

O hneve, alebo čo ponúka Heideggerova filozofia afektivity¹

Andrej Démuth

Právnická fakulta Univerzity Komenského, Bratislava
andrej.demuth@uniba.sk

Abstract:

On Anger, or What Heidegger's Philosophy of Affectivity Offers

The article presented here thematizes Heidegger's view of affectivity, experience and passions in the context of his reading of Nietzsche's philosophy. Following the basic plan of Heidegger's analysis of moods (especially fear and anxiety) in *Being and Time*, the author attempts to show us what Heidegger's phenomenology of affectivity would have enabled us to see in the phenomenon of anger if Heidegger had elaborated it. The author analyzes anger as a social and moral emotion through the prism of what "angry" phenomena have in common; what we perceive when we are angry; and what it is for us that anger is even about. In conclusion, anger is presented as something existential that not only uncovers existence itself, but above all the relationship of our will to phenomena that are not acceptable to us.

Keywords: anger, hatred, affectivity, moodiness, openness

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.3r.415>

Heideggerova filozofia nálad (*Stimmungen*), rozpoložení (*Befindlichkeiten*), jeho fenomenologicko-existenciálne či hermeneutické chápanie pocitov, afektov a vášní, predstavuje pozoruhodnú, no často prehlíadanú či prekvapivo nedoceňovanú oblasť autorovho myslenia. Častejšie pertraktujeme témy, ako sú pobyť, starosť, vrhnutosť, a smrť či niektoré iné. A to i napriek tomu, že práve oblasť afektívneho – každodenného a netematizovaného – pobývania samého so sebou predstavuje v Heideggerovej filozofii bránu k otvorenosti pochopenia seba ako ((ne)autentického) pobytu. Nemecký mysliteľ to ukázal na analýzach strachu či úzkosti, ale aj nudy či niektorých ďalších existenciálov. Tie sa neskôr stali kľúčovou témou heideggeriánskeho uvažovania o existencii, ktorá je sama sebe otvorená a ktorá si práve v takýchto stavoch (rozpoloženiach) sama rozumie.

1 Táto práca bola podporená Agentúrou na podporu vedy a výskumu na základe Zmluvy č. APVV 19-0166: „Analýza konceptuálnych a kvalitatívnych domén estetických a morálnych emócií“, a grantom Vega č. 1/0120/22.

Jedným z dôvodov prehliadania dôležitosti pocitov, afektov a nálad v Heideggerovom výklade je nebezpečenstvo ich psychologizovania,² na ktoré upozorňoval už on sám. Jeho myšlienky už krátko po ich sformulovaní našli veľký ohlas v novovznikajúcom hnutí švajčiarskych daseinanalytikov, s ktorými bol Heidegger v úzkom kontakte.³ Rád so psychiatrami o afektivitve diskutoval, avšak pred akýmkoľvek ich psychologizovaním a terapeutickým rozvažovaním vždy upozorňoval na potrebu porozumenia náladám, pocitom a afektom ako prostriedkom, ktorými sa ohlasuje niečo dôležité. Tým smeroval od psychológie skôr k fundamentálnej ontológii a existenciálnej hermeneutike. A hoci mu lichotilo, že Bossovo kľúčové daseinanalytické dielo *Grundriß der Medizin und Psychologie*,⁴ ktoré s ním autor dôsledne konzultoval, bolo vlastne akýmsi pokusom o aplikáciu jeho myslenia v psychológii a psychiatrii, Heidegger stále vystríhal svojich nasledovníkov pred akýmkoľvek nutkaním pristupovať k človeku cez prizmu vedeckých či psychologických konštruktov a mechanizmov.⁵ Význam svojej filozofie nenachádzal v koncepte, ale najmä v apele na fenomenológiu otvorenosti nálad a afektov, a teda na to, že pobyt (v) sebe odomykajú.⁶

2 Už Heideggerova dizertačná práca bola o psychologizme: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-theoretischer Beitrag zur Logik* (1914) (Zdroj: Gethmann-Seifert, A., Martin Heidegger. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. XIV. Berlin – New York, De Gruyter 1982, s. 562), no Heidegger sám, podobne ako pred ním Husserl, sa explicitne bránil psychologizovaniu a psychologickeému interpretovaniu vlastnej filozofie... Heidegger upozorňoval, že miesto existenciálnej analytiky je vždy pred každou psychológiou a psychológiou vlastne umožňuje. Heidegger, M., *Bytí a čas*. Přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček Jr. a J. Němec. Praha, OIKOYMENH 1996, § 9, 10, s. 63. Ku vzťahu Heideggera a psychológie pozri napr. Letteri, M., *Heidegger and the Question of Psychology. Zollikon and Beyond*. Amsterdam – New York, Rodopi 2009.

3 Bossova návšteva na Todnaubergu v lete roku 1949 prerástla do vzájomnej sympatie a vyústila do viac ako desaťročnej tradície seminárov, ktoré viedol Heidegger pre Bossových kolegov a študentov psychiatrie v Zollikone v rokoch 1959–1969. Táto tradícia potom pokračovala ich vzájomnými rozhovormi až do roku 1972. Pozri: Heidegger, M., *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*. Hrsg. von M. Boss. Frankfurt a.M., Klostermann 1987.

4 Boss, M., *Grundriß der Medizin und Psychologie – Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemässen Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft*. Bern, Hans Huber 1971.

5 Porov. Démuth, A. – Tkáčik, L., Heidegger, fundamentálna ontológia a psychológia. In: Leško, V. – Mayerová, K. a kol., *Heidegger a metafyzika v 20. storočí*. Košice, UPJŠ 2018, s. 211–232.

6 „Ako určenie onoho všetko nesúceho základného rysu ľudského Da-sein, ktorý indikuje prítomnosť vecí, bola totiž uvedená jeho otvorenosť (*Offenständig-sein*) prijímajúca túto prítomnosť. Takéto ek-statické vydržiavanie otvorenosti a presvetlenosti, ktoré sú vlastné ľudskému Da-sein, je bezpodmienečne potrebné, ak sa má stať možným niečo také ako ponímateľnosť (*vernehmen*), alebo dokonca vedomá orientovanosť (*Bewußtheit*)... vždy sa teda zakladajú v Da-sein človeka, nakoľko je ono ‚byťím tu‘ (*Da-sein*), t. j. bytím ponímateľnej otvorenosti onoho ‚tu‘.“ Boss, M., *Grundriß der Medizin und Psychologie – Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemässen Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft*, c.d., s. 336.

