto odhalenie reagovať? Ako reagovať na pochybnosti, skepsu, deštruktívne prístupy, ktoré z toho môžu plynúť? Zdá sa, že postupovať možno dvoma smermi. Na jednej strane to oživuje pokusy regenerovať integratívne schopnosti: napr. G. Marcel bol ešte presvedčený, že „musí tu byť nejaká jednotiacia zákonodarná suverenita, ktorá odolá rozkladnej sile modernej racionality a bude schopná náš rozpadajúci sa svet zjednotiť a dať mu zmysel“ (Gál – Marcelli, 1991, s. 18). Naproti tomu Rorty sa domnieva, „že lepšie urobíme, ak sa tejto metafyzickej potreby vzdáme: náš život bude lepší a dôstojnejší, ak si uvedomíme, že jediné, od čoho môže konečný a kontingentne jestvujúci človek odvodiť zmysel svojho života, sú iné konečné, kontingentne jestvujúce ľudské bytosti“ (Gál – Marcelli, s. 18). Problémom ostáva, či ľudská bytosť ja dostatočným zdrojom na odvodenie kategórie zmyslu. Je príznačné a zaujímavé, že Tatarka na túto diskutabilnú možnosť opäť zavčasu narazil. Na začiatku 40. rokov priznaním relatívnosti ľudskeho poznania klesá kdesi na dno mlčiaceho, zmyslu zbaveného priestoru. Vzápätí aktivizuje na báze duchovného princípu svojho dualistického modelu (”svet

javov”, „zmyslovost” – „súbor metafyzických hodnôt”, „duch”) tvorivosť ľudskeho individua, aby mohol začať formatívny proces chaotickej protisto- jacej substancie prírodného, telesného a zmyslového. Ide pritom o proces „vnucovania” zmyslu, ktorý síce nebude nikdy zavŕšený, no nepesimistický horizont života ostáva otvorený a zaručuje človeku dynamické trvanie. Pod- statné je, že tvorivá aktivita ducha ostáva vo svete svojho protikladného okolia, nepresahuje teda za rámec ľudsky postihnuteľného. Vzopätie proti ne-zmyselnosti bytia Tatarkovi v tomto období valorizuje hodnotu aktívneho jestvovania, pravda, s tým, že niet nadradeného poriadku, ktorý by určoval Hodnotu, a preto ostávajú vždy neisté hodnoty podľa vlastných kritérií³.

Tento Tatarkov východiskový koncept možno konfrontovať s evidentným poznatkom, že s ľudskou túžbou po zmysle bezprostredne súvisí predstava absolútnej hodnoty (Boha), ku ktorej smerovali rozlične historicky situované ľudské spoločenstvá, aby tak prostredníctvom trvalého, večného, stáleho vyvážili konečné a dočasné, spojené s efemérnosťou ľudskeho konania a následnou ničotnosťou. Pri stanovovaní onoho pevného bodu, ktorý dokáže udel’ovať zmysel práve prežívanému, minulému i budúcnostnému rozmeru nášho života, nájdeme rovnako jeho projekciu do budúcnosti (eschatológia, ktorá „spočíva v zhodnotení osebe nehodnotných udalostí prostredníctvom posledného súdu večného (boha) (Palenčár, s. 248), ako aj pokus uzavrieť ho do zavŕzenej minulosti, pretože všetko, čo bolo raz uvedené do času, je „navždy” zvečnené (Frankl, s. 30-60).

Pre Tatarkovo hľadanie zmyslu na začiatku 40. rokov je príznačné, že neprekračuje predmetné súcno smerom k tomu, čo žiadnym spôsobom nie je vo svete, ale že naopak obchádza podobný „skok” a trvá na „zbožštení” sa- motného človeka, spolieha sa výlučne na jeho možnosti a prisudzuje mu dynamickú potenciu kreatora. Limity a v istom zmysle i labilita tohto ponímania vynikajú pri porovnaní so zovšeobecneným poznaním, že pre člo- veka „niečo... má zmysel, ak nejakým spôsobom odkazuje na niečo mimo a za seba: na to, k čomu vedie, speje, v čom pokračuje. Sebapresahovanie, transcendovanie je preto prvým znakom niečoho zmysluplného. Druhým je

³ Pozri najmä Tatarckove úvahy *Neznáma tvár a O duchovní orientáciu v slovenskej belet- rii*, in: T a t a r k a. *Kultúra ako obcovanie*, s. 9-17. Uvedenou problematikou sme sa po- drobnejšie zaoberali v eseji *K filozofickým východiskám Dominika Tatarku*, in: *Zborník Fakulty humanitných vied Univerzity Mateja Bela*, „Sekcia filologická I. Banská Bystrica”, FHV UMB, 1997, s. 11-20.

skutočnosť, že tu obyčajne fakticky prítomné odkazuje na neprítomné (často budúce), a navyše, to neprítomné dáva dostatočný dôvod prvému, aby vôbec nastalo a existovalo" (Palenčár, s. 250).

