

ujmu nad jednotlivý, individuálny záujem nedeje sa u neho s tendenciou zužovať priestor pre slobodu a rozvoj človeka. Prízvukom na spoločenskú podstatu človeka sleduje personalizáciu ľudí, tak ako prízvukom na nadnárodnú funkciu národov chce zdôrazniť ich internacionalizmus a svetoobčianstvo. Diferenciácia a integrácia, mnohosť a jednota, rozmanitosť záujmov a totožnosť spoločného cieľa, to je podľa Štúrovho názoru cesta k všestrannému rozvoju celku i jeho častí.

Celok môže byť iba vtedy, podľa Štúra, životným celkom, keď každá jeho časť žije bohatým a diferencovaným životom. Medzi rozvojom človeka a rozvojom spoločnosti je zákonitý vzťah; každá spoločnosť, ktorá poruší záujmovú sféru človeka a nerešpektuje faktor jeho individuality, vytvára násilne svoju jednotu, pretože porušuje princíp jednoty v rozmanitostiach. Ľuďom a národom treba dať slobodu, dôveru, treba, aby si sami uvedomili svoju hodnotu a svoj význam pre spoločnosť a ľudstvo. S človekom bez osobnej ceny nemožno vytvárať ani cenný kolektív.

Či možno poprieť, že i tieto Štúrove náhľady nerezonujú s veľmi aktuálnou problematikou dneška? A čím viac sa budeme pýtať na filozoficko-historické otázky o zmysle našej práce a zmysle národnej existencie, tým viac živého a inšpirujúceho nájdeme v diele a mysliteľskom odkaze Ľudovíta Štúra.

FUNDAMENTÁLNA ONTOLOGIA MARTINA HEIDEGGERA

JÁN BODNÁR

Heidegger si kladie ako hlavnú úlohu svojej filozofie objasniť a vysvetliť podstatu bytia. Pretože pátranie po podstate bytia, tvrdí, buď upadlo do zabudnutia, alebo bolo zvedené na nesprávne cesty, je potrebné nadviazať na pred-sokratovskú tradíciu, na filozofický odkaz eleatov, ktorí otázku, čo tvorí podstatu bytia, položili za základ svojich filozofických úvah.

Heidegger má skutočne pravdu, keď tvrdí, že v novovekej filozofii dochádzalo k nesprávnemu stavaniu otázky o základoch bytia, alebo — ako tvrdí Whitehead — „k zlému kladeniu skutočnosti“ (*The Fallacy of Misplaced Konkreteness*). Nesprávne stavenie otázky o podstate bytia je jedným z najcharakteristickejších znakov novovekej idealistickej filozofie. Možno povedať, že vyplýva zo samej podstaty idealizmu ako jednostranného, zjednodušeného prístupu ku skutočnosti. Racionalizmus ontologizoval rozum, stotožnil ontologické s logickým a skutočnosť redukoval na logické formy jej myšlienkovkej reprodukcie. Výsledkom racionalistického prístupu ku skutočnosti bolo, že štruktúra skutočnosti bola redukováaná na štruktúru myslenia, že sa vypovedalo nie o skutočnosti, ale o spôsoboch myšlienkového reprodukovania skutočnosti. Empirizmus naproti tomu poprel vnútornú väzbu medzi konkrétnym a všeobecným, zmyslovým a rozumovým, empirickým a racionálnym, ontologizoval zmyslové dáta a pocity, povýšiac ich na základné elementy, stavebné jednotky bytia. Absolutizoval povrchovú, javovú

stránku skutočnosti a bolo len logickým dôsledkom takéhoto prístupu ku skutočnosti, že musel končiť v subjektivizme, agnosticizme a solipsizme. *Iracionalizmus* absolutizoval tie-ktoré emocionálne prvky a povýšil ich na ontologické princípy. V zmysle týchto princípov bola skutočnosť interpretovaná ako mystérium a stala sa neprístupnou empirickej alebo racionálnej analýze. K jej „osvetľovaniu“ malo dochádzať v mystickej kontemplácii, v extatických stavoch asketicky žijúcich mystikov, svätcov a pod.

Treba povedať, že aj pri výstavbe materialistickej ontológie dochádzalo k zjednodušovaniu, k jednostrannej interpretácii podstaty skutočnosti. Materiálna podstata skutočnosti, ako správne postavené východisko materialistickej ontológie, bola mechanistickým materializmom redukovaná na hmotný prvok alebo element. V nemennej, konečnej povahe hmotných elementov, sa hľadala konečná definícia hmoty ako ontologickej kategórie. Konečný, absolútne nemenný hmotný prvok bol povýšený na základnú zložku materiálnej skutočnosti, na ontologický princíp, v zmysle ktorého treba interpretovať celú, kvalitatívne diferencovanú, nekonečne rozmanitú objektívnu realitu. Vývin modernej vedy však ukázal, že skutočnosť nemožno redukovať na mechanistický princíp, že konečný hmotný prvok nemôže byť základnou zložkou materiálneho sveta, že v podstate ide o zjednodušený výklad materiálnej štruktúry bytia. Bola nevyhnutná revízia základných princípov materialistickej ontológie, bolo potrebné vrhnúť nové svetlo predovšetkým na princíp materiálnej podstaty skutočnosti, ktorý ostáva určujúcim predpokladom materialistickej filozofie.