Je preto prekvapivé, že napriek tomu, že afektivita predstavuje cestu k otvorenosti pobytu pred sebou samým, jej až na niekoľko malých výnimiek ani Heidegger, ani jeho nasledovníci nevenovali fundamentálnu pozornosť.

Jedným z problémov afektivity v heideggerovskom podaní je, že je príliš mnohovrstevná. Heidegger používa rôzne slová a pojmy na označenie afektívnych fenoménov: vnímanie, cítenie, zakúšanie (*Empfindung*), myseľ (*Gemüt*), pocit (*Gefühl*), afekt (*Affekt*), rozpoloženie (*Beffindlichkeit*), základná situovanosť (*Grundbeffindlichkeit*), nachádzať sa (*Sichbeffinden*), nálada (*Stimmung*), základná naladenosť (*Grundstimmung*), byť naladený (*Gestimmtsein*), naladenosť (*Gestimmtheit*), vášeň (*Leidenschaft*), motivácia (*Motivation*), dispozícia (*Disposition*), páthos (πάθος), διάθεσις, affectio a mnohé ďalšie.

Afektivita tak u neho zahŕňa ako prchavé vnemy a pocity, tak aj nálady, afekty, ale aj silné či dlhodobé vášne. A medzi týmito zložkami je neraz značný rozdiel.

Asi najviac si všimajú Heideggerovi nasledovníci jeho analýzu nálad.⁷ Náladu ako základné otvorenosti sebe i svetu Heidegger analyzuje najmä v diele *Bytie a čas*, a to osobitne v § 29 a následne § 30–31 a v § 40,⁸ ale aj v neskorších prácach *Čo je metafyzika?*,⁹ *Koniec filozofie a úloha myslenia*,¹⁰ *Básnický býva človek*,¹¹... Heidegger svojou „náladológiou“ nielenže otvoril tému významu a úlohy nálad ako takých, ale aj poskytol návod, ako by bolo možné jednotlivé rozpoloženia analyzovať.¹² Presne v duchu motta: „Wege – nicht Werke.“¹³

7 Démuth, A., *Homo-anima cognoscens*. Bratislava, Iris 2003; Démuth, A., Fenomén naladenosti ako netematizované porozumenie sebe i svetu. In: Tomašovičová, J. (ed.), *Cestami Heideggerovho myslenia*. Pusté Úfany, Schola Philosophica 2011, s. 149–163; Ratcliffe, M., *Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*. Oxford, Oxford University Press 2008; Ratcliffe, M., *Why Moods Matter. The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*. Ed. by M. Wrathall. Cambridge, Cambridge University Press 2013; Slaby, J., *The Other Side of Existence: Heidegger on Boredom*. In: Flachand, S. – Soffner, J. (eds.), *Habitus in Habitat II: Other Sides of Cognition*. Bern, Peter Lang 2014, s. 101–120; Elpidorou, A., *Moods and Appraisals: How the Phenomenology and Science of Emotions Can Come Together*. *Human Studies*, 36, 2013, No.4, s. 565–591; Freeman, L., *Toward a Phenomenology of Mood*. *The Southern Journal of Philosophy*, 52, 2014, No. 4, s. 445–476.

8 Heidegger, M., *Byť a čas*, c.d., s. 161–176, resp. 2012–220.

9 Heidegger, M., *Co je metafyzika?* Česko – nemecké vydání. Přel. I. Chvatík. Praha, OIKOYMENH 2006.

10 Heidegger, M., *Konec filozofie a úkol myšlení*. Přel. I. Chvatík. Praha, OIKOYMENH 2006.

11 Heidegger, M., *Básnický bydlí člověk*. 2., opravené vydání. Přel. I. Chvatík. Praha, OIKOYMENH 2006.

12 Démuth, A., Fenomenologicko-existenciální analýza krásy. *Filosofický časopis*, 67, 2019, č. 4, s. 561–575.

13 Motto, ktoré pár dní pred smrťou napísal Heidegger na pripravované súborné vydanie svojich prác, určené pre vydavateľa. Text sa nachádza na druhej strane nepaginovaného rukopisu: Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. Bd. 1: Frühe Schriften. Hrsg. von F. W. von Hermann. Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann 1978.

V predkladanej práci sa pokúsim zamerať pozornosť na problém Heideggerovho filozofického myslenia – na fenomenologickú analýzu pojmu hnev – tak, ako by ho bolo možné analyzovať cez prizmu heideggeriánskeho skúmania afektivity. Hneď úvodom práce však musím upozorniť, že ucelenú analýzu hnevu, ktorá by sa podobala jeho skúmaniu strachu, úzkosti či nudy, nám Heidegger nezanechal. Práve naopak. Musíme ju vydedukovať. Hnevu sa Heidegger venuje len okrajovo, a to najmä v spise venovanom Nietzschemu či v komentári k Aristotelovej *Rétorike*, a to i napriek tomu, že spĺňa viaceré jeho požiadavky na to, čo by sme mohli nazvať morálnymi či sociálnymi emóciami (*mit-anderen-sein*).

Hneď úvodom spomeňme, že Heidegger preberá Nietzscheho chápanie afektu ako prejavu vôle k moci. Na rozdiel od svojho voluntaristicky orientovaného predchodcu však nepovažuje za správne preberať pri analýze hnevu len jeho telesné prejavy („vzblknutie, vzkypenie žlče/krvi“) či aplikovať všetko, čo nám o fyziológii hnevu hovorí veda. Tak by bolo možné hnev opisovať len ako významnú fyziologickú reakciu na špecifické (najmä sociálne a morálne) podnety, avšak bez bližšieho porozumenia jeho príčin, ako aj jeho posolstva.

Nietzsche sa totiž domnieval, že akýkoľvek afekt je principiálne konfiguráciou vôle k moci. Je vzplanutím tela, ktoré vo svojom impulzívnom vzbĺknutí náhle premôže inak chladný, racionálny stav človeka a vymaní sa s podokov umŕtvujúceho a nič necítiaceho rozumu. Telo sa tak oslobodí a náhle precitne – ožije. Opäť cítime, vnímame to, že a čo tak intenzívne ohlasuje. Racionálny subjekt tak ustupuje do úzadia.