Tatarkova pozícia je potom značne komplikovaná. Sproblematizoval totiž dve najdôležitejšie stratégie, ktoré pri orientácii vo svete uplatňujú tradičné a moderné spoločnosti – náboženstvo aj vedu. Podľa J. Kellera (1997, nasledujúce riadky parafrázujú jeho text na s. 30- 32) náboženstvo vysvetľuje povahu tohto sveta odkazom na oblasť nadprirodzena, ktorá prepožičiava svetským veciam význam, ktorý nemožno odhaliť z nich samotných. Pomocou kategórie nadprirodzena je náboženstvo schopné zasadiť akúkoľvek vec či udalosť do kontextu večných princípov, tvoriacich základné súradnice jeho univerza. Veda sa zase snaží určiť povahu vecí z nich samotných, programovo však rezignuje na celú oblasť zachytenia zmyslu sveta a života v ňom. Je zrejmé, že veda je v oblasti hľadania zmyslu oproti náboženstvu handicapovaná, čo sa osobitne prejaví v súvislosti s ľudským životom a smrťou. Vztiahnutie k oblasti nadprirodzeného môže prepožičať zmysel kritickým fázam života, ktoré by inak mohli základnú predstavu o usporiadanosti sveta nebezpečne spochybniť. Veda nedokáže skutočnosť smri bagatelizovať; zapadá síce do cyklu látkovej premeny, to však väčšinu ľudí neuspokojuje. Náboženstvo je naproti tomu schopné zakomponovať moment smrti do svojho výkladu spôsobom, ktorý neruší, ale ešte posilňuje pocit ontologického bezpečia.

Ak sa kresťanstvo so svojou transcendentnou silou do Tatarkovho privatisima nedostalo a ak zároveň ani vedeckému poznaniu neprisudzoval spol'ahlivú platnosť, musel hľadať iné riešenie. Najprv sa upol k dobovej ideológii, aby čoskoro odhalil jej nebezpečenstvá. Pochopil, že je to výklad sveta, ktorému ide predovšetkým o mocenskú podporu tej skupiny, ktorá svet vykladá, a to vďaka vhodnej manipulácii s vybranými, významovo pružnými symbolmi. Jemu však stále išlo o čosi viac – o ontologické bezpečie, pretože dospel k poznaniu, že činenie sveta zmysluplným patrí medzi strategicky najdôležitejšie problémy. Aké oporné body teda v 60. rokoch nachádza?

Púšťa sa do tvorby koncepcie, ktorá by predsa len poskytovala akúsi transcendentnú oporu a vyberá si k tomu kultúru. Nie kultúru zúženú na umelecké diela a umeleckú činnosť, ale kultúru v zmysle široko chápaného súboru duchovných aj materiálnych prejavov človeka. O zámere spisovateľa v tomto období dobre vypovedajú jeho vlastné slová z roku 1969: „Potom som písal dost' publicistiky. Z tých článkov by mohla byť knižočka, zamyslenie nad zmyslom našej národnej kultúry. Nazval som ju Kultúra ako hrad prepevný (a je to parafráza na začiatok protestantskej piesne Hrad prepevný

jest Pán Bůh náš)" (Tatarka, s. 237). Knižka v nasledujúcom víre času nevyšla, no kultúra sa pre Tatarku v 60. rokoch skutočne stáva akýmsi sekularizovaným náboženstvom: „Kultúra, ak tak chcete, je mi bohoslužbou; je mi iluzívnym únikom pred smrťou. Kultúra mi je znesmrteľňovaním človeka a ľudského spoločenstva. Kultúra je náplňou, súhrnom zmyslu ľudského života. Kultúra je totožná s existenciou človeka a ľudského spoločenstva" (Tatarka, s. 182-183). Alebo na inom mieste: „Archeológia práve tak ako etnológia ponúka nám poučenie..., že sa človek správa, rozmýšľa, koná v podstate rovnako, rovnako zaklína a čaruje. Za nijakú cenu, ani za cenu rozumu nevie sa zmieriť s tým, že zomiera. Každý chce čímisi prežiť, akýmsi spôsobom, aspoň čímisi chce zostať nesmrteľný, večný, božský. Preto všetky kultúry, všetky národy odjakživa uctievať si svojich predkov. Predkovia stávajú sa bohmi. Uctievať si svoje sídla a výšiny..., lebo trvajú na svojej osobnej, miestnej, kmeňovej či národnej totožnosti, ktorej znakom je raz tetovanie. inokedy kroje, spevy, obrady, zvyky" (Tatarka, s. 66).

