

BURŽOÁZNY ČLOVEK MEDZI EXISTENCIOU A BYTÍM

(Marxistické poznámky k filozofickému vývinu Martina Heideggera)

HANS-MARTIN GERLACH, Univerzita Martina Luthera, Halle

GERLACH, H. M.: The Bourgeois Man between Existence and Being. *Filozofia* 33, 1978, No 4, p. 458—471

The paper deals with the philosophical development of Martin Heidegger, whose creation has been divided into two stages by the author. In the first — in the period "being and time" the centre-of-gravity of Heidegger's creation is the existentialist analysis of human being. Later, he left the analysis of human being and turned toward a new dimension, to being. He realizes the so called ontological differentiation between being and existence, he deals with the criticism of science and the whole „west-European metaphysics“. He writes hermeneutic studies to the works of not only pre-Socratics and inclines consciously to mythology. The author points out at nihilism and the religious-mystical objective idealism of Heidegger's conception, which in its final consequence is a reflection of the crisis of bourgeois society and bourgeois man of the 20th century.

Vo filozofickom myslení Martina Heideggera sa špecifickým spôsobom odráža krízovosť buržoáznej spoločnosti a buržoázneho človeka v období úpadku kapitalizmu 20. storočia. Hoci Martin Heidegger — odhliadnuc od otvoreného politicko-filozofického vyznania k nacionálnemu socializmu v rokoch 1933—1934 — nepísal práce priamo v zmysle politickej filozofie, tak ako ich nachádzame v celej ich rozpornosti u iných predstaviteľov existenciálneho myslenia, napr. u Jaspersa alebo Sartra — predsa má jeho filozofia eminentne spoločenský aspekt. Filozof z Čierneho lesa vystúpil s nárokom vysvetliť starú filozofickú otázku bytia celkom novým spôsobom (τι τὸ ὄν), no nikdy nedospel k tomu, aby ústredným bodom svojho filozofického myslenia urobil buržoázneho človeka, subjekt v jeho buržoáznom „ľudskom bytí“ (Dasein).¹ To je zrejmé a takto charakterizujú tak marxistickí, ako aj buržoázni filozofi prvú fázu Heideggerovej tvorby, obdobie „bytia a času“ (Sein und Zeit). Heidegger hľadal v tomto období „novú“ rovinu, v ktorej by mohol riešiť otázku bytia iným spôsobom ako doterajšia „západoeurópska metafyzika“. Domnieval sa, že bytie možno pochopiť len v horizonte časovosti (Zeitlichkeit), ktorá celkom negovala

a) vzťah k času v zmysle objektívno-reálnej formy existencie hmoty,

¹ Heideggerov výraz „Dasein“ nemá v slovenčine ekvivalent. Znamená bytie priestorovo a časovo vymedzené s dôrazom na slovíčko „tu“. Heidegger vzťahuje Dasein len na ľudské bytie, lebo len človek si je vedomý svojho bytia „tu“ a „teraz“ na rozdiel od ostatného mimofudského „súčna“ (das Seiende). Preto sa v prekladoch používa najčastejšie ľudské bytie, ľudská realita, niekedy tiež bytnosť alebo pobyt. V *Antológii z diel filozofov* siahol prekladateľ i po novotvare „tu—bytie“. (Pozn. prekl.)

b) k času v zmysle historického pohybu spoločnosti ako celku.

„Čas sa nevyskytuje (vorhanden) ani v subjekte ani v „objekte“, ani „vnútri“ ani „vonku“ a je „pred“ každou subjektivitou a objektivitou, lebo predstavuje podmienku samej možnosti toto „pred“. (1, s. 419) Časovosť *pred* každým subjektom a objektom neopúšťa však teoretickú pôdu filozofického subjektivismu, stáva sa druhom existencialistického a priori (ležiaceho mimo sféry racionálneho), ktoré je východiskom pre „vulgárny pojem času“. Časovosť je však u raného Heideggera úzko spätá s existenciálnou analytikou ľudského bytia. „Čo *prípravná* existenciálna analytika Dasein poskytla pred uvoľnením časovosti, sa teraz *získa naspäť* do pôvodnej štruktúry celostnosti bytia Dasein (Sein-ganzheit des Daseins), časovosti.“ (1, s. 436)

Analýza ľudského bytia je teda ťažiskom raného obdobia Heideggerovej tvorby. Aby mohol niečo vypovedať o bytí (das Sein), obracia sa Heidegger k existencialisticky interpretovanému bytiu človeka v buržoáznom svete. Neustále sa usiluje poprieť túto sociálnu viazanosť, a predsa ju nemôže celkom vylúčiť. Otázka na bytie má nájsť svoju odpoveď v „otázke na Dasein v človeku, t. j. na jeho najvnútornejšie základy, na porozumenie bytiu ako bytostnej (wesenhaft) existenčnej konečnosti. Pokiaľ je bytostné určenie (das Wesen) v existencii, je otázka na bytostné určenie Dasein otázkou existenciálnou.“ (2, s. 220)

Popri subjektivistickom obrate k existencii ako tzv. „novej“ filozofickej základni jeho teórie to však súčasne znamená aj obrat k problémom každodenného života, s ktorými sa buržoázne individuum v imperialistickej spoločnosti narastajúcej všeobecnej krízy musí konfrontovať. V dvadsiatych rokoch to Heideggera nútilo (na jednej strane rastúca rozpornosť buržoáznej spoločnosti v stave všeobecnej krízy a na druhej strane vnútorná logika filozofických východísk, ktoré si zvolil), aby sa venoval vnútornej rozorvanosti buržoázneho individua a imperialistickej spoločenskej skutočnosti, ktorá odhalila prázdnotu tradičných buržoázných ideálov o slobodnom rozvoji všetkých schopností človeka v buržoáznej spoločnosti. Deštruktívny charakter imperialistickej spoločnosti pre rozvoj osobnosti buržoázneho človeka reflektoval vtedy Heidegger vo filozoficko-abstraktnej forme na báze existencialistickej analýzy ľudského bytia, ktorú politicky spojil s konzervatívno-romantickou kritikou kapitalizmu. Heideggerova existencialistická analýza ľudského bytia v ranej fáze jeho tvorby vyjadruje v skreslenej podobe (vychádzajúc z historikomaterialistického stanoviska) dve, pre túto imperialistickú etapu vývoja kapitalizmu typické zákonitosti. Po prvé je to sociálnymi príčinami vyvolaná úzkosť buržoázneho, resp. maloburžoázneho intelektuála pred „zvecneným“ (verdinglicht) svetom veľkokapitalistického procesu výroby, ktorý sa pre neho stáva čoraz tajomnejším a nepochopiteľnejším. Nie je schopný ho ovládnuť, lebo triedne bariéry mu zužujú možnosti poznať reálne spoločenské procesy v ich odcudzenom a fetišizovanom charaktere. Zároveň však cíti aj „dé-