S tým Heidegger súhlasí, a to v oboch ponúkaných súvislostiach. Tou prvou je náhlosť a bezprostrednosť hnevu. Hnev podľa Nietzscheho predstavuje afekt – teda bezprostrednú odpoveď na podnet – hneď-reagovanie.¹⁴ Heidegger píše, že hnev „prechádza na nás, zmocňuje sa nás, ‚ovplyvňuje‘ nás... [jeho] záchvat je náhly a turbulentný“.¹⁵ Náhlosť, impulzivita hnevu ho pripodobňuje k výbuchu – k procesu náhleho a nekontrolovaného vzplanutia, ktorý pre jeho rýchlosť a komplexnosť nevieme celkom kontrolovať a odvrátiť. Keď vzplanieme, tak horíme. Pociťujeme páľčivosť hnevu, to, že nás spaľuje – zožiera.

Prírovnanie hnevu k explózii nedokumentuje len jeho náhlosť, ale aj druhý aspekt afektivity, a síce istú fragmentarizáciu pobytu. Joseph Lawless v stati *Feeling Hearing Seeing: Heidegger, Nietzsche and Affect* píše, že „Hnev, na rozdiel od nenávisťi, vytláča činnosť prostredníctvom zdvojenia subjekt-

14 Nietzsche, F., *Der Wille zur Macht II*. Leipzig, Alfred Kroner Verlag 1922, fragment č. 804. Dostupné na: <https://www.projekt-gutenberg.org/nietzsch/willmac2/chap004.html>; [cit. 18. 6. 2024].

15 Heidegger, M., *Nietzsche: The Will to Power as Art*. Transl. by D. Farrell Krell. New York, Harper & Row 1961, s. 45.

tu – človek je hnevom prenesený ‚mimo seba‘, zatiaľ čo afekt vytvára mnohoro-
 rakosť, a teda odosobnenie subjektu prostredníctvom jeho mimetickej tvor-
 by“. Heidegger naznačuje, že takáto definícia by bola v súlade s Nietzscheho
 koncepciou vôle, pretože „môžeme byť mimo seba takým alebo onakým
 spôsobom... [pretože] sme v skutočnosti takí neustále“.¹⁶ Toto premiestne-
 nie zdvojnásobením „je možné len preto, že sama vôľa – videná vo vzťahu
 k [človeku] – je čistý a jednoduchý záchvat“.¹⁷

Ak sa teda hneváme – ak pociťujeme hnev –, je to, akoby došlo k oddele-
 niu vôle – citu v tele od rozumu – neosobného ducha v nás. To je dôvod, pre-
 čo hovoríme, že sme prepadli hnevu, že sa neovládame, že sme konali pod
 afektom a podobne. Teda hovoríme, že sme to neboli my, ale len niečo z nás –
 niečo, čo celkom neovládame. Tento argument používame vtedy, keď hnevu
 prepadne, keď ovplyvňuje naše konanie, prejavy, keď nie sme „pánom vo
 svojom dome“ a hnev nás ovláda. Ale aj vtedy, ak sa kontrolujeme a svoj hnev
 navonok nijak neprejavujeme, dochádza k tomu, že emócie v sebe potláčame,
 že ich prekonávame a obmedzujeme, čo taktiež dokumentuje roztrieštenosť
 pobytu na afektívnu, telesnú a telovú zložku, a intelekt, ktorý sa pokúša tes-
 lesné prejavy ovládať.

Keď sa nám to nedarí, keď sme v područí náhleho vzplanutia hnevu, je
 naše videnie sveta obmedzené. Hovoríme, že sme zaslepení hnevom, ba do-
 konca, že hnev sám je slepý,¹⁸ a že „krv v očiach“ nám neumožňuje vidieť to,
 čo je dôležité či podstatné. Na rozdiel od nenávisť, ktorú Heidegger nechápe
 ako náhly afekt, ale skôr ako dlhodobú vášeň a celistvý postoj.

Nenávisť je podľa Heideggera možná „len preto, že nás [nenávisť – A.D.] už
 ovládla, len preto, že v nás rástla dlhý čas, a ako hovoríme, bola v nás živená“.¹⁹
 Hnevať sa môžeme na konkrétne činy, stavy, či ľudí, ale hnev často po krátkej
 chvíli vyprchá.²⁰

Nenávisť je však podľa Heideggera o niečom inom. Je stála, nemenná. Po-
 maly sa buduje, krok za krokom rastie (ak je správne živená). To, čo jej pre-
 káza, nie je nejaký malý detail či niečo prchavé. V nenávisťi nenávidíme celú
 existenciu toho, čo je jej zdrojom. To, o čo nám ide, je samo bytie nenávide-

16 Tamtiež, s. 46.

17 Lawless, J., *Feeling Hearing Seeing: Heidegger, Nietzsche, and Affect* (September 2016). Pub-
 likované ako časť „Nietzsche 13/13“ série seminárov na Columbia Law School. Dostupné na:
<https://ssrn.com/abstract=3019702>; [cit. 18. 6. 2024].

18 Heidegger, M., Nietzsche I. In: tyž, *Gesamtausgabe*. Bd. 6.1. Hrsg. von B. Schillbach. Frankfurt
 a.M., Vittorio Klostermann 1996, s. 45.

19 Tamtiež, s. 47.

20 „Vzrušenie je samo o sebe náhlym zosilnením, neočakávaným odklonom od vlastnej afektív-
 nej homeostázy, a je teda rovnako afektívnou ako aj časovou otázkou; akonáhle sa excitácia
 zdvihne a afekt umožní vybitie energie, začne afektívny pokles, ktorý vráti telo do predchádzajú-
 júceho stavu (ne)afektu.“ Tamtiež.

ného objektu. Preto nás irituje všetko, čo je s daným objektom/osobou spojené. V tomto ohľade je nenávisť komplexná, a to čo do objektu – je zameraná na samo bytie toho, čo nenávidíme –, ako aj čo do pobytu – vychádza zo samej podstaty našej existencie. Nenávidíme celou dušou i telom; kým hnev je len fragmentom telesnej aktuálnej reakcie, hoci sa nás môže zmocniť celých, avšak vždy len na krátko. Hnev nám podľa Heideggera 1) oznamuje prítomnosť neželaného podnetu a 2) podobne ako akýkoľvek iný afekt: to, že sme teraz a tu. Nenávisť, naopak, je stála a istým spôsobom celostná. Možno ju nepocítujeme neustále, ale ona je stálym postojom k objektu, ktorý sa odohráva na pozadí a len kde-tu sa manifestuje konkrétnou formou afektu. Ponúka tak základ koherencie v našom postoji k objektom.