Tatarka nedokáže udržať horizont ľudského bytia bez záchytných bodov, ktoré síce nepochádzajú z „nadprirodzena", resp. podobne chápaného transcendentna, no práve preto ich „dodatočne" deifikuje. V takomto zmysle mu je kultúra „Hľadaným, nachodeným východiskom, či umelým, či fiktívnym východiskom. Ale východiskom, i keď umelým, nevyhnutným, aby človek, odprírodňujúci sa tvor s vedomím či svedomím, nezošalel" (Tatarka, s. 83). Dostávame sa na hranu Tatarkovej vízie zmyslu, ktorý si po všetkých životných a názorových peripetiách znovu a znovu vytyčuje. V poslednom uvedenom citáte zretel'ne nachádzame pod povrchom Tatarkových mýtov, „zábavných anachronizmov" (Mikula) signály o tom, že si dobre uvedomoval krehkosť a relatívnosť vlastného snaženia. Dovidel až k možnostiam (seba) spochybnenia svojho projektovania zmyslu? Možno práve preto naliehavo tvrdí: „Teraz by bolo možno treba sústrediť sa skôr na to, čo človek pri všetkej svojej skepse a zúfalstve uctieva" (Tatarka, s. 219).

Tatarka dobre poznal Camusovo dielo, dokonca sa vyjadril, že „sa... vynára ako najväčšie prozaické dielo po tejto vojne Camusova esej Mýtus o Sifyfovi" (Tatarka, s. 228). Z tohto konštatovania, vysloveného práve v r. 1968, môžeme usudzovať, ako hlboko rezonovala Camusova filozofia v Tatarkovom vnútri. Potom môžeme chápať aj jeho úvahy o kultúre ako neustále vyrovnávanie sa s hĺbkou priepasti, do ktorej sa spustil svojho času aj Camus a osvetlil ju tým, ktorí do nej zostupovali vlastnými cestami. Tatarkov zápas o zmysel (svojho) života a (svojho) diela zviditeľňuje na konci 20. storočia aktuálnosť „diskurzu zmyslu", a to aj preto, že v jeho intelektuálnom

pohybe nachádzame viaceré myšlienky zo súčasných filozofických tendencií. Tatarka sa úporne vkladal do svojho uvažovania, krúžil okolo konštantných tém, neúnavne vytyčoval únikové cesty, hľadáajúc oslobodenie pre život urieknutý jasnozrivým nahliadnutím do jeho, povedzme, absurdity. Človeka sa ani v budúcnosti tomuto osudu nevyhne. Preto, že k iným ako nedefinitívnym záverom nedôjde.

LITERATÚRA

- F r a n k I. Viktor E., *Vůle ke smyslu*, Brno: Cesta, 1994, s. 212
- G a l. Egon – M a r c e l l i Miroslav, *Svet za zrkadlom*, in: *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa, 1991, s. 7-25.
- K e l l e r Jan, *Úvod do sociologie*, Praha: Sociologické nakladatelství, 1997, s. 181
- M i k u l a, Valér, *Tatarka alebo Démon pátosu, „RAK“*, 1 (1996), č. 1, s. 24-31.
- P a l e n ě á r. Marián, *Človek a zmysel*, „Filozofia“, 50 (1995) č. 4, s. 248-251.
- R o r t y Richard, 1991. *Veda ako solidarita*, in: *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa, 1991, s. 193-208.
- T a t a r k a Domínik, *Kultúra ako obcovanie*. Bratislava: Nadácia Milana Šimečku v Nadácii Médiá, 1996, s. 327

WIZJA SENSU W TWÓRCZOŚCI TATARKI

S t r e s z c z e n i e

Głównym przedmiotem zainteresowania autora jest sposób rozumienia przez Dominika Tatarke (1913-1989) kultury, poczynając od jego pierwszych wypowiedzi z początku lat czterdziestych, poprzez sympatie komunistyczne z przełomu lat czterdziestych i pięćdziesiątych, po bezkompromisową krytykę uległości (słynny *Demon zgody*) i poszukiwanie nowych punktów oparcia, poza myślą polityczną. M.in. w mitach „gminy bożej”, „kultury jako kultu”, „czci dla przodków”. Polemizując z interpretacją Tatarke przedstawioną przez Valera Mikulę, autor szkicu analizuje zainteresowanie pisarza problematyką metafizyczną i naukową. Obie te sfery nie zadowolają Tarki w pełni. Stąd pojawia się w twórczości pisarza swoista sakralizacja kultury, jako tego co nadaje sens ludzkiemu byciu. Autorowi artykułu narzucają się w związku z tym pewne odniesienia do M. de Unamuno czy A. Camusa.