Preto dialektický materializmus musel znovu postaviť otázku podstaty bytia ako základnú otázku vedeckomaterialistickej ontológie. Riešenie tejto otázky je postupné, pretože je podmienené rozvojom modernej vedy vo všetkých jej smeroch. Súčasné, doterajšie výsledky, filozoficky zovšeobecnené v kategóriách dialektického materializmu, ako ich formulovali klasikovia marxizmu-leninizmu, podmieňujú rozvoj teoretického myslenia v oblasti vedy, sú metodologickým predpokladom tohto rozvoja. Je na mieste povedať, že tzv. gnozeologická definícia hmoty, obsiahnutá v známom Leninovom citáte „hmota je objektívna realita, ktorá existuje nezávisle od vedomia“, zjednodušuje vedeckomaterialistické riešenie otázky podstaty bytia. V nijakom prípade nemôže nahradiť ontologický prístup ku skúmaniu podstatných určení bytia. Mlčky predpokladá dve substanciálne formy reality: hmotu a vedomie. Teória odrazu, budovaná na uvádzanej gnozeologickej definícii hmoty, má potom iba dve možnosti. Buď vedomie redukuje na hmotu, t. j. na to, čo predpokladá ako podstatné, ontologicky odlišné od vedomia. V takomto prípade sa o vedomí nedozvieme nič viac, ako vieme o ktoromkoľvek materiálnom prvku, ako vieme o materiálnej skutočnosti *všeobecne* a slovo odraz, kopírovanie, fotografovanie sa stáva ontologickým mystériom, ako presvedčivo dokazuje práca T. Pavlova *Teória odrazu*. Alebo opačne: hmotu redukuje na vedomie. Aby sa vyhlo ceste, ktorá potom vedie priamo k subjektívnemu idealizmu, útočište sa hľadá v Heglovej ontológii. Nič však nemôže byť vzdialenejšie materialistickej dialektike ako stotožňovanie Rozumu s Bytím, ako téza, že myslenie a bytie sú totožné, ako redukovať konkrétnosť bytia na *všeobecné* princípy myslenia.

Správnej Leninovej myšlienke, že hmota (ako substancia) nie je produktom vedomia, myslenia, že naopak hmota (ako podstata) je bytostným predpokladom, podstatou vedomia, myslenia, sa v gnozeologickej definícii hmoty dostáva nesprávna interpretácia. Správna interpretácia predpokladá správny *filozofický* prístup k otázke o podstate bytia, t. j. predpokladá ontológiu ako základnú disciplínu vedeckomaterialistickej filozofie. Pretože úlohou tejto kapitoly je rozbor Heideggerovej fundamenálnej ontológie, nemôžeme sa venovať osobitne úvahám o materialistickej ontológii. Spojíme ich však s analýzou Heideggerovej ontológie.

Heidegger robí rozdiel medzi *ontológiou* a tzv. *fundamentálnou ontológiou*. Kým ontológia podľa neho skúma podstatu vecí, predmetného bytia, fundamentálna ontológia skúma predpoklady alebo možnosti ontológie. Inak povedané, skúma možnosti prístupu k bytiu, ktoré tvoria predpoklad každej ontológie, t. j. filozofickému určeniu podstatných znakov skutočnosti. Tento predpoklad, tvoriaci základnú možnosť fundamentálnej ontológie, nachádza v *ľudskej realite*. Heidegger volí nepreložiteľný termín „Dasein“.¹ „Pod pojmom fundamentálna ontológia — píše — sa rozumie taká ontologická analytika konečnej povahy človeka, ktorá môže vytvoriť základy pre metafyziku, patriacu k ľudskej prirodzenosti.“ Fundamentálna ontológia je potom metafyzikou ľudskej reality (Dasein), ktorá je nevyhnutná pre možnosť metafyziky vo všeobecnosti. Analyzovať ideu fundamentálnej ontológie znamená: začať s ontologickou analytikou ľudskej reality (Dasein) ako určujúcim východiskom, objasňovať, aký účel, v akom zmysle, na akej báze a za akých predpokladov nastoľuje konkrétnu otázku: Čo je človek?²

Fundamentálnou ontológiou, ako vidíme, Heidegger sleduje cieľ vybudovať základy pre filozofiu, ktorá postuluje človeka ako ontologický princíp zahrnutý do kladenia otázky o podstate bytia, skutočnosti a do hľadania odpovedí na ňu. Ľudská realita v takomto ontologickom zmysle predstavuje rozmer, v ktorom človek ako súčasť bytia svojím konkrétnym jestvovaním, „existovaním“ toto bytie postihuje a myšlienkove reprodukuje. Bytie možno postihnúť, je prístupné nášmu poznaniu, pretože my sami sme v bytí, sme bytím v jeho konkrétnosti a aktuálnosti, sme bytie, ktoré si kladie otázku o sebe. Preto podľa Heideggera „metafyzika patrí k ľudskej prirodzenosti“, preto človek je „metafyzickým tvorom“. A preto je možná aj fundamentálna ontológia, skúmajúca práve možnosti filozofie o bytí. Sama totiž bytie, kladením otázok a hľadaním odpovede na ne špecifickým spôsobom „vyjavuje“.

Fundamentálnou ontológiou však Heidegger sleduje ďalekosiahly cieľ. Jeho realizácia by znamenala prestavbu celej doterajšej filozofie, začiatok nového obdobia dejín filozofického myslenia. Týmto cieľom je „*autentická filozofia*“, t. j. filozofia, ktorá ľudskú realitu vkladá do každej filozofickej otázky ako jej

¹ Heideggerov pojem Dasein budeme prekladať ako „ľudská realita“, i keď sme si vedomí, že nevystihuje v plnom rozsahu význam Heideggerovho pojmu.

² M. Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Indian University Press 1962, 3—4.

ontologický predpoklad. „Autentické filozofické uvažovanie sa bude môcť priblížiť k otázke bytia iba vtedy, ak táto otázka bude patriť k najvlastnejšej podstate filozofie, chápanej ako základnej možnosti ľudskej reality (Dasein).“³

V úvodnej časti sme hovorili o troch hlavných prúdoch v západnej filozofii, ktoré charakterizuje zjednodušený a jednostranný prístup ku skutočnosti. Podľa Heideggera by sme ich mohli označiť za typické príklady neautentickej filozofie. Ľudská realita (Dasein) je konfrontovaná s bytím v redukovanej, vyabstrahovanej forme, či už ako čistá racionalita, zmyslovosť, alebo ako bezprostredná emocionalita. Ako taká nemôže byť predpokladom filozofie v jej základnom, autentickom určení.