monicky“ úzku spätosť svojej spoločenskej a individuálnej existencie s týmto, pre neho „čoraz tajomnejším svetom“, z ktorého sa nedokáže vymaniť čisto triedne.

Heidegger odkrýva a zároveň zakrýva tento skutkový stav existencialistickým spôsobom, keď píše: „V pomere k súcnu (das Sein-de),² ktorým nie je sám človek, nachádza súcno už vopred ako to, čím je nesený, na čo je odkázaný a ktorého pánom sa pri všetkej kultúre a technike nikdy nemôže stať. Odkázaný na súcno, ktorým nie je, zároveň nevládne tým súcnom, ktorým sám je.“ (2, s. 218) Súčasne tým Heidegger vnáša druhú vývojovú zákonitosť do „žargónu autenticity“ (sebepatričnosti — *Eigentlichkeit*). Je to rastúca osamelosť a izolácia buržoázneho subjektu na pôde súkromno-kapitalistickej výroby. Z pozície existencialisticky interpretovaného „Selbst“ Heidegger síce uznáva jeho ohrozenie svetom kapitalistickej výroby, štylizuje ho však do „posledného“ stanoviska, z ktorého sa musí osamotené individuum buržoázno-imperialistickej spoločnosti rozhodnúť. To ale znamená koniec koncov rozhodnutie (*Entscheidung*) pre alebo proti niečomu.

Hoci tento fenomén rozhodnutia (*Entscheidung*) a odhodlanosti (*Entschlossenheit*) nemá v Heideggerovej filozofii nepodstatnú úlohu, na čo jasne poukazuje Christian Graf von Krockow vo svojej knihe *Die Entscheidung* (3), je odhodlanosť k niečomu, a tým rozhodnutie pre alebo proti niečomu u Heideggera bezobsažná a neurčitá kategória. Prázdnotu Heideggerovho pojmu odhodlanosti vtipne vystihuje Karl Löwith, Heideggerov žiak, ktorý prešiel na vlastné filozofické pozície pri spore s politickým aspektom Heideggerovho myslenia. Jeden poslucháč Heideggerových prednášok na freiburgskej univerzite raz povedal: „Som odhodlaný (*entschlossen*) — len neviem k čomu.“ (4, s. 119) Konečne existenciálna odhodlanosť je apostrofovaná u samého Heideggera ako „predbiehanie ku smrti“ (*Vorlauf in den Tod*). „Predstoj“ (*Bevorstand*) smrti má ukázať existenciálnemu ľudskému bytiu ničotnosť (*Nichtigkeit*), neautenticnosť (nesebepatričnosť — *Uneigentlichkeit*), hrozivosť (*Entsetzlichkeit*) svojej púhej prítomnosti, výskytovosti (*Vorhandenheit*) vo svete zostrojiteľnosti (robiteľnosti — *Machbarkeit*) a pseudooptimistickej matematickej spočítateľnosti (*Berechenbarkeit*) každého diania v prírode a v spoločnosti. Už v prvej fáze Heideggerovej tvorby sa objavuje tendencia, ktorá je v neskoršej etape verbálne vyjadrená v boji proti takzvanej „západnej metafyzike“, ktorú charakterizuje (jednostranne prehŕňajúc) ako „nevyhnutný osud západnej Európy a predpoklad jej planetárnej vlády“ (5, s. 77), ktorá v sebe od čias Platóna niesla myšlienku „absolútneho vedenia“ a „konečnej evidencie“. Celé dejiny európskej filozofie od antiky bez rozdielu tým subsumuje pod „racionalizmus“, ktorý nachádza svoje vyvrcho-

² Prekladá sa tiež ako „jestvujúcou“ a vzťahuje sa na všetko mimoludské bytie, ktoré si svoje vlastné bytie neuvedomuje. (Pozn. prekl.)

lenie „v súčasnom veku“. Svoje miesto našli vo vedeckosti „spoločensky konajúceho ľudstva“. (6, s. 64)

Na otázku „bytia“ sa vraj v tomto veku vedy celkom zabúda, respektíve zatláča sa do pozadia a „k moci sa dostáva operacionálny a modelový prístup znázorňujúco-počítajúceho myslenia (vorstellend-rechnendes Denkens)“. (6, s. 65) Táto „zabudnutosť bytia“ preniká všetky oblasti súcneho. (Tu vidieť, ako táto filozofia, pesimistická vo vzťahu k vede a technike, vyhlasuje teóriu industriálnej spoločnosti za spoločnú črtu kapitalizmu a socializmu.) Takzvaná ontologická diferenciacia medzi bytím (das Sein) a súcnom (das Seiende), ktorú rozpracoval Heidegger už v ranom období svojej tvorby, a ponosy na ľudstvo, ktoré zabúda na bytie, zakrýva však práve v neskoršom období jeho tvorby všetky individuálne a sociálne, osobné a historické protirečenia a nezrovnalosti, dokonca je skôr sama hlavnou príčinou neľudského vývoja súčasnosti, ako ju vidí Heidegger v svojom oponujúcom romantickom konzervativizme. Aj základné spoločenské protirečenie našej doby sa údajne ponára do sveta súcna a je koniec koncov úplne výrazom zabudnutia na bytie. Určujúcim sa stáva pre Heideggera technicky perfektný a vedecky počítateľný (berechenbar) svet súcna, ktorý sa opiera o. i. o fetiš, poznanie zákonov a ktorého zabúdanie na bytie je v recipročnom vzťahu k perfekcii a zostrojiteľnosti vo veku vedecko-technickej revolúcie. Hoci Heidegger sám tvrdí: „Nie je Heidegger I a II“ (7, s. 128), predsa možno konštatovať, že koniec obdobia „bytie a čas“ už v sebe obsahoval neskôr tak diskutovaný obrat k „času a bytiu“. Jeho filozofia opúšťa stanovisko existencialistickej analýzy Dasein v jej výlučnosti a obracia sa k novej dimenzii — k bytiu.

