

Osud humanismu vyvolává dnes účast na všech stranách. Bývá to účast upřímná, vedená zájmem o člověka, i méně upřímná, při níž je zájem o humanismus způsobem nezájmu o člověka. Heideggerův zájem o humanismus připomíná účast druhého druhu.

Problém Heideggerova vztahu k humanismu byl ovšem problémem i předtím, než se Heidegger odhodlal k jeho veřejnému nastolení svými úvahami o poslání a perspektivách humanismu v naší době a nezávisle na těchto úvahách. Byl jím proto, že Heideggerova filosofie ležela od samého svého vzniku celou tíží své teoretické váhy v cestě myšlenkového vývoje moderního humanismu. Na první pohled se zdá nepochopitelným, jak mohla být filosofie, zařazující se do vývojové kontinuity existencialismu — myšlení usilujícího o záchranu individuality před úklady prohlubující se universalitu — překážkou humanistické obhajoby člověka. Netřeba však zapomínat, že v Heideggerově filosofii se právě luk myšlenkového vzepětí existencialismu už lomí a v průběhu osobního myšlenkového vývoje Heideggera stále více sklání k opětnému podřízení individuality universalitě, konkrétního abstraktnímu, části celku a člověka bytí.

V Heideggerově případě může proto vyvolávat nedorozumění spíše druhá skutečnost a sice rovina, v které rozvíjí svoji kontroverzi proti humanismu. Heidegger se přece bezpočtukrát ohrazoval proti názorům, charakterisujícím jeho filosofii jako antropologii a jeho záměr z „Bytí a času“ doplnit ontologii existenciální etikou zůstal dodnes nerealisován. Jaké mohou být v tomto případě styčné body k dialogu mezi filosofií, která je v podstatě ontologií, a humanismem, který je druhem antropologie?

Heideggerova filosofie příležitost k takovému dialogu nesporně poskytuje. Právě proto, že je — přes svoji fenomenologickou povahu — ontologií, může sloužit východiskem početných antropologických a etických implikací, které dokonce v řadě případů do sebe sice málo organicky, ale přece jen zahrnuje. Heidegger se ostatně, jak známo, neodřiká od jakýchkoliv antropologických zásluh a s uspokojením se zmiňuje o svém dílčím přínosu ke „zvláštní úloze existenciálně-apriorní antropologie“.¹ Formálně vzato je tedy myšlenková konfrontace Heideggerovy filosofie s humanismem nejen možná, ale při protikladnosti jejich hledisek dokonce nevyhnutelná.

Sama o sobě je Heideggerova účast v diskusi o humanismu faktem nejen mnohomluvným, ale také vnitřně rozporným. Heidegger na jedné straně bagatelisuje široký proud poválečného zájmu o humanismus, škodolibě vyzdvihuje konformní rysy, které se v něm bezesporu objevují a staví se myšlenkově proti němu jako poslední výspa antihumanismu. Na druhé straně však sám síle tohoto proudu podléhá tím, že na něj reaguje, využívá jeho podněty a pře-

¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1953, 183.

devším pod jeho tlakem zmírňuje příkrost otevřeného antihumanismu do polohy pseudohumanismu. Tím, že se Heidegger zapojuje do diskuse a že si v ní klade za cíl koncipovat alespoň v nejhrubších rysech zásady „nového humanismu“, nastavuje jejímu průběhu zrcadlo v tak zvláštním úhlu, že se v něm odráží skutečnosti unikající obvykle soudné pozornosti. Současně však nečekaně vznesenými humanistickými nároky ostře nastoluje otázku autentického smyslu humanismu a jeho dnešního poslání a provokuje tak hlubší pochopení významu probíhajícího zápasu o konsolidaci tradic humanistické kultury, tvůrčí rozvinutí humanistických ideálů, sjednocení humanistických sil a upevnění jejich vlivu na chod soudobých dějin.

I. Pathos myslitelského myšlení

Pathos Heideggerova myšlení je pathosem myšlení nového druhu. Tradiční logické myšlení vypěstované racionalismem myslí jsoucí jako bytí svého druhu. Tento jeho návyk ukazuje se však být zlovykem, má-li myslet bytí samo v jeho nejvládnější pravdě. Tehdy se ukazuje předmětnost logického myšlení a jeho diskursivní původ jako překážky jeho autentičnosti. Existencialismus se pokouší překonat neautentičnost logického myšlení jeho sejetím s bezprostředním duchovním životem člověka a jeho prostřednictvím s vlastním bytím. Už v této jeho tížadosti se značí předpoklady pozdějšího axiologického zvratu v Heideggerových názorech, protože už v její představě o autentičnosti myšlení se stává zájem o člověka pouhým prostředkem zájmu o bytí.

Nový druh myšlení, konstituovaný Heideggerem, se osvobozuje od přehnané reistické zvědavosti, podněcované praktickými zájmy člověka, aby se mohl obrátit do sebe a dobrat se pravdy bytí. Jeho nové formální atributy, odlišující ho od starého „vědeckého myšlení“ jako nový historický typ myšlení — „myslitelské myšlení“ (denkerisches Denken) — nejsou tedy samoúčelné. Jsou průvodními zjevy zásadního obratu v předmětu, obsahu i poslání myšlení, jehož cílem je překonání metafysiky a také humanismu. I když Heidegger připisuje tímto cílům rozdílnou důležitost, nepodceňuje jejich souvislost. Je si vědom toho, že změny v ontologii nelze uskutečnit beze změn v antropologii a že tedy překonání metafysiky musí být současně také překonáním jejího humanismu.

Kořen zla humanistické interpretace člověka a etických požadavků, které z ní vyplývají, spatřuje Heidegger v poplatnosti humanismu metafysickému chápání světa jako polaritě subjektu a objektu. Protislužba, kterou humanismus odvádí metafysice za její ontologické ideje, spočívá v antropologické redukci člověka na rozumovou podstatu. Pouze tehdy, chápeme-li člověka jako takovou podstatu — „ego cogito“ — ustrnuje teprve všechen ostatní svět před nazírajícím člověkem bez pohybu jako cizí předmětný (gegen-ständlicher) svět a jeho jednota se rozpadá v protikladnost subjektu a objektu. Tmelem této metodologické souvislosti metafysiky a humanismu stává se racionalismus a hlavně jeho zásluhou přerůstá tato souvislost do teoretických světonázorových

poloh, v nichž je všechna metafysika humanistickou se stejnou důsledností, s jakou je veškerý humanismus metafysickým.