Heideggerov postoj k filozofii, jej určení, problematike skutočne veľa sľubuje. Je jedným z najvážnejších pokusov o prekonanie tradičnej filozofie, deformujúcej vlastnú podstatu filozofického bádania a v konečných dôsledkoch smerujúcej k likvidácii autentičnosti filozofie. Svoju fundamentálnu ontológiu ako základ filozofie však buduje na predpokladoch, ktoré v nijakom prípade nie sú jeho objavom, hoci mu patrí zásluha za ich filozofické objasnenie a vymedzenie. Nájdeme ich totiž v samých základoch Marxovej filozofie, i keď vo veľmi tesnej blízkosti problematiky, ktorá bezprostredne s filozofiou nesúvisí. Práve táto blízkosť spôsobila, že ich skúmaniu nebola venovaná dostatočná pozornosť, a to nielen samým Marxom, ale celou ďalšou marxistickou filozofiou. Marx totiž, keď tieto predpoklady objavil, neurobil ich predmetom svojich filozofických úvah, pretože jeho hlavný záujem bol sústredený na oblasť politickej ekonómie. Celá ideová stavba *Kapitálu* je však bez nich nemysliteľná; tvoria jej filozofický rámec a dávajú konečný zmysel. Vždy a všade, keď sa na ne neprihliadalo, keď „vypadli“ z marxizmu, bol marxizmus nepriamo interpretovaný ako ekonomický determinizmus, bola deformovaná vlastná filozofická podstata marxizmu. K týmto predpokladom sa dostaneme filozofickou analýzou Marxových téz, že človek tvorí sám seba, a to určuje jeho autentičnosť, a tvoriac seba, súčasne tvorí dejiny ľudskej spoločnosti. Človek ako produkt spoločnosti je súčasne predpokladom jej vývinu. Jeho podstata dáva prírodným a spoločenským faktorom a vzťahom, ktoré ju tvoria, ontologický rozmer ľudskej reality, teda rozmer, ktorým sa daným faktorom a vzťahom dáva ľudský zmysel, pretože sa stávajú súčasťou projektu, ktorý realizuje človek v procese sebatvorenia.

Poukazom na proces sebatvorenia ako určujúci znak ľudskej reality sme sa dostali do oblasti vedeckomaterialistickej ontológie, ktorá ukazuje zásadnú odlišnosť vedeckomaterialistickej filozofie od Heideggerovej a vôbec existencialistickej filozofie. Aby sme nepredbiehali ďalší výklad, povieme zatiaľ len toľko, že v Heideggerovej koncepcii „Dasein“ chýba práve tento dynamický faktor. Pravdu povediac, ani mu oň nejde. Jeho „Dasein“ chce byť predovšetkým a v konečnom zmysle „poslom bytia“, akýmsi otvorom, cez ktorý človek „nazerá“ na bytie v jeho celku. Heideggerova filozofia chce byť akousi prípravou, návodom pre tento vrcholný akt uchopovania, zmocňovania sa bytia. Heideggerovo Bytie vcelku je však mystériom, ktorého podstatu nemožno pochopiť, a tým menej pretvárať

³ Tamže, 233.

a meniť. Ľudská realita takto stráca tvorivú funkciu v rámci skutočnosti, ktorá ju tvorí; jej zmysel je v kontemplácii Bytia.

Existenciálna analýza. Schopnosť klásť otázku o bytí, uvedomovať si jeho existenciu je výlučné špecifikum človeka. Súčasne je potvrdením bytia ako konštitutívneho prvku v ľudskom bytí. Práve preto je človek — tvrdí Heidegger — „ontologickou“ bytosťou, na rozdiel od iných foriem bytia, ktoré nazýva „ontickými“. A pretože človek nie je vopred určený, vymedzený vzorom alebo ideou, nie je odvodený z vopred vyprojektovaného konceptu ako dielo božej vôle, rozumu alebo dielo osudu, jeho podstata je v jeho existencii. Existovaním je ľudská podstata tvorená a vymedzovaná. „Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz.“⁴

Existenciálna povaha ľudskej podstaty vyžaduje nový prístup ku skúmaniu človeka. Človek manifestuje svoje bytie (a tým aj bytie v celku) v existenciálnych spôsoboch života, v *existovaní* a iba skúmaním týchto spôsobov života môžeme preniknúť do podstaty ľudskej reality. Tradičná filozofia hľadala podstatu človeka vo všeobecnosti, univerzálnej sfére bytia a vysvetľovala ju ako kópiu, odraz, napodobeninu ideálnych vzorov absolútne danej nevyhnutnosoti. Uzatvárala ju do pevného rámca všeobecných princípov, kategórií, pojmov ako myšlienkových reprodukcií jej podstatných určení.

Heidegger chce prekonať tradičnú filozofiu existenciálnym poňatím podstaty človeka. Prístup k nej preto hľadá nie v kategóriách, nie v jej všeobecnom určení, ale v tzv. *existenciáloch*, t. j. v znakoch, ktoré tvoria existenciálnu štruktúru ľudského bytia. Objasňovanie „existenciálov“ nazýva „existenciálnym poznávaním“ — *existentiales Verstehen*. Jedinú metódu, schopnú skúmať existenciálne zložky ľudskej reality, nachádza vo *fenomenológii*. Existenciálna analýza, používajúca fenomenologickú metódu, pretože skúma existenciály, t. j. určujúce kvality ľudského obytia, je fundamentálnou ontológiou, t. j. vedou skúmajúcou možnosti prejavovania sa bytia v celku v ľudskom bytí.

Fenomenologická metóda nie je Heideggerovým objavom. Jej použitie pri analýze „existenciálov“ svedčí o veľkom Husserlovom vplyve na Heideggera. Na druhej strane zasa treba vidieť, že k jej uplatneniu nedošlo tak v smere, ktorý jej určil Husserl, ale v smere, aký jej dali filozofi existencie, predovšetkým Husserlov žiak Heidegger.

