

PROBLÉM ČLOVEKA VO FILOZOFII BYTIA M. HEIDEGGERA

VÁCLAV ČERNÍK, Katedra logiky a metodológie vied, FF UK, Bratislava

ČERNÍK, V.: The Problem of Man in M. Heidegger's Philosophy of Being.

Filozofia 44, 1989, No. 1, p. 9.

Following up Aristotle, Spinoza, Hegel and Marx, M. Heidegger reformulates the problem of Man as identity of spirit and body, laden with biologism, into the problem of differentiating Man as the thinking being (das denkende Wesen) from the non-thinking being. Contrary to Hegel and Marx, he cannot see the difference, in the fact that the thinking being is capable of universal, theoretical and practical activity — work, but only in his capability to live his fateful existence (die Ek-sistenz) extatically. His humanism is a tragic resignation; it does not create real preconditions for the theoretical and practical solution of the problem of Man.

Aktuálnosť témy je daná jednak tým, že sa tento rok bude oslavovať 100. výročie narodenia M. Heideggera, jednak tým, že Heideggerova filozofia sa svojho času aj u nás vydávala za akési novodobé prekonanie Marxovho riešenia problému človeka.

Heidegger sám nepokladal svoju filozofiu za antropológiu. V tejto veci odkazoval skôr na K. Jaspersa. Jeho filozofia bytia je však implicitne založená na určitom chápaní človeka. Je to v skutočnosti filozofia vzťahu človeka a bytia. Heideggerovo chápanie človeka možno teda z nej zrekonštruovať. Môj pokus o takú rekonštrukciu sa opiera najmä o analýzu troch jeho prác: *Sein und Zeit* (1929), *Über den Humanismus* (1946) a *Identität und Differenz* (1957).

Konštatovanie, že Heidegger bol vynikajúcim mysliteľom a znalcom dejín filozofie, by bolo nosením dreva do lesa. Prirodzene, že dobre poznal aj stanovisko Aristotela, Spinozu, Hegela a Marxa, podľa ktorých je problém človeka ako totožnosti ducha a tela zle sformulovaný a ako taký neriešiteľný. Heidegger toto stanovisko plne akceptoval. Zdôrazňoval, že problém človeka je v danej formulácii zafažený biologizmom a že tento biologizmus neprekonáme tým, že telo obdaríme dušou a dušu intelektom“ (1, s. 67). Aj Heidegger zastával názor, že otázku, „kto je človek?“ treba primerane preformulovať: problém nie je v tom, ako stotožniť telo a ducha, ale v tom, ako odlišiť mysliace telo od nemysliaceho tela, resp. mysliace bytie od nemysliaceho bytia. Až potiaľ sa M. Heidegger stotožňuje s názorom Aristotelovým, Spinozovým, Hegelovým a Marxovým. Od Hegela, a najmä od Marxa, sa však podstatne odlišuje v riešení takto preformulovaného problému.

Východiskovým predpokladom jeho riešenia sa M. Heidegger špeciálne venuje vo svojej prednáške pri príležitosti 500. výročia Freiburskej univerzity (1957). Začína rozborom bežnej formulácie vety o totožnosti $A = A$, ktorú I. Kant povýšil na najvyšší zákon umu. Túto vetu reinter-

pretuže v duchu hegelovskej filozofie ako diferencovanú totožnosť A so sebou samým: A je A. V takto reinterpretovanej vete o totožnosti znie slovo „je“. Vzťah A k sebe samému je sprostredkovaný bytím. V ontologicky rozšírenej vede o totožnosti sa hovorí, že každé súcno je identické so sebou samým a že tato identita je jeho rozlíšenou jednotou. Vnútorne diferencovaná jednota utvára podľa Heideggera základný vzťah v bytí každého súcna. Sama veta o totožnosti je podľa neho iba zvláštnym prípadom Parmenidovej vedy o totožnosti bytia a myslenia. Ak teraz pochopíme myslenie ako znak človeka, nadobudne pre nás otázka spolupatričnosti myslenia a bytia zmysel otázky o spolupatričnosti človeka a bytia. A práve tu stojíme pred problémom: Čo znamená bytie? Kto a čo je človek? Obidve otázky sú dva aspekty jedného a toho istého problému.