Heidegger sa tento rozdiel medzi komplexným postojom k objektu – vášňou – a aktuálnou afektívnou reakciou na jeho prítomnosť – afektom – snaží preklenúť vo svojom chápaní po/citu. Po/cit (*das Gefühl*) chápe ako to, čo vnímame, to, čo nám umožňuje cítiť prítomnosť seba i podnetu. Tým ho prirovnáva k náladám či rozpoloženiam. „Nachádzame sa vo vzťahu k bytostiam, a tým zároveň k sebe. Je to spôsob, akým sa nachádzame obzvlášť naladení na bytosti, ktorými nie sme, a na bytosť, ktorou sami sme. V pocitoch sa otvára a zostáva otvorený stav, v ktorom stojíme vo vzťahu k veciam, sebe a ľuďom okolo nás, vždy súčasne.“²¹ Pocitovanie potom znamená istú otvorenosť k podnetom (či už k predmetom, javom, situáciám, alebo k iným subjektom, a cítenie je napĺňaním (*füllen*) tejto otvorenosti fenoménmi. Pocit je teda v skutočnosti otvorenosťou. Otvorenosť, ktorú pocit vyvoláva, odzrkadľuje „rozhodnú otvorenosť... [prostredníctvom ktorej] sa vôľa odhaľuje sama sebe“,²² keďže ide o vôľu, ktorá „má charakter otvárania sa a udržiavania otvorenosti“.²³

Heidegger tu vlastne skicuje takmer doslovné definície rozpoloženia z *Bytia a času*, podľa ktorých nám pocitovanie vôbec umožňuje vnímať fenomény istým (a to vždy tomu-ktorému rozpoloženiu) špecifickým spôsobom. Pocitovanie, podobne ako „Rozpoloženie odomyká pobyt v jeho vrhnutosti... Nálada vždy už odomkla ‚bytie vo svete‘ ako celok a činí akékoľvek zameriavanie sa na... vôbec možným.“²⁴ „Rozpoloženie nielenže odomyká pobyt v jeho vrhnutosti a odkázanosti na svet, ktorý je s bytím pobytu vždy už odomknutý, ale je samo existenciálnym spôsobom bytia, v ktorom sa pobyt stále ‚svetu‘ vystavuje a necháva sa ním oslovovať, a to tak, že sa určitým spôsobom seba samému vyhýba.“²⁵

21 Tamtiež, s. 51.

22 Tamtiež.

23 Tamtiež.

24 Heidegger, M., *Bytí a čas*, c.d., s. 163.

25 Tamtiež, s. 166.

Čo nám teda hnev vlastne odkrýva? Čo by bolo možné uzrieť, ak by Heidegger použil svoju fenomenológiu na hnev ako modus afektu?

V prvom rade treba spomenúť, že Heideggerova analýza rozpoložení sa skladá z troch základných okruhov pýtania sa. Tým prvým je otázka, čo je predmetom hnevu.

a) Predmet hnevu

Podobne ako pri strachu, aj pri hneve existuje celá plejáda rozličných dôvodov, prečo sa ľudia hnevajú. Niekoho irituje isté osvetlenie, iného zvuky, ďalšieho zasa politická situácia či mnoho všakovakého. Teoreticky môže byť zdrojom hnevu takmer čokoľvek, a to ako z vonku, tak i z pobytu samého (teda z toho, čo pobyt nejako ohrozuje z jeho externých možností, ale aj z podstaty pobytu ako takeého – napríklad smrteľnosť). Osobitým prípadom je, ak sa pobyt hnevá na seba samého, a teda ak predmet a „subjekt“ pobytu sú tým istým, čo len dokumentuje vyššie spomínanú rozštiepenosť pobytu v jeho afektivite. Pobyt sa tak napríklad môže hnevať na seba, na to, čo urobil alebo neurobil – a v tomto zmysle je hnev často späť s vinou. Mojou „obľúbenou“ príčinou však je, že sa hnevám na seba, že sa hnevám, a teda, že som prepadol hnevu. Tým dokumentujem to, že v hneve nepatrím celkom sebe samému, respektíve že to, čo pociťujem, nie je celkom pod mojou kontrolou, že to nepochádza zo mňa samého.

Väčšina teoretikov filozofie hnevu však chápe hnev ako morálnu a sociálnu emóciu. To znamená, že môžu akceptovať existenciu hnevu voči napríklad počasiu či iným ľuďmi nezapríčiným javom, avšak jadro hnevu nachádzajú až v sociálnej a morálnej oblasti. Nechcem s nimi teraz polemizovať, a tak nateraz zостаňme pri tom, že to, čo nás hnevá, je najmä to, čo nechceme, čo si nepravíme a neželáme. Podobne ako pri Heideggerovej analýze strachu i tu platí, že to, čo nás hnevá, má charakter hrozivosti. „Dostatočnosť toho, s čím sa takto stretávame, spočíva v škodlivosti. Sretávané sa ukazuje v istom kontexte dostatočnosti.“²⁶ To znamená, že to, čo nás hnevá, nech už je to čokoľvek, vyhodnocujeme ako dostatočne závažné a dôležité v tom, že to stojí za hnevanie sa. A je to niečo, čo si nepravíme, čo vyhodnocuje ako nejakú nežiadúcu – škodlivú.

„Škodlivosť mieri na určitý okrsok toho, čo môže zasiahnuť. V tejto svojej určitosti prichádza z určitej krajiny. Táto krajina sama a to, čo z nej môže prísť, je známe ako niečo, čo sa nám nejakú nepáči.“²⁷

26 Tamtiež, s. 167.

27 Tamtiež.

Predmetom hnevu je teda vždy to, čo nejako nechceme. Je to niečo, čo sa vzpiera našej vôli, čoho existencia nás nejakým spôsobom ohrozuje či domnelo poškodzuje.²⁸ Poškodzovanie či škodlivosť toho, čo nás hnevá, však nemusí spočívať priamo v tom, že nás to nejako objektívne ohrozuje (napríklad na živote či žiadúcom spôsobe života). Podobne ako pri strachu, kedy sa môžeme obávať aj menej podstatných vecí (straty reputácie, menej závažnej choroby a pod., dokonca aj vypadávania vlasov), aj v prípade hnevu zdrojom našej nevôle nemusí byť len to, čo považujeme za nejako nebezpečné, či ohrozujúce náš život či želaný spôsob jeho realizácie, ale aj to, čo nás jednoducho obťažuje, komplikuje nám život. Keď sa nám niečo nepodarí podľa našich predstáv – keď zakopneme, či keď sa nám zavadí povraz, ktorý práve potrebujeme, rozhnevá nás to. Niežeby preto, žeby šlo o niečo „životne dôležité“, lež preto, že to skomplikovalo naše aktuálne zámery, a to tak, akoby to bolo „životne dôležité“. Sama komplikácia, potreba ďalšieho vynakladania námahy, a najmä to, že nám (našej vôli) niečo kladie odpor, je nevyhnutným dôvodom možnosti hnevať sa. Nevyhnutným, nie však dostatočným.