Čo to však je „bytie“ v neskoršej Heideggerovej tvorbe? Po prvé nemožno ho pozitívne určiť — domnieva sa Heidegger a s ním veľká časť jeho stúpencov — ak sa orientujeme na tradičné metafyzické pojmy bytia. Tieto síce neprávom tvrdia, že bytie je bytostným určením vecí, ale tým sa podľa Heideggera nič nedosiahne. Ani Platónova idea, ani Aristotelova forma, ani pokusy novovekých filozofov zakotviť pojem bytia v aktivite ľudského subjektu nemôžu podľa Heideggera bytostne určiť bytie. V takomto ontologickom stavaní otázky o bytí súcna sa vraj od Platóna myslí dvojakým spôsobom, ale vždy sa jeho vlastné bytostné určenie obchádza. Raz chápe metafyzika ako bytie „súcno ako také, to znamená všoobecne a vcelku“ (8, s. 45), druhý raz sa však podľa Heideggera metafyzika neuspokojuje s „jednotou najvšeobecnejšieho, to znamená všade rovnako platného“, ktoré však nikdy nie je nič ako posledné a najvyššie súcno, ale ide k osnovajúcej jednote všetkého bytia (Allheit), to znamená Najvyššieho nad všetkým. Tak sa predovšetkým anticipuje „bytie súcna ako osnovajúci základ“. (8, s. 45) Dosiahne sa tým predovšetkým abstraktné postavenie subjektu a objektu proti sebe, respektíve v subjektivisticky chápanej novovekej filozofii je vraj bytie upravené na „subiectum“, ktoré je „v bytostnej skladbe

jedného [typu] ľudstva [im Wesensgefüge eines Menschentums] základom všetkého súcna.“ [9, s. 224] Touto cestou však nebude bytostné určenie bytia nikdy poznané. „Sama otázka bytostného určenia bytia odumiera, ak sa nezriekne jazyka metafyziky, lebo metafyzické predstavovanie [Vorstellen] bráni myslieť na otázku bytostného určenia bytia.“ [9, s. 233] Heidegger sa tým vždy znova ako v kruhu vracia k východiskovému bodu, ktorý, hovorí, že otázka bytia, raz prenesená do abstraktnej roviny metafyziky, nemôže dospieť k pravde bytia, ale že práve tým je pravdou zdania (das Schein). A takto chápané bytie v celej doterajšej metafyzike nie je pre Heideggera nič iné ako vyšší stupeň zdania, ale zostáva zdaním, pretože toto filozoficko-metafyzické bytie nikdy neopúšťa oblasť súcna. Bytie sa rado skrýva — tak znie jeho obmena známeho Herakleitovho citátu. V neskoršej fáze svojej tvorby sa Heidegger venoval predovšetkým svetu predsokratovcov a písal hermeneutické štúdie k fragmentom Anaximandra, Parmenida a Herakleita. Podáva svojvoľné interpretácie pojmov logos, aletheia, fysis atď. A predsa sa nachádza práve týmito spismi uprostred duchovných sporov našich čias. Možno dokonca konštatovať, že Heideggerovo stanovisko pôsobilo takmer ako model pre celý rad buržoáznych filozofov a teoretikov, bez toho, že by stáli na rovnakých politických a filozofických pozíciách. Týka sa to predovšetkým troch bodov:

1. pesimistického rozsudku o vine voči abstraktne chápanému vývoju vedy a techniky v „modernom svete“,
2. v úzkej spätosti s tým stojaceho „človeka bez dejín a bez domova“ v „priemyselnom veku“,
3. eschatologicky pôsobiace očakávanie spásy z celkom iného sveta ako zo sveta prítomného súcna.

Heidegger sa cíti povolaný vystupovať ako kritik vedy. Vychádza pri tom z toho, že „veda nevie *myslieť*“ (10, s. 133), dokonca, že priepasť medzi ňou a myslením je nepreklenuteľná. Vedu a filozofiu nemožno podľa Heideggera spojiť. Tragédia „moderného človeka“ je v tom, že veda a technika si robí starý metafyzický nárok všetko vedieť, čo sa vo veku techniky a vedy rozvinulo do všeobecnej poznateľnosti a zostrojiteľnosti (doslova vediteľnosti a robiteľnosti — Wiss- und Machbarkeit) a zaznamenalo svoj obrat k úplnej nezmyselnosti a v rozvoji najhlbšieho nihilizmu. Vo veku vedy a techniky sa ujíma vlády totálny nihilizmus. Nietzscheho vôľa k moci zaznamenáva vystupňovanie k absolútnej vôli ako vôli. Na tomto základe — a v detailoch trochu inak osnovanom ako napr. u Jaspersa — dospieva Heidegger k totalitaristickej téze, respektíve v jeho terminológii k vôli k totálnemu štátu alebo totálnej vojne. Zvyšovanie zbrojenia vyplýva z tendencie k nekonečnému zneužívaniu [Vernutzung] súcna a „vojna sa stala formou zneužívania súcna, ktoré však pokračuje aj v mieri“. (5, s. 93) Hnací zákon dejín tohto sveta, ktorému je človek trvale podriadený ako „dôležitá surovina“, subjekt každého zneužitia (5, s. 92), vidí Heidegger