Husserlova cesta k fenomenológii nebola na začiatku cesta filozofa hľadajúceho nové metodologické postupy na riešenie filozofických otázok, ale cesta matematika, ktorý chcel vybudovať pevné základy matematiky. Záujem o filozofiu sa musel nevyhnutne dostaviť v súvisi so skúmaním takých základných pojmov, ako je číslo, miera, priestor a čas. Štúdium filozofie, orientované hlavne na jej tradičné smery, priviedlo ho k sklamaniu, najmä keď zistil, v akej veľkej miere je novoveká filozofia zatažená subjektivismom, psychologizmom a skepsou. Rozhodol sa preto venovať všetku pozornosť filozofickému bádaniu, preskúmať, na akých základoch a akými postupmi by bolo možné dosiahnuť, aby sa filozofia stala vedou všetkých vied, aby jej základné princípy a kategórie boli pevným,

⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1963, 43.

absolútne platným základom pre všetky vedné odbory. Vzal si príklad z Descarta, prekonal však ďaleko jeho vieru v silu rozumu a v možnosti matematických postupov pri skúmaní skutočnosti. Predovšetkým chcel dosiahnuť, aby filozofia prekonal striktnosťou a exaktnosťou všetky vedné disciplíny.

Prvým krokom k vybudovaniu filozofie ako exaktnej vedy má byť realizácia hesla „návrat k samým veciam“.⁵ Tradičná filozofia totiž podľa Husserla sa spreneverila svojmu pôvodnému východisku skúmania: t. j. skutočnosti, ako sa nám bezprostredne javí. Aby filozof dosiahol prísnu objektívnosť v skúmaní skutočnosti, musí obrátiť všetku svoju pozornosť na presný a exaktný opis toho, čo sa *zjavuje* v jeho vedomí. Filozofia, dokazuje Husserl, musí začať fenomenálnou skutočnosťou a fenoménom ako bezprostredným poznatkovým materiálom vedomia. Pod fenoménom rozumie to, čo vždy a za každých okolností manifestuje seba ako fenomén, čo nie je vymedzované, menené a formované zmyslovou skúsenosťou. Napríklad strach, bolesť, vlastenectvo, manifestujú seba ako skutočné danosti práve tak ako farba, zvuk, vôňa, a pod. Rozdiel je len v spôsobe ich javovej prezentácie.

Jav alebo fenomén nemožno vydedukovať, odvodiť, analytickými postupmi vymedziť. Je svojou povahou jedinečný, neredukovateľný a nedeliteľný. Možno ho iba *opísať*. Fenomenológia je potom metódou, ktorá chce „opísať všetko to, čo prezentuje seba tak, ako prezentuje“.

Tu sa musí naša zmienka o Husserlovi skončiť, pretože tu končí všetko, čím Husserl ovplyvnil Heideggera a celú existencialistickú filozofiu. Husserl má totiž celkom iné zámery s fenomenológiou než existencialisti. Jeho cieľom je objavenie *podstát* ako večných, nemenných a absolútne daných zložiek štruktúry bytia. Preto rozpracúva tzv. fenomenologickú redukciu, ktorá má „vyzátvorkovať“ všetky sudy, individuálne a existenciálne zložky skúsenosti a obnažiť „čisté“ alebo „transcendentálne“ vedomie, schopné zamerať sa na podstaty (eidos). Filozofia v jej hlavnom zameraní je vedou o esenciálnej štruktúre bytia, je čistou a súčasne vrcholnou vedou, obrátenou výlučne na metafyzický svet podstát.

Husserlova racionalisticky a intelektualisticky orientovaná filozofia, hľadajúca svoj predmet v objavovaní podstát, nemohla vyhovovať Heideggerovi, ktorý naopak v skúmaní existenciálnej štruktúry bytia vidí hlavný zmysel filozofie. Jeho fenomenologická metóda však plne vyhovovala Heideggerovým zámerom: totiž vymedziť, zachytiť povahu „existenciálov“. Vo fenomenologickom opise objavuje jediný možný prístup do krehkej a málo prístupnej oblasti ľudských zážitkov, ktoré — podľa neho — majú „vyjavovať“ existenciálnu štruktúru ľudskej reality, a tým aj priblížiť naše poznanie k bytiu v jeho celku.

Svet ako domov človeka. Existencia vonkajšej skutočnosti, ako sa nám javí v našej zmyslovej skúsenosti, svet predmetov a vecí okolo nás je pre Heideggera samozrejmosťou, ktorú netreba dokazovať. Predmetná skutočnosť vymedzuje,

⁵ „Wir wollen auf die Sachen selbst zurückgehen,“ vyhlasuje Husserl v úvode svojich *Logische Untersuchungen II* na str. 5. Netuší pritom, že dáva jeden z rozhodujúcich impulzov pre zrod veľkého hnutia v západnej filozofii, reprezentovaného najmä existencializmom a realizmom.

podmieňuje a formuje ľudskú realitu skôr, ako si začíname uvedomovať jej vzťah k nám, ako vstupuje do nášho vedomia ako niečo, čo je mimo nás. Sme — ako tvrdí Heidegger — vrhnutí do sveta ako možnosť, ktorej svet poskytuje prostriedky, aby sa uskutočňovala. Sme absolútne nič, čistá možnosť, projekt; naša podstata, to sú naše vzťahy s vonkajším svetom, a to sme my ako možnosť, projekt, ktorý týmto vzťahom dáva náš individuálny, ľudský rozmer. To znamená, že existencia predmetov okolo nás, ľudí, inštitúcií, organizácií nie je vecou iba nášho myslenia, uvažovania, ale je bytostným predpokladom našej existencie. sme *tvorení* vzťahmi k vonkajšej skutočnosti. Predmety, ľudia, inštitúcie, kultúra atď. vstupujú nie iba do nášho vedomia, myslenia, ale predovšetkým do nášho bytia. Sme zodpovední za všetko, čo robíme, čo chceme, pretože sme konštitutívnou zložkou bytia iných. Naším existovaním vplyvame na bytie iných.

To neznamená, že predmetnú skutočnosť okolo nás tvoríme, že sme stvoriteľmi sveta. Reálnosť sveta je pre nás daná: nemožno ju ignorovať, vyhnúť sa jej, možno ju iba akceptovať. Netvoríme reálny svet, dávame mu však *významy*. Svet je pre nás nekonečným zdrojom významov, ktoré mu dávame ako bytosti nachádzajúce sa v konkrétnej, časovopriestorovej a historicky vymedzenej pozícii a situácii. Naš vzťah ku skutočnosti má teda „výberový“ charakter: akceptujeme ju ako nevyhnutnú danosť, robíme však ustavične výber z hľadiska projektu, v ktorom sa uskutočňujeme. Tento výber je v podstate hodnotením, dávaním významov predmetom a veciam, ktoré nás obklopujú.