Myšlenková spjatost metafysiky s humanismem přináší však škody oběma stranám. Humanismu brání správně zodpovědět otázku lidské podstaty, zatímco metafysice znemožňuje vůbec položit si otázku po „pravdě bytí“. Chápe-li metafysika svět jako objekt, je humanismus jen věrný svým závazkům k ní, chápe-li tak také člověka a považuje-li ho za *animal rationale* jako Aristoteles nebo za *res cogitans* jako Spinoza. Člověk je tak redukován na své živočišné nebo věcné rozměry a vtěsnáván uměle do říše „jsoucího“, kterou ve skutečnosti ovšem jako existence přesahuje. Humanistická metafysika, která takto vychází z *animalitas* člověka, aniž by kdy dospívala k jeho *humanitas*, ponechává v skrytu skutečnou lidskou důstojnost člověka a dopouští se tím na něm neodpustitelné křivdy.

Ambicí existencialismu je dosáhnout nápravy v obou směrech: obnovit jednotu světa stejně jako osvětlit zapomenutou důstojnost člověka. Existencialismus se proto nemůže ubírat vychozenými cestami a redukovat objekt na subjekt jako idealismus, nebo subjekt na objekt jako materialismus, ale musí radikálně překonat pochybenost samotné formulace problému metafysickým myšlením obnovením původního předracionalistického smyslu bytí jako nerozčleněné totality. V takovém případě nestojí už člověk proti bytí jako *cogito* proti *sum*, ale stává se jako přítomné bytí (Dasein) jedním z jeho zvláštních případů.

Zrušením metafysického protikladu mezi bytím a člověkem otvírá existencialismus podle Heideggera cestu k pochopení skutečné povahy člověka jako vnitřní extatické souvislosti s bytím, jako „ek-sistence“. Jako takový, člověk nepřestává být „jsoucím“, ale vyděluje se z ostatních jeho forem jako zvláštní druh, stojící blíže bytí než kterákoliv jiná z nich. Je to jsoucí, které se přesahuje směrem k bytí, ale které právě proto samo bytím, jak předpokládala metafysika, není. „Člověk je ve své bytijnohistorické podstatě jsoucí, jehož bytí jako eksistence spočívá v tom, že přebývá v blízkosti bytí“.³ Proto také nemůže být pánem bytí, ale jen jeho pastýřem, zodpovědným za jeho pravdu. V tom spočívá pravá důstojnost člověka.

Už samo toto podčinění člověka bytí je výrazem antropologického pesimismu, který další Heideggerovy myšlenky neoslabují, ale ještě stupňují. Zejména v jeho pojetí lidské podstaty. Konstituování této podstaty je pro Heideggera vlastně celým procesem kladení podstat, v kterém ovšem podstatnost nových podstat neruší podstatnost starých. V tomto případě lze o člověku říci obecně, že je bytím v starosti a úzkosti, protože právě v nich se stává bytím pro sebe. Člověk nemá možnost volit si svět, v kterém je mu určeno žít. Byl ve svůj svět vržen a o jeho svobodě lze proto hovořit jen ve velmi specifickém smyslu: člověk se může projektovat jen v úzkém rámci své vrženosti, a to především ve smyslu odklonu od společenské determinace „neosobním“ (Man). V starosti člověk pečuje a obává se o svou existenci jako „bytí v světě“ (in-der-Welt-

³ Martin Heidegger, *Über den "Humanismus", Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1947, 64.

sein), a proto předbíhá své bytí, stává se „před-sebou-bytím“ (Sich-vorweg-sein). Toto předbíhání je však omezeno v čase, protože člověk je „bytím k smrti“. Smrt, „možnost nebýt“, je takovou možností člověka, které nemůže uniknout, je to jeho nutná možnost. Ve své nejdůslednější podobě je proto předbíhání bytí jen „předbíháním do smrti“ (Vorlaufen in den Tod), prostřednictvím kterého však může člověk dospívat k pochopení podstatného smyslu svého bytí, osvobozovat se pro smrt, a samu smrt činit svobodnou. Protože však člověk nikdy nepozná okamžik své smrti, zůstává pro něho smrt trvalou hrozbou, se kterou se seznamuje prostřednictvím úzkosti.

Jeho úzkost není strachem. V strachu se člověk bojí něčeho o něco a propadá proto zmatku. Úzkost však člověka nevyrušuje z klidu, protože se v ní jsoucí odvrací od člověka ve své nerozlišenosti jako celek. Jsoucí se v ní vykořeňuje a člověk se ocitá mimo něho jako transcendence, která ztratila půdu pod nohama. V úzkosti se člověk ocitá tváří v tvář „ničemu“ (Nichts). Nic se však nezjevuje člověku ani jako jsoucí, ani jako předmět. Úzkost také neničí jsoucí, aby zbylo nic. Spíše se nic vyjevuje na jsoucím jako vykořeněném v celku, a nepřichází proto *po*, ale *zároveň* se jsoucím jako celkem. Nic se v podstatě projevuje jako „... odmítající poukazování“ (abweisende Verweisung) na vykořeněné jsoucno v celku, jímž nic obkličuje v úzkosti bytí,⁴ jako „nicování“ (Nichtung). Nicování není tedy ani ničením, ani negováním jsoucího. Je to činnost ničeho, která zjevuje člověku jsoucí „... v jeho úplné, až dosud skryté *cizotě* jako něco *naprosto jiného* — vůči ničemu. V jasné noci ničeho úzkosti vyniká teprve *původní* zjevnost jsoucího *jako takového*: že jest jsoucí — a ne nic.“⁵

Tím, že nicování nicoty nechává jsoucí propadnout, odhaluje nejen jeho vlastní jsoucnost, ale současně také jsoucnost bytí. Bytí se zjevuje jako „světlna“ (Lichtung) po propadlém jsoucím a smysl lidského bytí zde (Da-sein) je umožnit bytí vystoupit takto z jeho skrytosti. Bytí a nic jsou proto vlastně tímtéž. Ne ovšem v Hegelově smyslu čiré bezprostřednosti a neurčenosti, ale jako konečností jsoucího, vyjevující se jen v transcendenci přítomného bytí, které je jsoucím, jímž však jsoucí samo není a které je obsaženo ničím, aniž jím je samo nic.