Kým v prípade strachu to, čo nás ohrozuje, vyvoláva tendencie sa zdroju nášho ohrozenia vyhnúť – utiecť, v prípade hnevu je to odlišné. To, čo nás hnevá, vyvoláva možnosti stránenia sa i útoku. Jednou z najbežnejších reakcií na správanie človeka, ktorý nás nahneval, je to, že sa mu vyhýbame. Nevyhľadávame ho pohľadom, odmietame jeho prítomnosť, nerozprávame sa s ním/ňou. Jednoducho ho zo svojho sveta eliminujeme – nechceme, aby bol jeho súčasťou – aspoň nie v tej podobe, v ktorej nás hnevá. Robíme všetko preto, aby sme sa s ním nestretali. Aj toto vyhýbanie sa je však aktívnym robením niečoho smerom k zdroju nášho hnevu. A to aj vtedy, ak uhýbame pohľadom, ak neodpovedáme, ak sa mu vyhýbame. A práve aktivita „k“ zdroju hnevu je to, čo hnev zásadne odlišuje od strachu. Strach je skôr útekovou reakciou smerujúcou „od“. Hnev však predpokladá aktivitu „k“. A to nielen v tom zmysle, že hnev neraz býva otcou útoku.

V prejavovanom hneve dávame jasne najavo, že dôverujeme sebe a svojej schopnosti zmeniť to, čo sa nám nepáči – čo nás hnevá. Pri strachu je to naopak. Vieme, že lepším riešením je utiecť, pretože pravdepodobnosť zlyhania či poškodenia je príliš vysoká. Ak strach prejavujeme, je to chápané ako znak slabosti či signál, ktorým agresora prosíme, aby nás nechal na pokoji. V hneve však berieme spravodlivosť do svojich rúk. Už len tým, že svoj hnev prejavujeme, tomu druhému dávame jasne najavo nielen to, že sa nám jav,

28 Ako ma môže poškodzovať napríklad zakopnutie o kameň na chodníku? Bežnou reakciou toho, kto zakopne, je úvaha o tom, kto prekážku na chodníku zanechal bez ohľadu na to, že nás či niekoho iného mohol ohroziť či poškodiť. Inou formou hnevu je zlosť na seba, že som nedával dostatočne pozor, že som si mohol ublížiť...

situácia, či stav, ktorý vznikol napríklad jeho správaním, nepáči, ale aj to, že sme pripravení zasadiť sa o to, aby sme tento stav zmenili. Robíme tak preto, že veríme, že už len signalizácia našej nevôle bude postačovať na zmenu správania toho druhého, že nebude potrebné pristúpiť k radikálnejším riešeniam.²⁹ Pokiaľ ten druhý však z akéhokoľvek dôvodu nereaguje (nedokáže pochopiť, že a prečo sa hneváme, alebo to pochopiť dokáže, no nevádi mu to), sme nútení prítvrdiť svoje formy hnevu a niekedy ich pretaviť až do fyzického konania.

Zaujímavým aspektom hnevania sa je práve jeho prejavovanie. To má zmysel vtedy, ak ten druhý prejav zachytí, pochopí a zmení svoje správanie. Často sa však hneváme na veci a javy, ktoré takúto schopnosť nemajú. Vadí nám počasie, zhoda okolností, prekážka či iné javy, voči ktorým nemá zmysel prejavovať hnev. Napriek tomu to robíme. Kričíme, rozčúlime sa, používame nevyberané slová. Prečo to vôbec robíme? Nazdávame sa, že tieto „nezmysluplné“ prejavy hnevu smerujú k dokumentovaniu toho, že sa nám to nepáči a že sme pripravení sa tomu (Bohu, prírode, autorite, dobrým mravom...) vzoprieť a niečo s tým urobiť, hoci aj s rizikom možných trestov a strát. Táto sebastredná dôvera vo svoje schopnosti však býva najčastejšie problémom. A to nielen preto, že často sa vo svojej „odvahe“ mýlime a v skutočnosti s vecou buď nič neurobíme, alebo svoju situáciu len zhoršíme. Nie náhodou viacerí lingvisti uvažujú o tom, že kriek je koncom výpovede a komunikácie. Podobne zbytočne prejavovaný hnev nemusí dokumentovať vieru v seba, ale skôr uvedomenie si svojej neschopnosti situáciu reálne zmeniť. Kričíme, lebo nevieme veci zmeniť vlastnými silami (ak by sme vedeli, tak nekričíme, ale to urobíme), a tak si „pomáhame“ inak, napríklad v nádeji, že nám pomôže niekto iný. Hrešíme, lebo máme pocit, že nás niekto (Boh či niekto iný) zradil, a tak verejne prejavujeme svoje vzopretie sa mu a neúctu a pohrdanie dobrými mravmi. Kopeme, lebo nevieme nič iné, a tak aspoň uvoľňujeme napätie a hnev zo svojho vnútra. Hnev nás v našej snahe ihneď odstrániť „zlo“ často zaslepuje a nedovoľuje nám vidieť možné riešenia. A tým sa problém často prehľbuje.