v svojom náčrte nihilizmu. Pre neho nie je nihilizmus nejakým učením alebo názorom, ale má charakter dejinného hnutia: „Hýbe dejinami spôsobom sotva poznaného fundamentálneho procesu v osude západných národov.“ (11, s. 201) Vláda dejinného zákona nihilizmu znamená totálne rozšírenie „ničoho“ (das Nichts) a rozpad všetkých hodnôt. V tomto svete absolútnej vlády nihilizmu je subjekt vrhnutý do bezprízornosti (Heimatlosigkeit) a bezdomovosti (Unbehausheit). Návrat k zdravému svetu, svetu, ktorý nie je postihnutý nihilizmom, sa bezprostredne ponúka ako ideológia spasenia. Celá neskoršia Heideggerova filozofia sa nesie v znamení očakávania spásy zo sveta bytia. Tu však údajne nepomôže ani vedecké, ani filozofické spoznanie všeobecného, zákonitého a nevyhnutného, lebo práve tam, kde filozofia a veda dospela k evidentnému poznaniu, skrýva sa niečo, „čo myslieť nemôže byť už vecou filozofie“. (6, s. 71)

V skrátenej forme znie Heideggerova koncepcia bytia vzhľadom na jej použitie na doterajšie dejiny ľudského konania a poznania: S rastúcim teoretickým prenikaním do prírodného a sociálneho okolitého sveta a jeho praktickým ovládaním človekom sa bytie čoraz viac skrýva. Jeho odkrývanie, ktoré nie je nejakou želanou ideou človeka, ale — podľa Heideggera — predstavuje „osud“ (Geschick), skrýva v doterajších dejinách ľudstva, pokiaľ zaujímajú Heideggera (a zaujímajú ho len západoeurópske), nielen „nejaké, ale *toto určité* nebezpečenstvo“. (12, s. 26) Vyvolalo totiž dve ilúzie: po prvé, že človek je pánom zeme a po druhé, že svojím poznaním už úplne pochopil bytie vo všetkých jeho vzťahoch. V skutočnosti sa však podľa Heideggera človek stal otrokom jeho chodu, fungovania (des Betriebes), a tak nikdy neprenikne k pravde bytia, hoci on je ten, kto ho odkrýva. Ale čo odkrýva človek podľa Heideggera? Nie bytie vytrháva človek z jeho skrytosti (Verborgenheit), ale vo zväzku s modernou technikou prijíma stanovisko vyzývateľa, „ktorý si nárokuje od prírody, aby mu poskytovala energiu, ktorá ako taká sa môže ťažiť a hromadiť“. (12, s. 14) „Zem sa teraz odkrýva ako uhoľný revír, pôda ako nálezisko rudy. Inak sa javí pole, ktoré predtým obrábal roľník, pričom obrábať ešte znamenalo: hájiť si a starať sa. Roľníkovo konanie nevyzýva ornú pôdu. Po siatbe obilia prenecháva osivo silám rastu a chráni jeho dozrievanie.“ (12, s. 14) Ale Heidegger zarmútené konštatuje, že aj obrábanie pôdy je dnes už len „motorizovaný priemysel obživy“. Týmto spôsobom nemôže nastať skutočné odkrytie bytia, naopak, bytie sa údajne v týchto moderných požiadavkách na prírodu čoraz hlbšie skrýva. A zem je ľudským konaním stále hlbšie „vťahovaná“ do „zneužívania“ (Vernutzung), ktorého poslednou možnosťou je vojna. Kde je však začiatok tohto procesu? Heidegger odpovedá celkom bez ohľadu na sociálne príčiny, ktoré v imperialistických podmienkach spôsobujú toto pervertovanie vedy a techniky. Odpovedá v zmysle svojej abstraktnej metafyziky, ktorú možno preniesť na všetky doby a spoločenské zriadenia. „Spustošenie zeme sa začína ako chcený,

ale vo svojej podstate nepoznaný a nepoznateľný (nevedený a nevediteľný — nicht gewuster und nicht wissbarer) proces v čase, keď sa bytostné určenie pravdy vymedzí ako istota, v ktorej sa najskôr ľudské predstavovanie a zhotovovanie (Vorstellen und Herstellen) stane vlastne sebou samým.“ (5, s. 99) Vzťah medzi „spustošením zeme“ a príčinami vyrastajúcimi zo sociálneho charakteru spoločnosti, ktoré vidí marxisticko-leninská veda v antagonizmoch kapitalistickej spoločnosti, Heidegger prehliada, dokonca ho priamo odmieta, lebo Marxova koncepcia dejín a spoločnosti údajne nie je nič iné ako jedna z posledných konzekvencií opísaného procesu absolútnej robiteľnosti (Machbarkeit), ktorá chráni totálne zabezpečenie ľudských potrieb. „V spoločnosti sa rovnomerne zabezpečuje „prirodzenosť“ človeka, to znamená „celok prirodzených potrieb“ (potrava, odievanie, rozmnožovanie, hospodárenie).“ (13, s. 151) Namiesto toho sa Heidegger orientuje na proces európskych dejín ducha (ktoré podáva úplne subjektivisticky prekrútené) na vznik filozofického racionalizmu a teoretické prepracovanie aktívne činného subjektu, ktoré vidí len zo zorného uhla svojho imperialistického pervertovania ako vôľu k moci Fridricha Nietzscheho. Vo svojej hektickej orientácii na metafyziku ako príčinu úpadku tohto sveta a totálneho vôľového nároku človeka ide Heidegger, v myslení ktorého dosiaľ príroda nemala vôbec žiadnu úlohu, dokonca tak ďaleko, že život prírody uvádza ako príklad, lebo tento osebe neprekračuje nikdy svoje možnosti. „Breza nikdy neprekračuje svoje možnosti. Včelí národ žije v svojich možnostiach. Až vôľa, ktorá sa v technike ľahko udomácní, vlečie zem k vysileniu a zneužitiu a k premene umelého.“ (5, s. 98) Až človek so svojím udomácnením v spoločnosti prekračuje hranice možného a nemožné sa stáva realitou. Ale táto pozitívna črta, ktorá zodpovedá obrazu človeka v progresívnych triedach minulosti i prítomnosti a ktorá znamená, že len vďaka slobodnej tvorivej činnosti človeka možno ľudsky pretvárať prírodu a spoločnosť, dostáva u Heideggera záporné znamienko. Odmieta síce stanovisko tých buržoáznych teoretikov, ktorí vyzývajú do boja proti vede a technike, zaklínajú démona techniky, aby sa potom povrchne potýkali len s pseudonepriateľom, ktorého si sami vytvorili a ktorému chýba reálny základ. Z tohto priestupku obviňuje Heidegger vôľu k moci a čistú vôľu k vôli, extrémnu subjektivitu.