To je zhruba vše, co je Heidegger dodnes po mnoha urgencích schopen říci o bytí jako o ultimativní kategorii své filosofie a entitě, které podřizuje člověka jako strážce její pravdy. Bytí, to je konečností jsoucího, jeho „základ“ (Grund), omezenost jsoucího ničím. Je to to, co je „jsoucejší než jsoucí“ (seiender als das Seiende).^{5a} Bytí je nejzjistitelné, samotné, jediné, samo sobě smyslem, je to to, co *jest*. Bytí jest bytí, zahrnujíc v to i „přeskrtnuté bytí“ — bytí zahrnuté v bytí člověka.⁶ Není to tedy ani bůh, ani substance světa. Je to podstata jsoucího, jeho kvalitativně neurčená, a proto autochtonní příčina.

Nachází-li Heidegger právě v takto pojatém bytí smysl lidského života, na-

⁴ Martin Heidegger, *Co je metafysika?* Listy, č. 3, 15. II. 1947, 382.

⁵ Tamtéž, 382.

^{5a} Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main 1950, 41.

⁶ Martin Heidegger, *Zur Seinsfrage*, Frankfurt am Main 1956, 29–30.

chází ho tedy v ocenění konečnosti *jsoucího*, jak ji vyjevuje ničím neurčené bytí nicované ničím. Tím sice konkretisuje Nietzscheovu „amor fati“ jako „amor mortis“, ale nekoncretisuje tím ještě smysl vlastního života před nastoupením smrti. Etická alternativa, před kterou staví jeho pojetí smyslu lidského bytí člověka, je proto krajně neutěšená: život je třeba ukončit, nebo se smířit s jeho bezsmyslností. Předpoklady této alternativy jsou naštěstí čistě subjektivní. Stejným právem, jakým Heidegger zhodnocuje *konečnost* bytí, je možné také zhodnocovat *jsoucnost* konečného, protože *konečnost* bytí je vždy jen *konečností jsoucna* a z apriorního hlediska — jaké právě volí Heidegger — je zjevně možné volit mezi dvěma možnostmi. Heidegger nemá ovšem pravdu především proto, že problém, který řeší, není apriorním, ale aposteriorním problémem, neboť o hodnotě života, a tím i o jeho smyslu, lze soudit výhradně z hlediska zkušenosti. Teprve jako *žitý* stává se život hodnotným, protože pouze v *žití* se rozlišují jeho kvality a vyhrocuje se jeho protikladnost se smrtí jako protikladnost pozitivní konkrétnosti a negativní abstraktnosti. Je to proto právě hodnota života, která dává hodnotu smrti v její abstraktní jednoznačnosti a nikoli naopak, jak soudí Heidegger. Smrt se sice může stávat hodnotnou díky bezcennosti života, ale i v tomto případě odhaluje nesprávnost apriorního přístupu k otázce smyslu lidského bytí.

Vrátíme-li se nyní k hlavní ambici Heideggerova myslitelského myšlení, přesvědčujeme se, že pokus o překonání metafysiky byl pokusem o překonání protikladnosti subjektu a objektu vytvořením nového pojmu bytí. Heidegger v něm nepochybně novým způsobem rozlišil základní pojmy první filosofie, odlišil bytí jako *jsoucno* od *jsoucího*, imanenci od transcendence, jedny *mody* *jsoucího* od druhých, existenci od přítomného bytí. Celý tento zisk stává se však naprosto problematickým vzhledem k tomu, že sám pojem bytí je nenapravitelně omezen tím, že je jen bytím — v člověku. Heideggerovi se proto ve skutečnosti nepodařilo uniknout hrozbě metafysické alternativy. Vyhnul se Scylle metafysického materialismu jen proto, aby tím beznadějněji ztroskotal na Charybde idealismu. Jeho idealismus není ovšem subjektivním idealismem, s jakým se obvykle setkáváme. Je to subjektivní idealismus, v němž se subjekt podčínuje mystifikovanému objektu a transformuje se tak v objektivně-subjektivní idealismus, jehož objektivní rysy ještě posílila ta změna v Heideggerových názorech, podle níž se bytí změnilo z objektu přítomného bytí v jeho *demiurga*.⁷

Potřeba překonat rozpory, do nichž Heideggera zaplétá subjektivní idealismus jeho interpretace bytí vyúsťuje do spekulací, jež kladou základy nové metafysiky. Bytí v nich figuruje jako „apriornost“ *jsoucího*, jako jeho neobjektivisovatelná, a proto nezavršená pravda, jako apriorní entita, ponechávající *jsoucím*u prostor ale zbavující ho času a zastavující se proto na polovině cesty mezi „bytím rovným ničemu“, hegelianismu a „bytím rovným všemu“, dialektického materialismu. Heideggerovo bytí je podstata, obecnost, neomezenost, možnost a nezakončenost odcizená *jsoucím*u a hypostasovaná v samostatné *jsoucno*. V tomto smyslu se

⁷ Srov. Karl Löwith, *Martin Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt am Main 1953, 21–22.

stává jeho obsah „nadbytečným“, přesahujícím skutečné jsoucno, a ve stejném smyslu zůstává i Heideggerovo protimetafysické úsilí metafysickým před stejně jako po „překonání metafysiky“.