Skutočnosť okolo nás je teda miestom našich *záujmov* (Besorgen), a nie akýmsi skladosť vecí predmetnej skutočnosti. Veci sú pre nás *nástrojmi*, ktoré vždy „na“ niečo potrebujeme. Tento vzťah k predmetnej skutočnosti, konštitutovaný našimi záujmami, je vzťahom *vhodnosti* predmetov a vecí pre naše záujmy; možno ho vyjadriť termínom „byť poruke“ (Zuhandenheit). Jeho opakom je vzťah vyjadrujúci nezainteresovanosť reálnych daností navzájom, definujúci svet ako súhrn predmetov uložených vedľa seba v chladnej nevšímavosti, „objektívnosti“. Heidegger ho označuje termínom „byť pri ruke“ (Vorhandenheit). Chybou všetkých tradičných ontológií, vychádzajúcich zo substanciálneho poňatia reality, bolo práve nepochopenie vzťahu medzi objektmi reálnej skutočnosti, zámena sveta našich záujmov za nezainteresovaný „objektívny“ svet, svet intelektuálneho diváka (Descartov svet — res extensa), ktorý v skutočnosti vyjadruje vymedzenú, jednostrannú formu záujmu.

Pretože svet, v ktorom žijeme, je svetom našich záujmov, svetom nástrojov, a nie iba svetom predmetov, *priestorové a časové vzťahy* nadobúdajú celkom iný charakter, ako sa nám „objektívne“ javia a ako nám ich definuje veda. Tieto vzťahy sú formatívnou zložkou ľudskej reality, výrazom jej záujmov, snahy organizovať, pretvárať skutočnosť, a to vo fyzikálnom aj psychickom zmysle. My nie sme len vec, predmet medzi vecami a predmetmi: sme aktivitou, ktorá dáva predmetnej skutočnosti významy. Priestor a čas majú pre nás zmysel predovšetkým z hľadiska dávania významov. Veci podľa toho, aký máme k nim vnútorný vzťah, stávajú sa vzdialenými alebo blízkymi, minulými alebo prítomnými. Fyzikálny priestor alebo čas sa odvodzuje z nášho „existenciálneho“ priestoru a času, sú jeho špecifickým výrazom: samy osebe v čistej objektivite sú abstrak-

ciami, ktoré používa rozum pri formálnom organizovaní predmetnej skutočnosti.

Svet, v ktorom žijeme, nie je snom, je nevyhnutnou reálnou skutočnosťou. Ako taký obmedzuje, či vymedzuje naše záujmy a rovnako aj možnosti sebatvorenia. Žijeme vo svete, organizovanom druhými ľuďmi, stváranom podľa ich projektov. A tak vždy stojíme tvárou v tvár dvom možnostiam: alebo sa prispôbime organizácii, ktorú mu dali iní, a naše záujmy, predstavy a túžby, úmysly prevádzame do rámca danej organizácie, alebo v každom ohľade utvrdzujeme svoju individualitu a zachováваме si vlastný projekt sebatvorenia i v rámci danej organizácie. V prvom prípade sa stávame „neautentickou bytosťou“ — Heidegger používa výraz „*das Man*“, v druhom prípade utvrdzujeme, zachováваме vlastnú *autentičnosť*. Neautentický človek je automat, bezduchým kolieskom v štruktúre skutočnosti, ktorú organizujú iní, je prevedený do roviny všeobecnosti a neosobných významov, je anonymnou existenciou, unikajúcou pred zodpovednosťou. Autentický človek naproti tomu je spolutvorcom sveta, ktorý budujú ľudia jemu podobní a blízki, jeho projekt je konštitutívnou zložkou výstavby skutočnosti, v ktorej chce žiť s inými ľuďmi. Svet, ktorý dostáva pečať ľudskej autentičnosti, stáva sa pre človeka domovom. Strata domova je stratou ľudskej autentičnosti, je výsledkom odcudzenia sa človeka sebe samému, jeho zveznenia a odludštenia.

Heideggerov projekt sveta ako miesta budovania ľudského domova je azda najpozoruhodnejšou stránkou jeho filozofie. Žiaľ, Heidegger ostáva iba pri projekte. Z veľkolepého plánu vybudovania autentickej filozofie ostal len projekt prvej etapy, ktorý sľubuje vymedziť postavenie človeka vo svete ako miesta jeho domova. Tu však začínajú problémy, ktoré Heidegger alebo ignoruje, alebo rieši nesprávne. Postoj ku skutočnosti ako sféry záujmov človeka vyžaduje riešenie otázky, aká je štruktúra procesov transformácie predmetnej skutočnosti do rámca ľudskej reality ako jej konštitutívnej formatívnej zložky. Otázku nemožno riešiť špekulatívne, ale iba za pomoci vedeckých výskumov materiálnej štruktúry človeka. Ide najmä o skúmanie premeny a integrácie fyzikálnych procesov vo fyziologické procesy a tieto fyziologické procesy zase v procesy psychické. Práve v týchto procesoch sa formuje ľudská realita ako *možnosť* — možnosť sebatvorenia, pretvárania skutočnosti v jej vonkajškosti, nezainteresovanosti na skutočnosť našich záujmov. A ďalej ide o riešenie otázok vnútornej povahy týchto procesov, ktorá prezrádza narastanie subjektívnej zložky v nich, vedie k vzniku vedomia a myslenia ako vrcholných foriem ľudskej subjektivity. Pôvodne, ako na inom príklade dokazuje Whitehead, nevidím napr. červený predmet, ale vidím predmet „červeno“. Červenosť vyjadruje subjektívnu formu uchopovania predmetu do sféry našich záujmov, emotívny výraz nášho angažovania sa vzhľadom na predmet. Až v ďalších fázach transformovania predmetu do významov, ktoré tvorí uvedomelá, myšlienková činnosť (radiaca predmet do iných, zložitejších a mnohohznačnejších významov, napr. v rámci priestorových vzťahov s inými predmetmi) dostáva sa predmetu charakteristika červenosti ako znaku jeho vymedzenosti a odlišiteľnosti od iných predmetov. To neznamená, že červenosť je produktom subjektu: je produktom subjektívnej formy odrazu objektívnej štruktúry predmetu v procese jeho transformácie do sféry záujmov človeka.