Spätosť hnevu s nepokorou však možno sledovať aj v inom ohľade. Nielenže v hneve berieme spravodlivosť do svojich rúk v zmysle jej exekúcie, ešte častejšie si ju uzurpujeme pri hodnotení celej situácie. V hneve hneď vieme, kto alebo čo je problémom. To, čo nás hnevá, vnímame ako niečo zlé. Či už je to konanie, osoba, jav, stav, v hneve ihneď vieme, čo a prečo nie je v poriadku. Toto hneď-posudzovanie je pritom neraz hnevom zaslepené. Neskúmame, prečo sa vec diala, prečo iný konal tak, ako konal. Či to bol jeho úmysel. Často

29 Démuth, A., Hnev ako sociálna a morálna emócia. Bratislavské právnické fórum 2021: Kríza autorít a hodnôt súčasnej spoločnosti. Bratislava, Právnická fakulta Univerzity Komenského 2021, s. 23–30.

nás to vôbec nezaujíma. Vieme, že je to neakceptovateľné, že ten druhý je na vine, že je zlý, a preto sa na neho hneváme.

Hnev teda smeruje k objektu, ktorý hnev vyvoláva. Upriamuje na neho pozornosť. Nabáda nás na jeho odstránenie.

„Ak hrozí, nie je ešte škodlivé v dosiahnuteľnej blízkosti, ale blíži sa. Pri tomto približovaní z neho škodlivosť vyžaruje, a má preto charakter hrozby... Toto približovanie je približovanie v rámci blízkosti. Niečo, čo je napríklad nanajvýš škodlivé, a dokonca sa stále približuje, ale v dialke, zostáva vo svojej schopnosti naháňať strach [hnev – vsuvka A.D.] zastrené.“³⁰ Hnev, podobne ako strach, teda vyvoláva len to, čo je schopné nás (aspoň domnelo) zasiahnuť v dostatočnej blízkosti. Tá samozrejme nemusí byť objektívna. To, čoho sa bojíme, je niečo, čomu veríme, že nás môže teraz a tu zasiahnuť. To, čo nás hnevá, je niečo, o čom sme presvedčení, že je to nejakou aktuálne, že sme v akčnom rádiuse jeho pôsobenia.

Tu je však jeden z hlavných rozdielov medzi strachom a objektom hnevu. Kým strachovanie sa sídlí niekde v dohľadnej blízkosti, a teda v prítomnosti, s temporálnou lokalizáciou predmetu hnevu je to komplikovanejšie. Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že to, čo nás hnevá, je niečo, čo sa nachádza v minulosti. Hnevať sa môžeme len na to, čo sa už udialo, nie na to, čo možno ešte len príde. Naopak, strachovať sa minulosti nemá žiadnu logiku. Ak sa niečoho bojíme, tak len preto, že to očakávame ako nežiadúce zlo. Pri hneve je však zrejme, že to, čo ho vyvoláva, nejakou súvisí s minulosťou. Je to reakcia na už vnímané zlo. Ako však ukázala Agnes Callardová,³¹ hnevať sa večne na niekoho, že mi v minulosti ublížil, nemá zmysel. Väčší zmysel má prejavovať hnev preto, aby vinník zmenil svoje správanie. Hneváme sa a očakávame ospravedlnenie. Hneváme sa a chceme satisfakciu. Ospravedlnenie nespočíva len v tom, že vinník uzná, že konal zle, že sme boli v práve a on naše práva, záujmy – intencie poškodil. Preto žiadame odškodnenie. Odškodnenie môže spočívať v náhrade škody, ale ešte častejšie nám ide o morálne odškodnenie. Ospravedlnenie predpokladá nielen uznanie chyby, ale najmä zmenu postoja a správania – záväzok, že v budúcnosti sa to nestane – že vinník bude zohľadňovať naše potreby. A to aj v prípade, že ich ochranu nebude môcť plne garantovať. Iste, možno pochybovať, či je akékoľvek ospravedlnenie úprimné a či niečo pre budúcnosť garantuje, ale podstata problému spočíva v tom, že hnev síce pramení v už v minulosti realizovanom zle, ale orientovaný je na prítomnosť a najmä na budúcnosť. Na prítomnosť v zmysle zažitia ospravedlnenia

30 Heidegger, M., *Bytí a čas*, c.d., s. 168. Z českého jazyka do slovenčiny citáciu previedol autor state.

31 Callard, A., *The Reason to Be Angry Forever*. In: Flanagan, O. – Cherry, M. (eds.), *The Moral Psychology of Anger*. Washington, DC, Rowman & Littlefield International 2019, s. 123–138.

ako satisfakcie a na budúcnosť v odstránení zla či prekážky, ktoré hnev vyvolali. Hnevať sa i po ospravedlnení má zmysel len vtedy, ak ho nepovažujeme za úprimné a dostatočné, alebo ak ospravedlnenie nič nerieši.

Nazerané z logického hľadiska: ak nám niekto spôsobil škodu, zradil nás, zranil – ide o faktické udalosti, ktoré sa nedajú nijako vrátiť späť. Škoda je škodou (i keď môže byť nahradená), zrada raz a navždy zmenila možnú mieru dôvery a zranenie, hoci sa môže zahojiť, zväčša zanechá doživotné stopy. Jednoducho – krivda nás zmení, a to aj vtedy, ak by bolo možné škodu úplne nahradiť napríklad novou, rovnako kvalitnou vecou. Nejde teda o skutočnosť, ktorá bola nejakou poškodená, pričom časť zo škôd možno nahradiť, ale skôr o to, že zlo (hoci aj domnelé), ktoré zažívame, mení nás samých a náš vzťah k jeho zdroju.

To je dôvod, prečo sa málokedy rovnako hneváme na „vinníka“, ak sa dozvieme, že nás nechcel poškodiť, alebo že nemal na výber. To je dôvod, prečo sa náš hnev mierni, keď sa nám niekto ospravedlní a uistí nás, že dôvody hnevu by už nemali pretrvávajúť, nakoľko sa mení jeho správanie. A to je dôvod, prečo hnev často odchádza a nahrádza ho odpustenie, hoci spomienka na zradu stále zostáva. Temporalita hnevu teda síce vychádza z minulosti, no poukazuje do budúcnosti. A na rozdiel od strachu neistota toho, či nastane to, čoho sa obávame (čo by nás mohlo nahnevať), hnev nijako nezvyšuje, práve naopak.