2. Podstata člověka a jeho bytí

Pokus myslitelského myšlení o překonání metafysiky zůstal tedy jen pokusem a jeho pathos v tomto směru ukázal se být falešným pathosem. Podmínkou a vedlejším produktem tohoto pokusu byla však principiálně nová interpretace člověka a pathos projevovaný v tomto směru ukázal se být tedy zcela na místě. V antropologické rovině se totiž myslitelskému myšlení skutečně podařilo překonat humanismus.

Aby bylo možné překonat protikladnost subjektu a objektu a zahrnout člověka zpětně do bytí, z něhož se v dějinách filosofie svévolně vyčlenil, bylo potřebné vyložit člověka jako „existenci“. Ale jako existence mohl být člověk existencialismem interpretován jen za předpokladu, že bude dalekosáhle odracionalisován. Pouze tehdy, je-li člověk chápán jako „prožívající“, náladami zmítaná a ovládaná iracionální podstata, rozplývají se totiž ostré kontury ideální reprodukce světa v člověku a metafysické zdvojení světa zaniká v mlhavosti podvědomých psychických procesů.

„Existence“ je zvláštním vytržením z této nereflektující a nereflektované psychiky, které se ani samo nestává reflexí. Současně však není ani existencí v tradičním smyslu, v jakém stavěla metafysika *actualitas* proti *potentialitas* jako jsoucí proti ideji. Existencialistická existence je výrazem pro nejvlastnější podstatu člověka, v níž se odráží jeho neopakovatelnost, to, čím je člověk v osudu pravdy. Heideggerova existence je potom „ek-sistenci“, to jest postojem „... ekstatického zaujetí (Innesteheren) v pravdě bytí.“⁸ Věta „člověk existuje“ nevypovídá tedy o tom, *zda* člověk existuje, ale o tom, *jak* existuje, je to věta, v níž se zodpovídá otázka po podstatě člověka. V existenci člověk vystupuje z bytí zde (Da-sein) tím, že propadá starosti o „zde“ jako o světlinu bytí. Existence nemůže být proto bytím jakéhokoliv jsoucího, ale pouze onoho jsoucího, které se otvírá otevřenosti bytí — přítomného bytí člověka. Existence je „... ekstatické přebývání v blízkosti bytí. Je to bdělost, to jest starost o bytí.“⁹

V existenci přesahuje člověk své předmětné bytí a komunikuje s bytím jako s takovým, což je hlavní důvod, proč právě v ní nachází existencialismus ultimativní určení člověka. Současně je však existence také hlavním východiskem kritiky esencialistického pojetí člověka, nerozlučně spjatého s metafysickou interpretací světa. Heidegger odsuzuje v esencialistickém určení člověka především idealismus platonovské tradice, vyvozující skutečnost z apriorně dané ideje a člověka analogicky z jeho ideální podstaty. V středověku se stal idealismus tohoto druhu východiskem náboženské antropologie podčiňující reálný život boží intenci a devalvující tak hodnotu člověka na úroveň podřízené hodnoty. Podobnou výtku vznáší však Heidegger také vůči humanismu, protože

⁸ Martin Heidegger, *Über den „Humanismus“*, 69.

⁹ Tamtéž, 91.

také on konstituoval podstatu člověka jako východisko morálního řádu společnosti. Heidegger přitom přehlíží, že jejich společný esencialismus hrál vlastně jen úlohu myšlenkové roviny, v níž byl právě sveden rozhořčený boj o hodnotu člověka a přehnaným zdůrazňováním jeho významu, stírá podstatný rozdíl mezi teocentrismem křesťanské antropologie a antropocentrismem humanismu.

Přecenění významu existencialistické kritiky esencialismu vede Heideggera až k závěrům, nacházejícím právě v ní rozhodující podmínku překonání přežilých forem humanismu a položení základů nového humanismu. Ve skutečnosti však není rozdíl mezi esenciální a existenciální interpretací člověka tak zásadní, jak Heidegger předpokládá. Přísně vzato interpretuje také existencialismus člověka prostřednictvím jeho podstaty s tím jediným rozdílem, že ji nechápe jako *substanci*, ale jako *actus*, intenciální vztah přítomného bytí k bytí. Tento vztah má u Heideggera, jak jsme se přesvědčili, zcela určité pesimistické zabarvení, které vtiskuje pesimistickou povahu celé jeho interpretaci člověka. Existence má tedy v Heideggerově pojetí, na rozdíl od Jasperse, Sartra anebo Abbagnana, podobu kvalitativního určení člověka, hrajícího podobnou úlohu, jakou hrála esence ve fideistické nebo racionalistické metafysice a není tedy ve skutečnosti ničím jiným, nežli její irracionalistickou a aktualistickou záměnou.

Kritikou esencialismu dospěl existencialismus až na samý práh nového pojetí člověka, aniž ovšem dokázal tento práh překročit odhalením sociálních příčin substanciální interpretace člověka, která mění člověka z tvůrce věcí ve věcnou funkci, reflektující posléze i sebe samu v tomto svém odcizení jen jako „myslící věc“. Kdyby chtěl existencialismus vysvětlit tento paradox reistické degradace člověka humanismem, usilujícím právě o povznesení jeho hodnoty, musel by poukázat na sociální omezenost buržoasního humanismu a odsoudit sociální příčiny odcizení člověka jeho humanistické důstojnosti. V tomto případě by však existencialismus přestal být nejen existencialismem, to jest subjektivní a nikoli objektivní interpretací člověka, ale musel by se současně vzdát i své třídní kvality a přestat být buržoasní filosofií.

Jak je vidět, filosofie, která chce objasnit roztržku lidské existence a esence a filosofickou substancialisaci člověka, musí být odhodlaná pochopit poměry v kterých k této roztržce dochází, jako historicky proměnlivé rámce lidského bytí. Právě této podmínce vyhovuje marxistická filosofie svým předpokladem, že se společnost vznikem třídní společnosti přeměnila v abstraktní společenství lidí, z kterého se člověk vyčlenil jako abstraktní individuum. V třídní společnosti nejsou lidé spjati v totalitě svých potřeb a zájmů a nerealizují se proto v společenském styku jako totální, ale jen jako abstraktní členové lidského rodu. Společnost se proto odlišuje od rodu jako jeho abstraktní moment, omezující životní aktivitu individuí jen na zcela přesně vymezené formy a obracející se proto proti nim ve všech ostatních formách této aktivity jako nepřátelská cizí síla. Existence a esence člověka se tak rozpojují. Ve své reálné existenci pozbývá lidské individuum atributů, které mu přísluší v rodu, stává se nejen jiným nežli v rodu, ale také fragmentálnější, omezenějším a abstraktnějším nežli v rodu. Existence člověka se odcizuje jeho esenci.