Prvá etapa projektu autentickej filozofie nám síce ukázala náčrt veľmi závažného problému — náčrt, za ktorý Heideggera treba radiť k najvýznamnejším mysliteľom súčasnej západnej filozofie, no neukázala cestu jeho riešenia.

Ludská realita — „Dasein“. Dostávame sa k druhej etape projektu Heideggerovej autentickej filozofie. Jej cieľom je výstavba ontologickej štruktúry ľudského bytia. Ide v podstate o odpoveď na otázku, čo je človek vo svojej ľudskej jedinečnosti, subjektivite, autentičnosti a ako možno preniknúť do základov jeho bytia.

Termínom „Dasein“ chce Heidegger označiť ľudskú existenciu⁶ v jej konkrétosti, životnosti a v možnostiach sebatvorenia; ľudskú existenciu v protiklade s existenciou predmetu alebo veci. Súčasne používa termín „existencia“ (Existence alebo Ex-zistence) na označenie predmetného spôsobu existovania, pre charakteristiku človeka v jeho predmetnom bytí a vo vzťahoch s inými predmetmi vonkajšej skutočnosti. Existencia ako spôsob bytia človeka je ďalej termín, ktorým chce Heidegger naznačiť, že predmetná forma ľudskej existencie je „existenciálom“, teda znakom vymedzujúcim podstatu ľudskej reality.⁷ Konečne, „existencia“ je termín na označenie každého projektu ľudskej reality, v ktorom bola asimilovaná na daný projekt, v ktorom sa sama sebe odcudzila, zvonkajštila, spredmetnila.

Človek vo svojom každodennom živote, venujúc sa svojim záujmom o predmetnom svete či už ako robotník, alebo vedec, filozof, skúmajúc povahu predmetov, zabúda na prítomnosť bytia v ňom, t. j. na vnútorný zdroj, v ktorom je zmysel, podstata jeho vonkajších záujmov, a nadobúda rôzne formy neosobného života. Toto „zabudnutie sa“ (Vergessenheit) patrí k ďalším „existenciálom“, ktoré vyjavujú podstatu ľudskej reality. V zabudnutí je potvrdzovaná „konečnosť“ ľudskej reality. „Konečnosť ľudskej reality (Dasein) spočíva v jej zabúdaní sa“ (Vergessenheit).⁸ Zabúdanie ako spôsob bytia ľudskej reality Heidegger tiež nazýva „každodennosťou“ (Alltäglichkeit).⁹ Každodennosť, „pád“ (Verfallen), anonymita (das Man) a neautentičnosť (Uneigentlichkeit) patria do rámca pojmov, ktorými sa Heidegger pokúša osvetliť „zabúdanie sa“ ako jeden zo spôsobov bytia ľudskej reality. Tento spôsob bytia má podľa Heideggerovej fundamentálnej ontológie rozhodujúci význam pre približovanie sa k bytiu v celku, t. j. pre poznávanie pôvodného autentického spôsobu bytia ľudskej reality, pretože je zdrojom *hlbokých kríz*, ktoré odkrývajú možnosti návratu z každodennosti do osobného, autentického sveta ľudského bytia. Človek nechce byť asimilovaný každodennosťou, nechce žiť neosobný život a ani ho nemôže žiť ako človek, hoci v rôznych neosobných formách existenčne pôsobí prítlačivá istota, pevnosť uniformity, masovosti a kolektivity (napr. konať na príkaz iných, konať ako člen

⁶ Existencia je „bytie, ktorému ľudská realita (Dasein) môže a vždy je k dispozícii“ (*Sein und Zeit*, 12).

⁷ Podľa Heideggera tvrdí, že „človek existuje nie je odpoveďou na otázku, či je človek reálnou, alebo nereálnou bytosťou, ale je otázkou týkajúcou sa jeho podstaty“ (*Brief über den Humanismus*, 16).

⁸ *Kant and the Problem of Metaphysics* 241.

⁹ Tamže, 243.

organizácie, inštitúcie, kráčať s dobou a pod.). Kríza je akýsi vnútorný ston prebúdzajúcej, k životu sa hlásiacej ľudskej pôvodnosti, ktorá ako možnosť chce sa aktualizovať v novom projekte, chce *novým* spôsobom prejavovať svoje bytie, a tým utvrdzovať bytie v celku.

Heideggerova koncepcia ľudskej reality ako čistej možnosti slobody poukazuje na dynamickú štruktúru ľudského bytia: človek má nekonečné možnosti sebatvorenia, t. j. aktualizovania bytia v sebe. Aký má však zmysel sebatvorenie, čo ním človek sleduje, na čo a za akým účelom sa človek tvorí, to Heidegger nehovorí. Je to sebatvorenie pre sebatvorenie, sú to možnosti pre možnosti, bez zmyslu určenia. Heidegger redukoval možnosť na čistú potencialitu, odsúdenú v každom projekte, ktorý ju aktualizuje, nachádzať seba ako konečný cieľ. Človek aktualizuje svoje možnosti aby dokázal, že je možnosťou, obetuje život pre slobodu, aby dokázal, že je čistou slobodou. Heideggerov projekt fundamentálnej ontológie, pravdu povediac, stratil určenie už v prvej etape jeho výstavby. Vonkajší svet totiž, prírodné a spoločenské determinanty ľudskej reality nie sú určené na dokazovanie podstaty človeka ako čistej možnosti a slobody alebo na potvrdzovania bytia v celku (cez ich negáciu), ale na reálnu výstavbu človeka a jeho domova. Neexistuje čistá možnosť ale iba možnosť vymedzená povahou prírodných, spoločenských a osobných zložiek ľudskej reality. A táto možnosť je vždy stupňom, mierou nielen sebatvorenia človeka, ale predovšetkým *seba-dokonaľovania* človeka ako jedinca i ako spoločenského tvora.