Riešenie daného problému Heidegger začína z charakteristiky človeka. Človek je niečo súce (etwas Seiende). Ako taký je, podobne ako kameň, strom alebo orol zaradený do celku bytia. Iba že podstatným znakom tohto živého súcna je myslenie vyjadrené v jazyku. Človek je mysliaca podstata, resp. mysliace bytie (das denkende Wesen) a ako mysliace bytie patrí k bytiu. Jeho myslenie je cesta k bytiu (4, s. 164); v myslení sa svieti (lichtet), vyjadruje a završuje (vollbringt) pravda bytia (1, s. 53—54, 69). V myslení bytie načúva sebe samému a v reči, ktorá je bytím myslenia, sa završuje reč samého bytia. Reč je domovom pravdy bytia a myslenie ako znak človeka je obyvateľom tohto domova (1, s. 60, 79). Prostredníctvom človeka ako jedného zo súcien sa bytie zhovára samo so sebou a zároveň v ňom vyjadruje svoj vlastný zmysel. Z tohto pohľadu je človek ako mysliace bytie zároveň chápacím bytím, bytím, ktoré dodáva zmysel všetkému bytiu tým, že ho významňuje.

Človek ako mysliace, chápacie bytie je však iba jednou z protikladných stránok diferencovanej totožnosti myslenia a bytia. Druhou stránkou tejto totožnosti je samo bytie, resp. nemysliace, nechápacie bytie, bytie, v ktorom pravda bytia zostáva nevysloveným slovom, nevyjadrenou rečou. Toto bytie je podľa Heideggera prítomné či pripodstatné (an-wesend) k človeku ako mysliačemu a chápacému bytiu, lebo zmysel a význam bytia vzniká až vo vzťahu k nemu. Človek ako mysliace bytie a bytie ako niečo k človeku pripodstatnené sú k sebe patriace, susediace, do seba navzájom vstupujúce momenty jednej a tej istej, na seba samu sa vzťahujúcej, vnútorne diferencovanej jednoty.

Až potiaľ sa Heideggerov pokus o riešenie problému človeka podstatne neodlišuje od Hegelovho pokusu. Od tohto momentu sa však ich cesty začínajú diametrálne rozchádzať. Podľa Hegela sa mysliace bytie odlišuje od nemysliaceho bytia tým, že je schopné univerzálnej, cieľavedomej činnosti — práce. Človek je z tohto pohľadu výsledkom svojej vlastnej práce. Touto myšlienkou sa Hegel dostal po sám prah historického materializmu. Pojem práce, prirodzene, Hegel zredukoval len na pojem teoretickej činnosti, čím si zatvoril cestu k vlastnému riešeniu

problému človeka. M. Heidegger však v tomto smere urobil podstatný krok späť oproti Hegelovi. Diferencovanú totožnosť mysliaceho bytia a pripodstatneného bytia podľa neho nemožno pochopiť v zmysle starogréckeho logosu alebo staročínskeho Tao, nemožno ju adekvátne vyjadriť ani prostredníctvom techné (ako das Ge-stell), ani prostredníctvom zákona (das Ge-setz), ale iba prostredníctvom extaticky prežívanej udalosti (das Er-eignis), v ktorej bytie volá k sebe samému a vykladá samo seba prostredníctvom človeka ako načúvajúceho a chápaného bytia, ako zoon logon echon (3, s. 10—34; 2, s. 25). Substanciou človeka, onou vyššou syntézou ducha a tela, nie je podľa Heideggera hegelovský duch, rozdvajujúci sa na myslenie o bytí a myslenie o myslení, nie je ňou hegelovská rozlíšená jednota teoretickej a praktickej idey, ale akási pred a nad-teoretická a zároveň pred nad-praktická Ekzistencia (die Ek-sistenz) (2, s. 117; 1, s. 66—68, 115).