Právě hledisko historické relativnosti třídní společnosti ukazuje však současně také východisko z tohoto odcizení. Pod jeho zorným úhlem přestává být totiž vztah individua a rodu souvislostí ztrnulých entit a mění se v dialektický vztah, v kterém interakce individuí vytváří sociální strukturu rodu. Existence individuí nejeví se už v tomto případě jako něco fatálně odcizeného rodu, ale jako historicky a sociálně determinovaná odlišnost od esence rodu, která je však sama, na druhé straně, rozhodujícím faktorem její změny. Změny v existenci individuí mění esenci rodu a změněná esence rodu stává se historickou platformou dalších změn individuální existence. S hlediska této jejich proměnlivosti jeví se také jejich odcizení samo jako proměnlivé, kontrolovatelné člověkem a v historické perspektivě překonatelné.

Tato perspektiva syntézy individuálního a obecného, zastoupených v rozporu existence a esence není už ilusorním, ale reálným řešením antropologického problému revoluční přeměnou společenského bytí individuí v komunistickou společnost. Ukazujeme-li takto na sociální a teoretickou omezenost Heideggerovy kritiky esencialismu vůbec a substancialistického esencialismu zvlášť, nepodceňujeme její význam, ale specifikujeme jen její smysl. Existencialistická interpretace člověka je nepochybně krokem vpřed, neboť chápe člověka jako aktivní volný, emocionální a dokonce i praktický subjekt. Nezapomínejme však, že tak chápe člověka pouze a aprioristické fikci jeho subjektivistické redukce, nikoli v jeho skutečné sociálnosti. Existence je u Heideggera psychickým aktem volného „já“, vztaženým k bytí jako k apriorní danosti existenciálního subjektu a v této její subjektivní uzavřenosti tkví nepřekonatelná příčina její obsahové chudoby a abstraktnosti. Právě proto je existence takovým určením člověka, které nakonec v řadě případů ustupuje dokonce i jeho substanciálním určením, a to hlavně proto, že není s to poskytnout žádné konkrétní kritérium morální orientace člověka a hodnocení jeho reálného každodenního života. Úsilí existencialismu o konkrétní postižení člověka má takto vlastně jen extensivní charakter a ve svém intenzivním smyslu vyúsťuje v pravý opak toho, co sledovalo: v starý bezobsažný abstraktní popis člověka v rámci nových konkrétnějších dimensí.

To jsou také důvody, proč kritiku esencialismu není možné považovat za dostatečnou podmínku zaujetí nových humanistických posicí. Humanismus neprestal být humanismem proto, že byl esencialistickým, stejně jako se existencialismus nestává humanismem už proto, že esencialistickým, či přesněji substancialistickým není. Podstata věci tkví jinde a sice v celkovém postoji filosofie k člověku a jeho potřebám a zejména v axiologické posici, kterou k nim nakonec zaujímá. Právě tu se však ukazuje, že existencialistická kritika humanismu není kritikou v rámci humanismu, ale že tyto rámce překračuje, a že je tedy skutečně překonáním humanismu v plném smyslu slova.

3. „Nový humanismus“

Překonání humanismu je ovšem ve filosofii 20. století zásluhou zcela jiného druhu, nežli překonání metafysiky a netřeba se proto divit, že se Heidegger snaží nejprve zlehčit váhu celé záležitosti otázkou, zda je dnes vůbec ještě po-

třebné trvat na názvu „humanismus“ v atmosféře inflace nejrůznějších „-ismů“. O podstatné Heideggerově výhradě vůči humanismu jsme se již zmiňovali. Ať už humanismus chápe člověka jako rozumovou bytost, osobnost, nebo duchovně-duševně-tělesnou podstatu, chápe ho vždy jako esenci. Existenciální filosofie tím, že dává existenci nový smysl vnitřního postoje v pravdě bytí — ek-sistence — přináší nové nemetafysické pojetí člověka a tedy „... potud je proti humanismu.“¹⁰

Existencialismus však neodmítá podle Heideggera humanistická určení člověka jako v kořenech nesprávná, ale jen jako nedostatečná. Protikladnost tu znamená jen tolik, že „... nejvyšší humanistická určení podstaty člověka nedospěla ještě k poznání vlastní důstojnosti člověka.“¹¹ Humanismus je tedy odmítán specifickým způsobem, rozhodně a hlučně, ale přece jen ne bezvýhradně. Tato okolnost umožňuje Heideggerovi ohradit se proti obvinění, že se „... zasazuje za protějšek humánního a podporuje inhumánní, jež obhajuje nelidskost a snižuje důstojnost člověka.“¹² Podle něho nemusí mít humanismus vždy za protějšek pouze „inhumanismus“ a v souvislosti s tím se snaží vzbudit dojem, že právě jeho odmítnutí humanismu je odmítnutím přežilých humanistických stanovisek, otvírajícím současně nové slibné humanistické perspektivy.

Po tolika rozhořčených výpadech proti humanismu zní podobná katarse málo uvěřitelně a Heidegger se proto snaží rozptýlit pochybnosti tam, kde vznikají. Což nekoncepuje jeho antropologie podstatu člověka ještě hlouběji a důsledněji, než všechen dosavadní humanismus? Což nechápe *humanitas* člověka mnohem subtilněji? Což nevyzdvihuje důstojnost člověka výše, než byla kdykoli dosud kladena? Není snad právě proto jeho antropologie humanismem „v tom nejzazším smyslu“?