Človek asimilovaný každodennosťou, redukovaný na neosobný spôsob života — podľa Heideggera — zabudol na svoju podstatu a na základné určenie svojej existencie — vyjavovať bytie v celku. Toto odcudzenie sa svojmu základnému určeniu vyjavuje hlavný „existenciál“ jeho autentickej filozofie — *des* (Angst). Des treba odlišiť od hrôzy alebo strachu, ktoré sa viažu na konkrétny prípad obavy (z vecí, ľudí, rozhodovania sa atď.). Des Heidegger chápe ako zážitok, ktorý nemá predmet, dôvod, nemá konkrétnu lokalizáciu. Des vyprázdňuje celý svet mojich záujmov, anihiluje každú konkrétnosť, zameranosť, záujem. Tou mierou, akou sa svet vyprázdňuje, akou pociťujem prázdnotu sveta, tou mierou sa svet vyplňuje a zaplňuje desom. Des vzniká zo straty perspektívy mojich záujmov vo svete, stavia sa ako prekážka medzi mňa a moje záujmy či perspektívy. Hovorím vtedy, že život pre mňa stratil zmysel.

Des však nie je bežnou emóciou, pretože jeho pôvod je v samých základoch môjho bytia. Des vyjavuje moje bytie v rovine, v ktorej je odvrátené od vonkajšieho sveta, od záujmov a životných perspektív a zameriava sa na bytie v celku ako svoj základ.

Ďalším významný „existenciálom“, vyjavujúcim autentické ľudské bytie je *starosť* (Sorge). V starosti sa prejavuje snaha uniknúť desu. Mám starosť o to, čo som, čo chcem byť a čím som viazaný k svetu.

Človek je konečnou a pritom neúplnou bytosťou, márne sa usilujúcou obsiahnuť celok bytia. Príčinou konečnosti, neúplnosti a nemožnosti obsiahnuť celok bytia je *smrť*. Smrť nie je náhodnou udalosťou v mojom živote, je od začiatku vo mne ako to, čo musím, či chcem alebo nechcem realizovať. Ako možnosť sa od všetkých ostatných možností líši tým, že sa jej nemôžem vyhnúť, že ju ne-

môžem obísť, ignorovať, nahradiť inou možnosťou. Vládné nad všetkými možnosťami ako ich ohraničenosť. Nad všetkými možnosťami vždy od prvého okamihu ku visí príznak smrti.

Žiť v prítomnosti smrti je najvlastnejším prejavom ľudskej autentičnosti. Znamená totiž žiť vo vedomí, že všetko je prechodné, pominuteľné, dočasné. Prítomnosť smrti prekáža môjmu stotožneniu so záujmami, perspektívami, v ktorých som angažovaný. Prítomnosť smrti ma stavia zoči voči sebe samému v najosobnejšej intimite a osamelosti. Zbavuje ma ilúzií bohorovnosti, nepostrádateľnosti, byť mierou vecí a vzťahov, dokazuje moju slabosť, obmedzenosť, neúplnosť a vymedzenosť.

Je pozoruhodné, že Heidegger práve svojou filozofiou smrti najsilnejšie zapôsobil na filozofiu Ďalekého východu. Kresťanstvo totiž neprijalo smrť ako otázku ľudského bytia a hriech povýšilo na hlavný stimul sebahľadania človeka. Naproti tomu v náboženstvách východu sú smrť a život hlavnými pólmi náboženských úvah o zmysle života a podstaty ľudského bytia.¹⁰

Všeobecne povedané, Heidegger vymedzuje podstatné znaky ľudskej reality pomocou — povedali by sme — negatívnych existenciálov. Jeho existenciálna analýza ľudskej reality je však len predohrou analýzy bytia v celku. Pri tejto analýze negácie dostáva najvyšší metafyzický štatút v pojme *ničoty*. Výstavba tretej etapy projektu autentickej filozofie, ktorej cieľom je bytie v celku ako základ ľudského bytia, nás privádza k základu všetkých negácií — k ničote ako hlavnému „existenciálu“, ktorý vyjavuje bytie v celku.

Lepšie porozumieť Heideggerovu „filozofiu ničoty“ nám azda pomôže porovnanie s Heglom. Hegel vysvetľuje bytie a nebytie ako dve abstrakcie, ktorých dialektická jednota tvorí konkrétne bytie. Tak ako bytie predpokladá nebytie, tak nebytie dostáva reálny význam iba v rámci bytia. Nebytie sa u Hegla viaže na pojem ducha ako negativity, stimulujúcej pohyb vlastného sebauskutočňovania. Negativita neznamená len rozpor v rámci bytia, ale predovšetkým jeho prekonávanie. Je činnosťou ducha, ktorý má snahu dosiahnuť svoj absolútny, konečný rozmer.

Heidegger naproti tomu chápe bytie a nebytie ako dva antagonistické útvary skutočnosti, ako dve nezmieriteľné sily, ktoré sú vo večnom boji. Nebytie sa nachádza a pôsobí nie v rámci bytia, ale mimo neho, „von“: nebytie obkľučuje bytie, ohrozuje ho ustavičnou možnosťou zničenia. Má teda práve takú reálnu a nezávislú existenciu ako bytie. Ako som ukázal, existenciu nebytia, ničoty poznávame, podľa Heideggera, prostredníctvom hrôzy. Hrôza odkrýva obkľúčiteľnosť nášho bytia nebytím, v hrôze sme si vedomí nášho bytia, aké ono nie je a nemôže byť, t. j. bytia vykoľajeného zo svojich základov, strateného v inom, ako je, odcudzené sebe samému.

Výstavbu svojej fundamentálnej ontológie zavŕšuje Heidegger rozdvojením skutočnosti na bytie a nebytie. Rozpor medzi nimi je konečný a neriešiteľný a ako taký nemôže byť zdrojom pohybu, tvorenia, progresu alebo regresu. Jeho

¹⁰ Hajime Tanabe, *Todesdialektik* (Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag, Tübingen 1959, 93–133).

filozofia preto nemôže nič povedať o dynamike prírodného a spoločenského diania, o podstate a zmysle cieľavedomej činnosti človeka. Ostáva evokáciou mystéria, mystéria bytia a mystéria ničoty. Ich „zjavovanie“ a „zvestovanie“ je podľa Heideggera jediným záujmom hodným filozofa.