Na tomto základe je zrejmé, prečo sa Heidegger púšťa do hermeutickej interpretácie Sofoklovho zborového spevu v *Antigóne* v zmysle tajomného, hrozivého (das Unheimliche). Súhlasíme s Heideggerom, keď vo svojich exegézach raných antických fragmentov zdôrazňuje, že nezáleží len na filologicky exaktnom preklade, lebo tento môže často minúť vlastný teoretický obsah. Exegéza textu musí byť v zhode s duchom času, z ktorej ten-ktorý text pochádza. Určite sa v zborovom speve z *Antigóny* prejavuje aj niečo hrozné v sile človeka a odráža tak celý zložitý proces rozpadu starého prvotnospoločného rodového zriadenia

gréckych kmeňov od 8. do 6. storočia pred n. l., ktorý vyvolal novú, dosiaľ neznámu sociálnu štruktúru so všetkými jej mechanizmami útlaku, ale zároveň rozšíril tvorivé sily človeka. Na to všetko treba myslieť práve pri interpretácii textov z raných epoch vývoja ľudskej spoločnosti, ak ich nechceme jednoznačne priradiť k obmedzeným a zúženým interpretačným schémam. Heidegger, ktorý sa chce postaviť proti takej schéme, preberá napokon tú istú šablónu, len z iného konca. Všetko podriaďuje svojej dogme antropologicko-existenciálneho úteku a úzkosti. Človek sa stáva súhrnom tajomného, hrozivého, „lebo ako surovec prekračuje hranice toho, v čom je doma (das Heimische) a síce v smere k tajomnému v zmysle premáhajúceho (das Überwältigende).“ (14, s. 116)

Heidegger nechce chápať tieto verše ako „vývoj človeka od divokého lovca k budovateľovi miest a kultúrnemu človeku“ (14, s. 19), ale vidí v nich ospievanie „tajomného“ a „násilného“ počiatku ľudstva. Na jeho nasledujúci vývin sa pozerá len ako na „sploštenie“, prípadne ako na znetvorenie veľkého počiatku v zmysle púhej rátateľnej a merateľnej veľkosti a rozmeru. Dejiny európskej metafyziky, ktorá v neskoršej fáze Heideggerovej tvorby nepredstavuje nič iné ako rastúcu neautentickosť (Uneigentlichkeit) ľudského bytia, majú negatívny charakter poznateľnosti a zostrojiteľnosti (doslova vediteľnosti a robiteľnosti — Wissbarkeit und Machbarkeit), pričom sa samo bytie v procese „odkrývania“ čoraz viac zakrýva. Dialektika koniec koncov nie je nič iné ako najčistejšia metafyzika v tom zmysle, že odkrývanie zostáva len odkrývaním súcna, teda toho neautentického. Autentické (das Eigentliche) bytie zostáva skryté, týmto spôsobom odkrývania sa naopak čoraz viac zahaľuje. Vo svojej prednáške venovanej 16. fragmentu Herakleita (15, s. 155) vystupuje Heidegger opäť so svojou koncepciou zakrytosti bytia. Podáva tu „odkrývanie“ a „zakrývanie“ ako „jedno a to isté“, teda ako dve stránky jedného a toho istého procesu. Práve tu sa však odhaľuje celý metafyzicko-teleologický charakter Heideggerovej koncepcie bytia a pravdy, ktorý je len obalený do pseudodialektických fráz. „Vznikanie (das Aufgehen) ako také má už odjakživa sklon k sebauzatváraniu (Sich-verschliessen). Ale *κρυπτεσθαι* je ako sebakrývanie nielen púhym sebauzatváraním, ale zároveň chránením (das Bergen), pričom bytostné možnosti vzniku zostávajú uchované...“ (16, s. 271) Čo však vzniká, alebo kam smeruje toto vznikanie? Konečným teleologickým cieľom je — bytie.

Ak sa podľa Heideggera dostaneme k jadrú tohto bytia, zisťujeme, že preň ako i pre ľudské bytie (Dasein) nejestvuje žiadna pevná definícia. Heidegger odmieta poznateľné bytie v pozitívnom určení, čím sa ostatne veľmi približuje k stanovisku Jaspersa. Jaspers hovorí vo svojej *Filozofickej logike* zv. I, že „žiadne vedené bytie (gewusstes Sein) nie je bytie“ (17, s. 170) a Heidegger tvrdí podobne: „Bytie nie je myslené v jeho odkrývajúcom bytostnom určení, to znamená v jeho pravde.“

(14, s. 196) Ale napriek tomu, že človek na toto bytie neberie zreteľ, bytie predsa je. Ani u Jaspersa ani u Heideggera však nie je bližšie určené. Jaspersovo určenie ako transcendencia je dosť neurčité na to, aby sa vyhlo exaktnému zneniu. Heidegger by však ešte aj takýto výklad zavrhol s poznámkou, že zostáva v rámci starej metafyziky. Jeho bytie je niečo „celkom iné“ ako to, čo našlo svoje stvárnenie v metafyzickom chápaní.