b) Hnevanie sa ako rozumenie

Druhým dôležitým aspektom každého rozpoloženia je jeho samotné prežívanie. Heidegger v prípade strachu a úzkosti analyzuje strachovanie sa a úzkosť a ukazuje, že prežívanie strachu vnímame ako akúsi mentálnu krajinu nehostinnosti. Nehostinnosť tejto krajiny sa prejavuje v tom, že je nám v nej úzko, že pociťujeme tieseň, že na nás všetko dolieha, a preto sa z tejto krajiny snažíme ujsť do sveta, ktorý nám umožní na nehostinnosť očakávaného nebezpečenstva zabudnúť. V prípade hnevu je to podobné. Aj hnevanie sa možno opísať slovníkom nehostinnosti. V mnohých jazykoch slovo hnev súvisí s ohňom, a preto často hovoríme, že sme zahoreli spravodlivým hnevom, že hnev v nás vzbĺkol, že nás rozpaľuje. Pálenie pritom nepatrí k príjemným pocitom. Práve naopak. Zdá sa, že aj ľudia, ktorí sa často a „radi“ hnevajú, nevnímajú hnev ako niečo pozitívne. Preto sa ho snažia uhasiť alebo, ak je to potrebné, rozduchať až tak, že „skonzumuje všetok kyslík“, a my sa už ďalej nebudeme môcť hnevať, pretože hnevanie z nás vyprchá.

Iné prirovnanie, ktoré používame na opísanie toho, čo prežívame, keď sa hneváme, je späť so slovami zlosť a zloba. Obe odkazujú nielen na zlo, ktoré hnev vyvolalo, ale aj na zlo, ktoré prežívanie hnevu sprevádza. Keď sa hne-

váme, necítíme sa dobre. Zväčša sa nám nepáči sa hnevať. Metaforicky daný pocit prirovnávame k horkosti v ústach, k tomu, že v nás vzkypela žlč, že hnevania sa je samo o sebe horké.

To je dôvod, prečo sa ho snažíme odstrániť – buďto odstránením dôvodov hnevu, alebo ich prekonaním. To, čo hnev charakterizuje najväčšmi, je narastajúce vzrušenie a spalujúca aktivita. A to od tých najmenších foriem hnevu (diplomatically hovoríme, že nás niečo vyrušilo, znepokojilo, ale zväčša skôr až pobúrilo) až po tie najväčšie, ako sú amok či bes. Pri tých aktivitách dosahuje až takú úroveň, že prestávame veci vnímať.

To je podobné so strachom. I u neho možno sledovať zvýšenú aktivitu smerujúcu až k úteku, kde v tých najextrémnejších formách organizmus akoby spotreboval všetku energiu na záchranu života, a to i za cenu potlačenia časti vedomia. Vtedy napríklad preskočíme plot či vykonáme iné úkony, o ktorých by sme si mysleli, že ich nezvládneme, hoci ani nevieme, ako sa to stalo, a na celú aktivitu si neraz ani nepamätáme. Pri strachu však existuje aj iný extrém, ktorý sa v hneve neobjavuje. Ide o strach, ktorý prechádza do panického ataku spojeného s katatóniou, teda neschopnosťou konať, a to pri zachovaní celej šírky a hĺbky vnímania.

V hneve takýto moment nezažívame. Hnev aktivizuje a vedie hu k konaniu. Naopak, zväčša máme zásadný problém hnev kontrolovať, nenechať ho neohraničene vybuchnúť. Zväčša dokonca mívame veľké množstvo energie na to, aby ho na nás nebolo možné vybadať. Spotrebúvanie síl na to, aby nebolo prejavy hnevu vidieť, je napokon dobrým dôkazom toho, že hnev je v prvom rade charakterizovaný nárastom aktivity a jej uvoľňovaním či kontrolovaním.

Druhým aspektom samotného hnevania sa je to, čo nám hnevania umožňuje vidieť zo sveta. Kým pri strachu vnímame podľa Heideggera to, čo je na veciach „strašné“, teda ich schopnosť nám ublížiť, pri hneve rozumieme veciam trochu odlišne. Podobne ako pri strachu zrazu vnímame tie aspekty súcien a sveta, ktoré nás môžu ohroziť, ale vnímame ich najmä v istom „morálnom“ aspekte. To, čo nás hnevá, je nejako zlé. Vidíme, že je to neakceptovateľné, že to tak nemá byť. Pojmy „zlý“ či „dobrý“ však spadajú pod kategóriu morálneho hodnotenia. Zväčša teda to, čo nás hnevá, spájame s konceptom zavinenia či priamo s konceptom viny. To sa týka najmä situácií, v ktorých nás poburuje správanie niekoho iného. A poburuje nás najmä preto, že ho považujeme za spoločensky neakceptovateľné a priamo či nepriamo nás ohrozujúce.

Tu je potrebné sa trochu pristaviť. Je zrejmé, že pre hnev je potrebné evidovať existenciu viacerých možných scenárov – a niektoré z týchto scenárov pritom emočne/vôľovo preferovať. Hneváme sa najmä vtedy, ak sme si veľmi priali realizáciu nejakého žiadúceho scenára, no niekto/niečo nám túto možnosť prekazí. To znamená, že v hnevaní sa nielenže vnímame ohrozenie

žiadúceho scenára, ale najmä realizáciu takých krokov, opatrení a prekážok, ktoré jeho naplnenie činia menej pravdepodobným a priorizujú tie scenáre, ktoré sú pre nás neprijateľné. Zároveň ale vnímame aj „morálnu“ príčinu takéhoto javu, a síce v podobe slobodného a často zlovoľného konania niekoho/niečoho iného.

Prečo hovoríme o slobodnom konaní? Pretože ak dospejeme k názoru, že ten, kto spôsobil to, na čo sa hneváme, nemal vôbec na výber, miera nášho hnevu naň zväčša významne opadá. Hnevať sa na nevyhnutnosť nemá celkom logické opodstatnenie, pokiaľ si uvedomujeme nielen jej fakticitu, ale aj apodiktickosť. Podobne sa menej hneváme na niekoho, koho konaním či nekonaním nastal pre nás nežiadúci stav, ale jeho konanie, hoci bolo slobodné, nebolo vedené zlými úmyslami, ale naopak, druhý nám nechcel ublížiť, alebo nám dokonca chcel pomôcť. Dôsledok je rovnaký, ale zväčša zohľadňujeme morálne intencie. To, čo nás naozaj irituje, sú slobodné a zlé úmysly, pretavené do pre nás neakceptovateľného scenára.