„Jistě,“ odpovídá Heidegger na vlastní otázky, „je to humanismus, který myslí lidskost z blízkosti k bytí. Je to však současně humanismus, při kterém nikoli člověk, ale historická podstata člověka ve svém vzniku stojí ve hře. Ale cožpak nestojí a nepadá v této hře současně také ek-sistence člověka?“¹³ Podle Heideggera je tedy také existenciální antropologie humanismem, i když humanismem zcela specifického druhu, chápajícím podstatu člověka daleko radikálněji nežli dosavadní druhy humanismu a vznášejícím proto k člověku také nesrovnatelně vyšší nároky. „Humanismus nyní znamená, rozhodneme-li se slovo podržet, že podstata člověka je podstatná pro pravdu bytí a sice tak, že právě proto nezáleží na člověku jenom jako na takovém. Myslíme tak „humanismus“ zvláštního druhu. Slovo dostává název, který je ‚lucis a non lucendo‘.“¹⁴ Jenom takový humanismus může vyřešit problémy, na nichž tak neslavně ztroskotal tradiční humanismus, protože zásadně radikalizuje jeho dosavadní hlediska. Je to humanismus, který překonáním humanismu — humanisuje filosofii.

¹⁰ Martin Heidegger, *Über den „Humanismus“*, 75.

¹¹ Tamtéž, 75.

¹² Tamtéž, 75.

¹³ Tamtéž, 90—91.

¹⁴ Tamtéž, 94.



Zdálo by se, že tím už bylo vyřčeno vše a že tedy není k čemu se vracet. Heidegger se však nemůže zbavit pochybností o správnosti kroku, který mu byl vnucen duchem doby. A tak si znovu klade otázku terminologické akceptace humanismu. „Máme ale tento „humanismus“, který se obrací proti všemu dosavadnímu humanismu, ale současně se vůbec nestává přímlyvcem inhumanismu, nazývat ještě „humanismem“? A to jen proto, abychom snad pluli s proudem účastí na užívání názvu vládnoucími směry, které se dusí v metafysickém subjektivismu a propadly zapomenutí bytí? Nebo se má myšlení odvážit riskovat otevřeným odporem proti „humanismu“ pohoršení, jež by mohlo vést k tomu, abychom se již jednou pozastavili nad humanitas homo humanus a jejím zdůvodněním? Tak by se přece mohlo probudit vědomí, když už sám okamžik světových dějin k tomu nenutí, které by myslelo nejen na člověka, ale také na jeho „přirozenost“, a nejen na jeho přirozenost, ale původněji ještě i na tu dimensi, do níž je podstata člověka určována samotným bytím jako do svého domova. Neměli bychom se tedy spíše ještě nějaký čas smířovat s nezbytnými nepochopeními, jež až dosud vroubila cestu myšlení v prvcích bytí a času a nechat je, aby se pomalu vyčerpala?“¹⁵ Spolu s těmito pochybnostmi vracíme se znovu zpět až k samému počátku Heideggerových výhrad vůči humanismu, který — jak se zdálo — byl už mezitím akceptován. Tyto pochybnosti ukazují, že slovní přijetí humanismu Heideggerem je vlastně jen zvláštní nucenou formou jeho myšlenkového odmítnutí, v kterém Heidegger vidí jediný radikální prostředek odvrácení hrozby scientistické destrukce filosofie „vědeckým myšlením“ a její opětovné antropologisace.

4. Pravda myslitelského myšlení

Upíráme-li myslitelskému myšlení, v rozporu s jeho nároky, humanistický charakter, neříkáme tím ještě nic určitého, pokud blíže nevymežíme smysl, který vkládáme do pojmu „humanismus“. Vymezení tohoto pojmu ukazuje se být o to potřebnější, že v celém komplexu filosofické lexiky nacházíme jen velmi málo pojmů, oplývajících takovým bohatstvím významů jako právě „humanismus“.

Obecné mínění klade před filosofickou antropologii, činící si nároky na to, aby byla uznána za humanismus, podmínky zhruba trojího druhu. Humanistická antropologie musí stát nekompromisně na stanovisku obhajoby autentických zájmů člověka v celé jejich šířce a hloubce a projevovat přitom současně do statek pochopení i pro dynamismus jejich rozvoje, musí je hájit s universální platností a musí také, nakonec, přinášet přiměřené a účinné prostředky jejich afirmace a realizace. Heideggerův „nový humanismus“ nevyhovuje zjevně ani jedné z těchto podmínek.

I když vznikl jako vedlejší produkt ontologických úvah a jeho pozornost je proto v první řadě soustředěna na popis ontického statutu člověka a jeho situovanosti ve světě, je nesporně antropologií a nemůže se proto alespoň okrajově nezabývat lidskými potřebami a zájmy, cíli lidského chtění a snažení a

¹⁵ Tamtéž, 94–95.

prostředky jejich dosažení. Není proto pouze teorií bytí člověka ve světě, ale také teorií jeho soubytí s druhými lidmi a není též pouhým popisem tohoto soubytí, ale současně také jeho hodnocením, rozlišujícím mezi „pravým“ a „nepravým“ bytím člověka. Jako každá komplexní filosofie, nemůže se ani Heideggerovo „myslitelské myšlení“ spokojovat pouhou konstatací toho, čím člověk je a jak tím je, ale musí se také vyslovovat k tomu, čím člověk má být a jak se tím má stát. Tím, že určitým způsobem *vykládá* člověka, *klade* současně základy určité hodnotové hierarchie, i když je nerozvíjí do konkrétních hodnotových a etických důsledků. Jako antropologie musí být proto Heideggerův existencialismus současně implicitní axiologií, protože žádná axiologie nemůže čerpat své hodnoty odjinud než z obecné komprehensivní teorie lidských potřeb a zájmů, jakou je právě vždy antropologie.