Vo svojich prednáškach k Schellingovi pod názvom *Pojednanie o podstate ľudskej slobody*, ktoré mal Heidegger v letnom semestri roku 1938 na freiburskej univerzite, poukazuje na Schellinga a Nietzscheho, ktorí údajne načrtli úplne nový spôsob kladenia otázky, ale nedostali sa k vytvoreniu nových, vlastných systémov, pretože obaja ešte používali jazyk starej metafyziky. To Heidegger napokon tvrdí aj o svojej vlastnej tvorbe až do ukončenia fázy „bytie a čas“. Až neskôr nastal u neho ten obrat, ktorý naznačil už Schelling a Nietzsche. V ich myslení je „príznač príchodu niečoho celkom iného, blýskanie sa na časy nového začiatku“. (18, s. 4) Schelling údajne práve vo svojom spise o slobode zápasil s doterajším metafyzickým myslením a jeho predstavou slobody. Slobodu chápe ako určenie vlastného bytia, ktoré presahuje ľudské bytie. Schelling sa pýta „von za človeka, do toho, čo je bytostnejšie a silnejšie ako on sám“. (18, s. 11) Vzhľadom na neurčenosť Heideggerovho pojmu bytia, v čom on sám nevidel slabosť, ale skôr silu svojho myslenia, lebo každá určenosť zužuje pohľad, má Heidegger veľmi blízko k filozofickej metafyzike neskorej antiky. Už novoplatonik Plotinos, ktorý v čase doznievania antiky a dualistického oddeľovania telesného a duchovného ešte raz načrtáva, aj keď mysticky, ideu jednotného kozmu ako svetovej duše a svetového tela, konštatuje vo svojich *Enneadach*, že na vrchole hierarchicky rozčleneného kozmu³ stojí „Prvé“, o ktorom nemožno v skutočnosti vypovedať, lebo „nie je ani čímisi, ani nemá vlastnosti a veľkosť, nie je ani rozumom ani dušou; nie je ani čímisi pohybovaným, ani čímisi nehybným, nie je v priestore ani v čase, je jednotvárne ako také alebo skôr bez tvaru, pretože je pred každým tvarom, pohybom a pokojom, lebo tie sú na súcne a robia ho mnohým.“ (19, s. 635)

Táto myšlienková línia pokračuje v Heideggerovom pohľade cez stredovekú mystiku a Jakoba Böhma k Schellingovi, v ktorého najvyššej jednote — v absolútne — našla svoj predbežný vrchol totálna indiferencia a absolútna bezpredikátovosť, preto opäť nemožno nič vypovedať o jeho bytí. (18, s. 194) „Ne-základ“ (to, čo je mimo a pred každým základom — Ungrund), o ktorom Schelling konštatoval, že je pred každou dualitou a pred každou diferencovanosťou, je určený ako „len to, čo predchádza každý základ... teda absolútne...“ (20, s. 559)

³ V Platínovej hierarchii stojí na najspodnejšom mieste hmota bez formy, potom nasleduje svetová duša, ďalej svetový duch, ktorý je súhrnom ideí a na vrchole stojí „Prvé“ bez určenia.

Heidegger sa chopí tohto myšlienkového pochodu Schellinga a včlení ho do svojho myšlienkového postupu onticko-ontologickej diferencie. Táto nemá podľa mienky Heideggera pomáhať pri „riešení otázky ontológie“, ale navádza ju, aby pomenovala to, na čo sa doterajšia ontológia, to znamená metafyzika vôbec nespýtovala a čo sa stáva otáznym až teraz. Heideggerova takzvaná ontologická diferencia (len na začiatku neskorej etapy hovoril o onticko-ontologickej) má úlohu prekonať metafyziku a stále znova poukazovať na to, že celá doterajšia ontológia zlyhala v určení svojho „posledného základu“. Celé dejiny filozofie až po Heideggera údajne nemohli rozriešiť tento problém, lebo chápali bytie vždy ako niečo najvšeobecnejšie a zbavili sa tak akéhokoľvek hlbšieho pohľadu. Ba chápali ho vždy len ako „prios“, ako apriori bytie bez toho, aby sa skutočne zamysleli nad diferenciou medzi bytím a súcno. Ontologická diferencia, ktorá vychádza vždy z toho, že mobilné súcno sa chápe z imobilného bytia, prípadne vo vzťahu k tomuto je nazerané teleologicky, nikdy neprekročí metafyziku. Heidegger sa domnieva, že v Schellingovom pojme bytia našiel nábeh (aj keď nie riešenie) pre zrušenie ontologickej diferencie, pretože prechádza od tradične chápaného osnovávajúceho základu (der begründender Grund) k podstate základu, ktorý sa však už v jazyku metafyziky nedá vyjadriť v tom zmysle, že *niečo* je. Schelling ho chápe ako ne-základ, Heidegger ako „sich ereignendes Sein“.⁴

Keďže toto všetko údajne prekračuje hranice metafyzického myslenia, nastal koniec filozofie. Ak hovorí Heidegger v *Identite a diferencii* (myslí sa jeho záverečná reč k semináru o Heglovej *Wissenschaft der Logik* v zimnom semestri roku 1956—1957) o tom, že krok späť od metafyziky do samej jej podstaty zostal neuskutočnený, tak zároveň nabáda k „celkom inému“ typu myslenia, ktoré, ako hovorí vo svojej prednáške *Koniec filozofie a úloha myslenia*, musí prísť po tomto „konci filozofie“. (6, s. 61—80)

Pojmom „das ereignende Sein“ opúšťa každé racionálne uchopenie toho, čo sa môže rozumieť pod bytím (tak v materialistickom, ako aj v idealistickom zmysle). Heidegger bez obalu dodáva, že sa tým približuje k mysliu, ktoré je blízke mytológi. Hľadanie archaického prvo počiatku a jeho bytostného určenia v dejinách a v prírode „nie je sledenie za primitívnom a zbieranie kostí. Nie je to ani polovičná ani celá prírodoveda, ale ak to vôbec niečo je, tak mytológia.“ (14, s. 119) Jeho filozofia, ktorá stojí striktné proti každému vedecko-teoretickému osvojeniu sveta človekom, uznáva len jednu formu osvojenia, ktorú označuje ako myšliaco-básnickú (denkend-dichterisch). Medzi vedou a myslením je bezodná priepasť, ktorú možno prekonať len skokom. Ale