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ М. ГЕЙДЕГЕРА

Ян Боднар

Статья трактует об основных понятиях философии Гейдеггера, на которых строится его фундаментальная онтология. Автор статьи дает положительную оценку попытке Гейдеггера доказать, что в философии новейшего периода часто имеет место неправильная постановка вопроса об основе бытия. Этот недостаток очевиден — как в рационалистических, эмпирических и иррационалистических, так и в механическо-материалистических моделях действительности. В связи с этим автор критически относится к традиционному толкованию теории отражения. В следующей части автор указывает на сродство точек зрения Гейдеггера и марксизма на вопрос об аутентичности философии.

Анализу отношений Гейдеггера к феноменологии Гусерля посвящена глава „Экзистенциальный анализ“. Особое внимание уделяется тому месту, где Гейдеггер покидает рационалистически направленное стремление Гусерля построить „чистую“ философию, а в своем феноменологическом анализе сосредотачивается на описании „экзистенциалов“. Дальше автор анализирует понимание Гейдеггером человеческой аутентичности и подвергает критике его непоследовательность. Он высказывает мнение, что понятие человеческой аутентичности остается пустым понятием до тех пор, пока не сумеем дать ответ на вопрос, какова структура процессов трансформации действительности вещей в рамки человеческого бытия. Автор критически относится также к понятию Гейдеггера „Dasein“, из анализа которого вытекает, что человек является не активным преобразователем самого себя и окружающей его действительности, а „метафизическим создателем“, сущность которого состоит в том, что он — „посол бытия“.

M. HEIDEGGER'S FUNDAMENTAL ONTOLOGY

Ján Bodnár

The study deals with the basic notions in Heidegger's philosophy by means of which Heidegger endeavours to build up a fundamental ontology. A positive appraisal is given of his efforts to prove that the question of essential being has occasionally been wrongly construed in modern philosophy. This drawback is equally apparent in the rationalistic, empirical and irrationalistic models of reality as it is in the mechanistico-materialistic models. In this connection the author takes up a critical stand towards the traditional interpretation of the theory of reflection. In a further section, the affinity of views between Heidegger and Marxism on the question of the so-called authentic philosophy, is pointed out. Heidegger's relation to Husserl's phenomenology is analyzed in the chapter on „Existential Analysis“. Stress is laid in particular, on the point where Heidegger abandons Husserl's rationalistically-oriented endeavours to set up a „pure“ philosophy and confines phenomenologic analysis to a description of the „Existentialists“. On subsequent pages the author examines Heidegger's attitude on human authenticity and criticises his inconsistency. He expresses the view that the notion of human authenticity remains an empty idea as long as we fail to answer satisfactorily the question relative to the structure of the processes of transformation of the relevant reality into the framework of human being. The

author takes up a critical stand likewise towards Heidegger's notion of Dasein from an analysis of which it ensues that man is not primarily an active transformer of his own self and of reality which encompasses him, but a „metaphysical creator“ whose essence consists in that he is a „messenger of being“.

VZŤAH PRAVDY A OMYLU VO VÝVOJI POZNANIA

TEODOR MÜNZ

Teória omylu je skúšobným kameňom všetkých
teórií pravdy.

F. C. S. Schiller, *Logic for use*

Najstaršia a najprirodzenejšia, realistická teória pravdy definuje pravdu ako zhodu myslenia so skutočnosťou, alebo, čo je to isté, s vecou. Traduje sa od Aristotela cez scholastiku, mechanistický materializmus, niektoré druhy realizmu a čiastočne ovplyvňuje i názory marxistických autorov. Napríklad podľa Schaffa, ktorý napísal dodnes najvyčerpávajúcejšiu marxistickú prácu o pravde, „pravda je vlastnosťou súdu *verne odrážajúceho* objektívnu realitu“. ¹ Ešte jasnejšie povedané, „*pravdivým súdom myslíme o veci tak, aká je fakticky* (myslíme, že niečo je také a také a jeto skutočne také a také)“. ² Schaff napája marxizmus na aristotelovskú tradíciu. „Tvrdím, že poznávanie je odrazom skutočnosti, alebo že pravda je súd verne odrážajúci skutočnosť, nadväzuje dialektický materializmus a najmä marxisticko-leninská teória odrazu na klasickú formuláciu Aristotelovu.“ ³ Toho názoru je aj Klaus. „Dialektický materializmus sa opiera o Aristotelovu definíciu pravdy.“ ⁴

No už krátke zamyslenie sa nad touto definíciou nám odhalí jej povrchnosť a neprijateľnosť pre dynamický, dialektický systém, akým je marxizmus. Realistická teória zväčša predpokladá úplnú zhodu myslenia so skutočnosťou, akoby jeho intuitívne splývanie s ňou. Vznikla a tradovala sa totiž v dobách, keď gnozeologické filozofické myslenie nebolo ešte dostatočne diferencované, keď subjekt ešte nebol dostatočne „sebauvedomený“ a gnozeológia hodne podliehala nekritickému, naivne realistickému mysleniu denného života. Podľa tohto myslenia, subjektu ako špecifickej, od objektu odlišnej danosti temer vôbec niet, subjekt je „tabula rasa“, ktorá najmä v akte pravdivého poznávania je schopná intuitívne sa zmocniť poznávaného predmetu v origináli, aspoň v určitej súvislosti úplne, vyčerpávajúco ho spoznať a získať tak čo len fragmentárnu absolútnu pravdu.

Myslíme, že tieto názory neobstoja. Z realistickej teórie pravdy totiž plyní,

¹ Zu einigen Fragen der marxistischen Theorie der Wahrheit, Berlin 1954, 45.

² C. d., 47.

³ Tamtiež.

⁴ Einführung in die formale Logik, Berlin 1958, 29.