Zaujetím axiologického postoje se myšlenkové úsilí antropologie dokonce soustřeďuje a završuje, protože právě v něm nachází vynaložené teoretické úsilí svůj praktický smysl. Proto je také hledisko tohoto postoje, jak jsme předpokládali, rozhodujícím hlediskem pro určení vztahu antropologie k člověku a axiologická rovina podstatnou rovinou utvrzení jejího humanistického postoje. Nejvlastnějším kritériem humanismu stává se tak smysl axiologického postoje antropologie, jak se projevuje ve volbě ultimativní hodnoty a v celkovém uspořádání hierarchie hodnot. Povaha volby staví antropologii pouze před dvě možnosti. Antropologie může nacházet svou ultimativní hodnotu buď v člověku jako v autonomním nositeli svého osudu, nebo mimo něho, v jakékoliv reálné či ilusorní mimolidské entitě. Antropologie může být proto z axiologického hlediska jen antropocentrickou, nebo heterocentrickou; třetí možnost daná není. Je přirozené, že humanistickou antropologií je právě a pouze antropocentrická antropologie, protože pouze ona dospívá v antropocentrismu ke kvintesenci lidské interpretace člověka. Humanismus je tedy takovou antropologií, jejímž neodmyslitelným axiologickým atributem je antropocentrismus.

Antropocentrismus proto není totéž, co humanismus, stejně jako ani humanismus není totéž, co antropologie. Předpokládá-li Heidegger, že humanismus je prostým synonymem antropologie,¹⁶ mate tím pojmy, protože obchází základní kvalitativní odlišnost rozdílných druhů antropologie. Humanismus je antropocentrickou konkrétní antropologie, a proto ho nelze ani zaměňovat za antropologii jako Heidegger, ani naopak zaměňovat antropologii za humanismus, jako to činí Maritain, rozlišováním antropocentrického a teocentrického humanismu.¹⁷

Heteronomní způsob, jakým situuje „myslitelské myšlení“ člověka do světa, zbavuje ho možnosti zaujmout antropocentrickou posici. Nemá-li se zpronevěřovat v antropologii svým ontologickým východiskům, musí hledat ultimativní hodnotu mimo člověka, v spekulativní mimolidské entitě. V tomto kroku se roztržka existencialismu s humanismem dovršuje. Viděli jsme, že Heidegger

¹⁶ Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1947; 50; Holzwege, Frankfurt am Main 1950, 86.

¹⁷ Jacques Maritain, *Křesťanský humanismus*, Praha 1947, 7–42; *Sorte de l'homme*, Neuchâtel 1943, 85.

nenachází tuto entitu jako Jaspers v bezejmenném bohu — „transcendenci“, ale v bezejmenné skutečnosti — „bytí“ — určujícím však člověka s nemenší nevyhnutelností a direktivností jako křesťanský bůh. Bytí není tedy sice bohem, ale není také ničím jiným než jeho ateistickou romantickou metonymií. I když tedy Heidegger odcizuje člověka jeho autentické lidské podstatě jinak nežli teistické formy existencialismu, zůstává faktem, že ho také on odcizuje a vnučuje mu cizí intence, odvozované od spekulativně konstituované mimolidské entity.

Označuje-li Heidegger přesto svoji antropologii za humanismus, musí interpretovat „humanismus“ jiným způsobem, než jak je běžně chápán, při čemž ovšem musí respektovat meze dané opodstatněností přenosu tohoto termínu. Redefinice „humanismu“, k níž je takto Heidegger nucen, stává se nutně výrazem odstupu i souvislosti, slučujíc v sobě, faktické odmítnutí humanismu s vyhybavou akceptací jeho termínu jak předpokladu mystifikujícího společenského uplatnění Heideggerových antropologických názorů. Snaha definovat nově humanismus má dnes svoje oprávnění potud, pokud chce přesněji vymezit ideové posice humanismu a konfrontovat jeho pojem s novými společenskými skutečnostmi, které moderní humanismus nemůže obcházet mlčením. Heidegger však mění v zásadě původní pojem humanismu a formalisuje ho do té míry, že ho zbavuje jakékoliv souvislosti s jeho emancipační tradicí. Humanismus je podle něho pouhým zájmem o člověka, který se musí vyrovnat s jedinou podmínkou a sice s tou, že „... podstata člověka má být vzata jako podstatná“¹⁸ bez ohledu na to, jaký smysl je konkrétně do této podstaty dále vkládán. Pojem „humanismus“ je takto rozšiřován na jakékoliv antropologické zkoumání, nevylučujíc z toho ani křesťanskou antropologii, v boji proti níž humanismus původně vznikl, a rozdíl antropocentrismu a heterocentrismu je zanedbáván jako nepodstatný rozdíl *uvnitř* humanismu samého. Z hlediska takto získaného pojmu je ovšem „humanismem“ také existenciální antropologie, i když jen z toho slabého důvodu, že je také antropologií.

Zaujetí heteronomní a heterocentrické posice neodporuje však jen duchu humanismu, ale i nejvlastnějšímu smyslu samotné antropologie a mění existenciální antropologii mimoděk v jednu z početných forem soudobého absurdního vědomí. Člověk v ní totiž zkoumá sebe *proti* sobě a smysl jeho duševního a praktického úsilí obrací se v ní paradoxně *proti* němu jako *protilidský* smysl. „Antihumanistická antropologie“ je proto *protismyslným* pojmem a zrada, jíž se dopouští na člověku tím, že popírá jeho autonomii a podržuje ho mimolidské entitě, nemůže se nakonec neobrátit také *proti* ní samé v tom, že ji zbavuje její noetické svébytnosti a jejího sociálního opodstatnění.

„Nový humanismus“ Heideggera se asociuje s humanismem právem pouze v jediném smyslu. V tom, že své odmítnutí humanismu motivuje „humanisticky“ — zájmy člověka. Překonáním humanismu má být podle něho filosofie humanisována a nikoli naopak. Specifičnost této motivace nelze ponechat bez povšimnutí, protože právě v ní se existencialismus rozchází s původním antihu-

¹⁸ Martin Heidegger, *Über den „Humanismus“*, 94.

manismem Kierkegaarda nebo Nietzscheho, u nichž nesla i samotná motivace vzpoury proti humanistickým tradicím otevřeně antihumanistický charakter. Je to právě tento rozdíl, který charakterisuje existencialistický antihumanismus jako nový specifický typ antihumanismu. Humanistická motivace vtiskuje tomuto antihumanismu nejen charakter paradoxnosti, projevující se v rozporu jeho ideologické formy a jeho ideového obsahu, ale také charakter licoměrnosti, související s etickým smyslem zmíněného rozporu.