⁴ Doslovný preklad by bol „udievajúce sa bytie“. Heidegger mu však (vychádzajúc z etymológie slovesa *er-eignen*) prisudzuje aj hlbší zmysel a chápe ho ako to, čo sa človeku vynára z hĺbky bytia, aby si to „privlastnil“. (Pozn. prekl.)

takto postavená otázka o bytí sa dá zodpovedať len „skokom do tmy“. (10, s. 141)

Heideggerova filozofia bytia je vedome uskutočneným návratom k archaickým formám vedomia, k mytológii, ktorá mala na počiatku dejín ľudstva významnú funkciu ako jednotné, nediferencované spoločenské vedomie, v ktorom sa spájali náboženské, morálne a umelecké prvky, aby uchopili totalitu prírodného a sociálneho okolitého sveta bez toho, aby si mohli robiť nárok na „teoretické uchopenie sveta“, ako hovorí Ojzerman. (21) Takéto uchopenie nastupuje až s antickou filozofiou a Platónom dosahuje svoj prvý idealistický vrchol. Heidegger chce dokonca v typicky romantistickom zmysle datovať útek od problémov, ktoré vznikajú z nezvládnutia revolúcie vo vede a technike v podmienkach imperializmu, dozadu do mytologického myslenia. Čo však kedysi malo pozitívnu úlohu v procese vývinu ľudstva, teraz sa ako útočisko osamotenej existencie stáva negatívnym a reakčným. Že takáto cesta je tak či tak neschodná, ukazuje sa už vzhľadom na formálnu terminológiu. Napriek tomu, že Heidegger sa zriekol „metafyzickej“ terminológie, nezaobíde sa bez nej. Mytológia nepoznala a nepozná pojem bytia, ale ani Heideggerovu „antimetafyzickú“ metafyziku. A ešte niečo iné sa podarilo Heideggerovi orientáciou na „*ereignendes Sein*“ — ostatne opäť preberajúc Schellingovu koncepciu — totiž preniesť toto bytie do blízkosti človeka. Inými slovami mystická filozofia bytia, pomocou ktorej sa Heidegger dostáva do vstupnej haly, „do preddvoria náboženstva“ — Vorhof der Religion (22, s. 367) ako nábožensko-mystického objektívneho idealizmu, neopúšťa celkom predchádzajúcu pozíciu existenciálnej ontológie. Naopak, obe sa navzájom potrebujú, lebo Heideggerov „pseudoboh“, ako ho označuje W. Heise, sám potrebuje človeka ako strážcu a ochráncu. Ale poukázali sme už na to, že pozícia subjektu zaznamenala zmenu. Ako je známe, u Heideggera sa z existencie — v ranej fáze ju poznáme ako ľudské bytie vždy zakorenené v ničote — stáva ek-sistencia (od *exsistere* — vyčnievať, vystupovať). Ek-sistencia sa fundamentálne odlišuje od každej existentia a „*existence*“, je ek-statickým bývaním v blízkosti bytia. Je strážením (*Wächterschaft*), to znamená starosťou o bytie.“ (13, s. 173)

Heidegger by vystavil svoju kritiku metafyziky riziku sebazničenia, keby prijal bytie, ktoré zostáva *len* ako o-sebe-jestvujúca transcendencia (*an-sich-seiende Transzendenz*). Bytie sa skôr vyznačuje tým, že sa vyjasňuje, svetlí (*lichtet sich*), že sa udieva (*ereignet sich*), nie že „je“. Do čoho sa však vyjasňuje bytie? Čo znamená Ereignis? „Pokiaľ jestvuje bytie a čas *len* v udievaní (*Ereignen*), patrí k nemu to vlastné (*das Eigentümliche*), že človeka ako toho, kto načúva bytiu tak, že stojí vo vnútri vlastného času, vnáša do svojho vlastného (*Eigenes*). Takto patrí človek do udalosti.“ (1, s. 24) Človek je týmto spôsobom úzko spojený s bytím, bez bytia nie je žiadna ek-sistencia a bez ek-sistencie žiadne udievanie bytia. Podnet k tejto koncepcii získal Heidegger opäť

prostredníctvom Schellinga, ktorý už v roku 1809 vo svojich *Filozofických skúmaníach o podstate ľudskej slobody* napísal: „Len človek je v Bohu a práve cez toto v-Bohu-bytie je schopný slobody. On sám je centrálnou bytosťou a má preto aj zostať v centre...“ (20, s. 563)

U Heideggera je Schellingova koncepcia rozpracovaná ďalej so zreteľom na buržoázu mystickú filozofiu zjavenia, ktorá prijala všetky javy odcudzenia v imperialistickom svete v podobe idealisticky znetvoreného buržoázneho vedomia, teraz túži po pokoji a spáse a necháva ju „udiať“ z mystického bytia do človeka. „Človek sa nevyskytuje ako predmet pozorovania, ktorého ešte obvešíame malými pocitmi každodennosti, ale človek je zakúšaný (erfahren) v nahliadnutí do hlbín a výšin bytia vzhľadom na hrozivosť božskosti, životnú úzkosť všetkého vytvoreného, zarmútenosť každého vytvoreného tvorenia, zlobu zlého a vôľu lásky. Tu nie je boh stiahnutý dolu na úroveň človeka, ale naopak. Človek je zakúšaný v tom, čo ho ženie nad neho. Človek — každý iným ako musí byť — prostredníctvom ktorého sa sám boh vôbec môže zjavovať, ak sa zjavuje.“ (18, s. 197)

Existencialistická antropológia a mystické učenie o bytí sú preto úzko spojené. Ale ťažisko sa presunulo do antropologickej roviny. Nové kategórie údajne vystihujú podstatu človeka: na miesto heroickej odhodlanosti nastupuje ľahostajnosť a úzkosť je nahradená bezpečnosťou. Človek už vystúpil zo svojej pozície „držiteľa miesta ničoho“ a vo „vyjasňovaní bytia“ sa stal jeho pastierom.

Pričiny tohto „obratu“ sú známe a už bolo na ne rozličným spôsobom poukázané. Vyplývajú z vnútro-teoretickej situácie tejto filozofie, zo všeobecného vývoja buržoáznej filozofie a z ideologickej funkcie filozofie v imperializme.