Heideggerova Ek-sistenz nie je obyčajná „vulgárna“ existencia, jednota podstaty a javu, možnosti a skutočnosti ako u Hegela. Má to byť sama substancia človeka, sama humanitas homo humanus, sama „mohúca“ možnosť bytia (1, s. 57—58, 104). Heidegger ju charakterizuje ako extatické, vo svetle bytia bytujúce, samo k sebe volajúce, samo seba načúvajúce, k sebe samému sa prihováraajúce bytie. Základnou metódou poznania človeka teda podľa Heideggera nemôže byť vedecké vysvetlenie na báze zákona, ale iba chápanie (das Verstehen). Heideggerovo chápanie pritom nie je pojem vyvolaný rečou (ako napríklad u T. Hobbesa), ale v reči vyjadrený extatický zážitok zo sebaPOCHOPENÉHO bytia, povest' či sága. Ek-sistenz ako extaticky prežívaná diferencovaná totožnosť mysliaceho a pripodstatneného bytia je podľa Heideggera osudovou šikovnosťou bytia (das Geschick) a tento osud má dejinný (geschichtlich) charakter. Dejiny bytia a človeka neprichádzajú k reči v hegelovských logických kategóriách, ale v ságach mysliteľa (1, s. 117).

Heideggerovo kľúčové dielo *Sein und Zeit* je pokusom o rekonštrukciu tejto dejinnosti. Vo svojej prvej fáze sa Ek-sistenz prejavuje ako tu-bytie (das Dasein). Tu-bytie sa diferencuje na čo-bytie a kto-bytie. Na danej úrovni vystupuje človek ako paradoxná totožnosť niekoho (das Man) a nikoho. A táto diferencovaná totožnosť utvára akúsi existenciálnu podstatu individuálneho samobytia ľudí v ich každodennosti, ľudí uvrhnutých do svojho tu a žijúcich v strachu sa pred blížiacou sa škodlivosťou (2, s. 126—128, s. 135—142). V danom tu však už začína svietiť pravda bytia v podobe starosti človeka o vlastné bytie. Starosť je akousi existenciálnou podstatou tu-bytia. Určuje samu seba ako úzkosť a zmysel pre realitu, a prostredníctvom nich aj ako zmysel a pravdu bytia. Existenciálnou podstatou či pravdou starosti je časovosť. Na úrovni časovosti už človek nevstupuje len ako niekto, ale ako faktická seba (svojou konečnosť) si uvedomujúca a seba sa strachujúca sloboda, smerujúca k smrti. Svedomie človeka je volaním starosti a jeho rozhodovanie je úzkostiplná sebaпроекcia na jeho vlastné povinnosťné bytie.

Existenciálnou podstatou časovosti je napokon extaticky prežívaný okamih, akási minulosťne prítomná budúcnosť, so svojimi modusmi: uvrhnutosťou, prepadnutosťou a projektom. Až v tejto Ek-sistenz sa časovosť časuje vo svojej celosti. Nevyriešená reč bytia sa vyslovuje v reči človeka. Dejiny človeka sú podľa Heideggera osudovým opakovaním minulých možností a sama dejinnosť je prejavom svetového času, ktorý nie je ani subjektom, ani objektom, ale predchádza každej subjektivite a objektivite (2, s. 235—419).

Také je, v stručnosti povedané, Heideggerove riešenie problému človeka, resp. vzťahu človeka a bytia. Heidegger sám ho vydával za kritické prekonanie Hegela i Marxa (1, s. 61—64, 87—89). Ako sa však v jeho bohatom existencialistickom jazyku posunulo skutočné riešenie problému? U Heideggera nenájdeme Hegelovu myšlienku o tom, že človek je produkt vlastnej práce. Jeho myslenie, „ktoré sa pýta na pravdu bytia“, nie je „ani teoretické ani praktické“ (1, s. 111). Čin jeho myslenia sa nestáva logikou činu ako u Hegela a Marxa, ale iba extatickým pochopením osudovej nevyhnutnosti. Heideggerov človek nie je človekom ovládajúcim prírodu a svoje vlastné spoločenské vzťahy (der Herr des Seienden), ale iba akýmsi „dušpastierom“ bytia (der Hirt des Seins) (1, s. 90). Človek ako mysliace bytie sa uňho zredukoval na chápujúce bytie, bytie na zmysel bytia a zmysel len na jazykový význam. Diferencovaná totožnosť mysliaceho a pripodstatného bytia nemá u Heideggera charakter racionálneho, pozitívneho dialektického protirečenia, ale len akéhosi negatívneho, kierkegaardovského či nietscheovského paradoxu. V heideggerovskom chápaní človeka fakticky niet miesta pre zákon, vysvetlenie a predvídanie. Celá oblasť spoločenských vzťahov a spoločenského poznania sa uňho zredukovala na prežívanie kozmu osamelým individuom. Preto ani jeho filozofia nemôže slúžiť ani ako základ spoločenskovednej metodológie, ani ako návod na revolučne praktickú činnosť. Jeho filozofia neukazuje cestu k skutočnému oslobodeniu človeka. Jeho „humanizmus“ je tragickou rezignáciou, a táto rezignácia má svoje sociálne a gnozeologicko-psychologické korene.