Odpověď na otázku, proč bylo vynaloženo tolik úsilí na vytvoření humanistické formy existenciální antropologie, neadekvátní jejímu obsahu, je třeba hledat v společenské a ideologické situaci, v níž přicházel existencialismus po válce znovu ke slovu. Existencialismus nemohl ignorovat otřesnou historickou zkušenost soudobého lidstva s kvalitativně novou válečnou zkázu, s genocidou, s politickým totalitarismem a ostatními projevy nelidskosti, inspirovanými fašismem. Svou závažností stala se tato zkušenost těžko překonatelnou překážkou jakýchkoliv pokusů o přímou obrodu antihumanistické tradice německého irracionalismu. Tuto zkušenost bylo možné jen integrovat, přímo se jí však čelit nedalo. K obtížím, které se stavěly do cesty obnově antihumanismu, třeba však přičíst navíc i tu, že vývoj filosofie mezitím překonal většinu paradoxů, kterými zastíral původní antihumanismus slabiny své logické argumentace. Irracionalismus byl tímto vývojem donucen překročit své někdejší romantické posice a dalekosáhle racionalisovat svá stanoviska, aby vůbec mohl zůstat irracionalismem. Racionální prostředky se nicméně ukazují být málo vhodnými k obhajobě toho, co je samotnou svou podstatou nerozumné: obracení lidské aktivity proti jejímu vlastnímu nositeli. Je proto jen pochopitelné, že existencialistický antihumanismus hledal a našel z této situace východisko, které dává před vnitřními rozkladnými rozpory obsahu přednost vnějšímu rozporu obsahu a neadekvátní formy. To je důvod, proč si soudobý antihumanismus ve své existencialistické podobě nasazuje humanistickou tvářnost a proč se konstituuje jako nový historický typ antihumanismu, jako *pseudohumanismus*.

ГЕЙДЕГЕР И ГУМАНИЗМ

Йиржи Сухий

Проблема отношения философии Гейдегера к гуманизму остается проблемой независимо от участия Гейдегера в происходящей дискуссии о характере и целях современного гуманизма, потому что „фундаментальная онтология“, как основной вклад этой философии, предполагает и в своем онтоцентризме подразумевает коренные изменения антропологических позиций, равносильные решительному и в своих последствиях далеко идущему разрыву с гуманистическими позициями традиционной буржуазной антропологии.

Ввиду того, что Гейдегер уточнял свои антропологические и морально-политические взгляды в послевоенной атмосфере всеобщей дискредитации антигуманистических взглядов, он не избегал, вопреки его явному нежеланию, внешней модификации онтоцентрического антигуманизма, непосредственно вытекающего из его онтологии. Следовательно, и Гейдегер поддался силе гуманистического и псевдогуманистического течения и антигуманистическое со-

держание своей антропологии пополнил „гуманистической” идеологической формой, провозгласив ее исходной точкой „нового гуманизма” и энергичным противником каждого „негуманизма”.

Однако, анализ антропологии Гейдегера показывает, что человек в ней толкуется в искаженном виде и слишком узко как раз потому, что с точки зрения онтологии и аксиологии он подчинен внешнему внечеловеческому существу — созданному при помощи спекуляции „бытия”. Антропология Гейдегера поэтому не исходит, при формулировке требований к человеку, из автономии потребностей и интересов людей, а из отчужденных потребностей и интересов, дедуцированных из „бытия” как ультимативной величины.

Для того, чтобы такую гетероцентрическую антропологию можно было назвать гуманизмом, Гейдегер должен по-новому определить само понятие гуманизма. Как побочный продукт идейной критики гуманизма возникает таким образом совсем новое толкование гуманизма как формальной и нейтральной с точки зрения аксиологии философской категории. В этом отчуждении понятия гуманизма от его подлинного значения находит свое внешнее выражение и свое семантическое утверждение факт, что „новый гуманизм” Гейдегера не является настоящим гуманизмом, а только псевдогуманистически смягченной формой восстановления иррационалистских традиций немецкого антигуманизма.

HEIDEGGER AND HUMANISM

Jiří Suchý

The problem of the relation of Heidegger's philosophy to humanism was and remains a problem independently of Heidegger's participation in the present discussion on the nature and aims of modern humanism, because the „fundamental ontology” as the main contribution of this philosophy presupposes and implies in its ontocentrism fundamental changes in anthropological positions, which mean a decisive and far-reaching separation with humanistic positions of the traditional bourgeois anthropology.

Considering that Heidegger formed his anthropological and ethico-political views more precisely in the post-war atmosphere of general discredit of antihumanistic views, he also failed to avoid, in spite of his evident aversion, an outer moderation of the ontocentric antihumanism following from his ontology. Thus, Heidegger also succumbed to the power of the humanistic and pseudo-humanistic current and completed the antihumanistic contents of his anthropology by a „humanistic” ideological form by declaring it to be a starting point of a „new humanism” and a resolute adversary of any „inhumanism”.

However, an analysis of Heidegger's anthropology shows man to be interpreted there in a distorted and extremely narrow way just because man is subordinated ontologically and axiologically to an outer extrahuman entity — speculatively constituted „being”. That is why Heidegger's anthropology does not take as a starting point the autonomy of human needs and interests when formulating its requirements to man, but from alienated needs and interests as deduced from the „being” as an ultimate value.

In order to be able to designate such a heterocentric anthropology as humanism, Heidegger has to define the concept itself of humanism in a new way. Thus, as a by-product of the ideal criticism of humanism, an entirely new interpretation of humanism emerges as an axiologically formal and neutral philosophical category. In this alienation of the concept of humanism to its original meaning the fact finds outer expression and semantic confirmation that Heidegger's „new humanism” is not a real humanism but only a pseudo-humanistically moderated form of restoration of irrational traditions of German antihumanism.