1. Heideggerova fundamentálna ontológia dospela, pokiaľ ide o špeciálne subjektívno-idealistické východisko a uskutočnenie svojej existenciálnej koncepcie ku krajnej možnosti antropologicky osnovaného subjektivismu. Nihilizmus sa stáva základnou životnou situáciou človeka. Preto sa musí zrušiť stanovisko existenciálneho Dasein v jeho mystickom bytí.

2. Neskorá buržoázna filozofia prejavuje tendenciu, aj keď nielen túto — čo treba kriticky poznamenať k W. Heiseho *Aufbruch in die Illusion* — k objektívnemu idealizmu a možno pozorovať aj pokusy oživiť metafyziku, často zahalenú do antimetafyzického rúcha. V najrozličnejších metafyzických určeníach (Boh, bytie, transcendencia) „je stelesnený súbor poslednej sily, od ktorej má závisieť celá realita ako fantastický obraz skutočnej moci nad životom. To, čo je produktom skutočného materiálneho života spoločnosti, sa vydáva za jeho tvorca.“ (22, s. 454) Heideggerova metafyzika bytia sa radí do tejto základnej línie buržoáznej filozofie.

3. Všeobecná kríza kapitalizmu otriasa všetkými oblasťami buržoáznej spoločnosti. Sociálne antagonizmy, ktoré súvisia s nezvládnutím

vedecko-technickej revolúcie v súčasnom kapitalizme, ktoré sa neustále zostávajú a reprodukovujú nové javy odcudzenia, vyvolávajú tak u monopolistickej buržoázie, ako aj u maloburžoázie nádej na nadľudské riešenie a tým náboženskú alebo kvázi náboženskú ilúziu. Buržoázna filozofia má okrem iného ideologickú funkciu stimulovať pseudo-perspektívy a očakávania spásy. Heideggerova filozofia bytia je časťou takéhoto eschatologického učenia o spáse.

LITERATÚRA

1. HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd. 8, Halle 1972.
2. HEIDEGGER, M.: Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn 1929.
3. KROCKOW, Ch.: Die Entscheidung. Stuttgart 1958.
4. Löwith, K.: Gesammelte Abhandlungen. Stuttgart 1969.
5. HEIDEGGER, M.: Überwindung der Metaphysik. In: Heidegger, M.: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954.
6. HEIDEGGER, M.: Zur Sache des Denkens. Tübingen 1969.
7. GROSSNER, C.: Verfall der Philosophie. (Politik deutscher Philosophen) Hamburg 1971.
8. HEIDEGGER, M.: Identität und Differenz. Pfullingen 1957.
9. HEIDEGGER, M.: Zur Seinsfrage. In: Wegmarken. Frankfurt/M. 1967.
10. HEIDEGGER, M.: Was heisst Denken. In: Heidegger, M.: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954.
11. HEIDEGGER, M.: Nietzsches Wort „Gott ist tot“. In: Heidegger, M.: Holzwege. Frankfurt/M. 1957.
12. HEIDEGGER, M.: Die Frage nach der Technik. In: Die Technik und die Kehre. Pfullingen 1962.
13. HEIDEGGER, M.: Brief über den Humanismus. In: Wegmarken. Frankfurt/M. 1967.
14. HEIDEGGER, M.: Einführung in die Metaphysik. Tübingen 1953.
15. DIELS, H.: Die Fragmente der Vorsokratiker I. Berlin 1934.
16. HEIDEGGER, M.: Aletheia. In: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954.
17. JASPERS, K.: Philosophische Logik I. Mnichov 1947.
18. HEIDEGGER, M.: Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit. Tübingen 1971.
19. PLOTINOS: Enneady VI 9, 3. In: Antológia z diel filozofov Od Aristotela po Platóna. Bratislava 1972.
20. SELLING, F. W. J.: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und damit zusammenhängenden Gegenstände. In: Schriften zur Gesellschaftsphilosophie. Jena 1926.
21. OJZERMAN, T. I.: Problémy filozofie a filozofie dejín. Bratislava 1976.
22. HEISE, W.: Aufbruch in die Illusion. Berlin 1964.

Ганс Мартин Герлах

Статья посвящена философской эволюции Мартина Хайдеггера, в творчестве которого автор выделяет два этапа. На первом — в период «бытие и время» — центром тяжести «творчества Хайдеггера» является экзистенциалистский анализ человеческого бытия. Позднее он перестает заниматься анализом человеческого бытия и обращается к новому измнению — к бытию. Хайдеггер осуществляет т. н. онтологическую дифференциацию между бытием и сущим, подвергает критике науку и всю «западноевропейскую метафизику». Он пишет герменевтические статьи к произведениям досократиков и сознательно склоняется к мифологии. Автор указывает на нигилизм и религиозно-мистический объективный идеализм концепции Хайдеггера, которая в конечном итоге является отражением кризисного характера буржуазного общества и буржуазного человека XX века.

DER BÜRGERLICHE MENSCH ZWISCHEN EXISTENZ UND SEIN

Hans Martin Gerlach

Die vorliegende Studie ist der philosophischen Entwicklung Martin Heideggers gewidmet, dessen Schaffen der Verfasser in zwei Etappen einteilt. In der ersten — der Periode „Sein und Zeit“ — liegt der Schwerpunkt von Heideggers Schaffen in einer existenzialistischen Analyse des Dasein. Später verlässt er die Analyse des Dasein und wendet sich einer neuen Dimension, dem Sein zu. Er führt die sogenannte ontologische Differentiation zwischen Sein und Dasein durch und widmet sich der Kritik der Wissenschaft und der gesamten „westeuropäischen Metaphysik“. Er schreibt hermeneutische Studien zu Werken der Vorsokratiker und neigt sich bewusst der Mythologie zu. Der Verfasser weist auf den Nihilismus und den religiös-mythischen objektiven Idealismus der Heideggerschen Konzeption hin, die in letzter Instanz ein Abbild der Krisenhaftigkeit der bürgerlichen Gesellschaft und des bürgerlichen Menschen des 20. Jahrhunderts ist.