V tejto súvislosti je zaujímavé, že hnevať sa môžeme aj sami na seba. Deje sa to vtedy, ak sme neurobili to, čo sme mohli a mali, a to najmä vtedy, ak sme mohli či mali očakávať nejaký vývin udalostí. Hnevať sa ale môžeme aj na to, že sme niečo nezvládli (napríklad sme prehrali, ak sme si mysleli, že sme mohli vyhrať), alebo na to, že sme niečo nevedeli, hoci sme mohli alebo mali. Hneváme sa, ak niečo nevieme, a to napríklad aj zvládať svoj hnev.

Podstatne komplikovanejšie je to vtedy, keď sa hneváme na javy, ktoré nespôsobil nik z morálne relevantných bytostí. Môžeme sa hnevať na psa, a nemať pritom od neho žiadne morálne očakávania. Môžeme sa hnevať na počasie, lebo nám niečo neumožňuje. Môžeme sa hnevať na iné okolnosti, ktoré nám komplikujú život a maria naše plány. A práve tu sme asi pri jadre celého problému.

Ak sa zadívame na podstatu hnevu pozornejšie, zistíme, že hnevania sa nám nielenže umožňuje vidieť žiadúce a nežiadúce scenáre nášho pobývania vo svete, ale najmä, že nám umožňuje vidieť morálne relevantné prekážky, pre ktoré sa tie žiadúce scenáre buďto neuskutočňujú, alebo sú významnejšie ohrozené. A tieto prekážky máme tendenciu interpretovať ako morálne relevantné (slobodné a zlé). Hnevania sa je teda akýmsi konfliktom vôle (toho, čo si prajeme) a (morálnej) súdnosti (evidencie príčin a pravdepodobnosti nerealizácie žiadúceho scenára, resp. realizácie nežiadúceho scenára). Je to evidencia toho, že niekto či niečo konajú (nekonajú) to, čo si dostatočne neprajeme.

c) O čo nám v hneve ide?

Tretím okruhom heideggerovského pýtania sa po štruktúre rozpoloženia je to, o čo nám v danom rozpoložení ide. V prípade strachu a úzkosti sa ukázalo, že to, čo chceme, je môcť byť. V prípade hnevu je to komplikovanejšie.

Je zrejmé, že aj v prípade hnevu sa nám vyjavuje sama existencia. No nejde nám len o holé bytie na svete. To by sa prejavovalo pudom sebazáchovy, útekom a možno až reflexívnou reakciou odvracajúcou nebezpečenstvo. To sa deje vtedy, keď sa cítime existenčne ohrození. Nás však hnevá množstvo ďalších, podstatne banálnejších vecí. Hneváme sa, ak nás niekto zradí, ak nás uráža, ak sa nám nedarí a tomu druhému áno.

V úzkosti, ako sa dočítame u Heideggera, má svet „charakter úplnej bezvýznamnosti“. Svet je celkom ničotný, nemá žiadnu hodnotu a nezaujíma nás. To, z čoho je nám úzko, je ono nič, to, o čo nám ide, je bytie a nič iné. V prípade hnevu však svet má význam. Práve on je to, čo nás hnevá. Práve v ňom spočíva jadro problému. V hneve nám ide o našu existenciu vo svete – vo svete, ktorý nie je taký, ako by mal byť.

Zdá sa, že pri hneve nám ide najmä o presadenie našej vôle, ktorej niečo kladie prekážky. No v hneve nám nejde len o to, aby bolo po našom. Množstvo nezrealizovaných vôľových intencií nevyvoláva pobúrenie. To sa objavuje vtedy, ak sme presvedčení, že rozpor medzi žiadúcim scenárom a scenárom reálnym je dôležitý. Keď prehrávame v zápase a niekto nespravodlivo rozhoduje, hnevá nás to. Takáto situácia podkopáva logiku hry. Keď vnímame nepravosť súdov, chyby politikov, neakceptovateľné správanie v spoločnosti – pobúri nás to. Nespravodlivosť odporuje logike, tomu, ako má spoločnosť fungovať. Hnev je neraz volaním po spravodlivosti, je dovolávaním sa pomsty (pokiaľ ide o vyrovnávajúcu spravodlivosť), či skôr volaním po odstránení toho, čo je pre nás neakceptovateľné. Dávame ním najavo, že nechceme existovať vo svete, kde platia pre nás neprijateľné pravidlá. Možno by sme tak dokázali žiť, ale jednoducho nechceme, pretože to nepovažujeme za správne, za udržateľné. Hnev je teda spojený s nejakým modelom spravodlivosti a našimi predstavami o tom, ako by to malo byť. Hneváme sa, keď prehrávame, niekedy preto, že je to „nespravodlivé“, že sa nám nedarí, kým tomu druhému áno. A čo je zaujímavé – neraz sa hneváme práve na súpera. Veď sme sa snažili, teda aj my máme právo na výhru. On nám to prekazil, lebo nám to nedovolil... Hneváme sa na osud, na Boha, pretože to nie je fér. Durdíme sa na počasie, pretože také nemalo byť.

Hnev je volaním existencie. Je odkrývaním jej vôľovej zložky a túžby po hľadaní lepšieho sveta. Je prejavom významu našej svetskosti a dôsledkom toho, že pobyt objavil, že odmieta byť v takej fatickej modalite, ktorá

sa mu ponúka. Až hnevania nám odkrýva to, že sme zainteresovaní na realizácii lepšieho, spravodlivejšieho sveta.

Záver

Heideggerova analýza afektivity ponúka rôzne cesty k pochopeniu rozmanitých psychických a sociálnych fenoménov. Predkladaná štúdia si nenárokujú opísať všetky dôležité aspekty hnevu a hnevania sa. Bola len náčrtom toho, čo nám heideggeriánske chápanie afektivity ponúka. Ukázali sme, že hnev nám odkrýva význam našej existencie vo svete, ukazuje, že nám na nej záleží a že kladieme odpor takým verziám bytia vo svete, ktoré sú pre nás neakceptovateľné. Predmetom hnevania sa je vždy niečo, čo považujeme za neakceptovateľné a v morálnom význame to spájame s vinou, a teda so zodpovednosťou za konanie. Hnev je naše pudenie túto „nesprávnosť“ odstrániť. Nejde nám teda len o možnosť byť, ale najmä o to byť vo svete, ktorý je v súlade s našou vôľou. Hnev je tak príkladom sociálnej a morálnej emócie. Vďaka jeho fragmentácii pobytu – vďaka nepokore a zaslepanej viere len v seba samého – však neraz sám morálne problémy vyvoláva.