Cesta skutočného riešenia problému človeka nevedie od Hegela naspäť k Heideggerovi, ale dopredu, od Hegela k Marxovi. Mysliace bytie sa od nemysliaceho bytia odlišuje tým, že je schopné univerzálnej, cieľavedomej, materiálnej a duchovnej činnosti, práce, výroby. V procese svojej materiálnej a duchovnej činnosti ľudia vstupujú do dvojakeho typu vzťahov: do vzťahu k prírode a k sebe navzájom. Cieľavedomá, materiálna a duchovná ľudská činnosť v sebe zjednocuje moment produktívnych spoločenských síl a produktívnych spoločenských vzťahov. Každá generácia ľudí rozšírenie reprodukuje súhrn produktívnych síl a produktívnych vzťahov, ktoré zdedila od minulých generácií. A práve táto rozšírená reprodukcia je onou substanciou, kryštalizáciou ktorej vzniká špecificky spoločenská, historicky sa vyvíjajúca podstata človeka. Až takto pochopeaná substancia otvára priestor pre skutočné, racionálne, teoretické

i praktické riešenie problému človeka, ako aj pre ozajstné pochopenie zmyslu bytia, pre pochopenie humanizmu ako daru práce každého všetkým (A. France), ako daru slobody každého všetkým (K. Marx).

Heideggerovo „prekonanie“ Marxovej koncepcie je v skutočnosti iba zdanlivým prekonaním. Ako jej skutočné prekonanie sa mohlo javiť iba vo vzťahu k nepochopenému Marxovi alebo vo vzťahu k zdogmatizovanému „marxizmu“, ktorý naozaj utváral ideológiu zaostávania a stagnácie v teoretickom a praktickom riešení problému človeka. Prekonať Heideggera preto znamená vrátiť sa k Marxovi a rozvinúť jeho koncepciu človeka na úroveň našej doby a novodobej kultúry.

LITERATÚRA

1. HEIDEGGER, M.: Über den „Humanismus“. In: Platons Lehre in der Wahrheit. Bern 1947.
2. HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit. Tübingen 1949.
3. HEIDEGGER, M.: Identität und Differenz. Pfullingen 1957.
4. HEIDEGGER, M.: Was heisst Denken? Tübingen 1971.
5. HEIDEGGER, M.: Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. In: Identität und Differenz. Pfullingen 1957.

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ БЫТИЯ М. ХАЙДЕГГЕРА

Вацлав Черник

М. Хайдеггер, в связи с идеями Аристотеля, Спинозы, Гегеля и Маркса, переформулировывает проблему человека как тождества духа и тела, имеющую склонность к биологизму, в проблему отличия человека как мыслящего бытия (das Denkende Wesen) от немыслящего бытия. Однако, он, в отличие от Гегеля и Маркса, различие видит не в том, что мыслящее бытие способно совершать универсальную, теоретическую и практическую деятельность, способно к труду, а лишь в том, что оно способно в экстазе переживать предназначенное судьбой существование (die Ek-sistenz). Его „гуманизм“ является трагической покорностью судьбе; он не создает действительных предпосылок для теоретического и практического решения проблемы человека.

DAS PROBLEM DES MENSCHEN IN DER SEINSPHILOSOPHIE MARTIN HEIDEGGERS

Václav Černík

M. Heidegger reformuliert, in Anknüpfung an Aristoteles, Spinoza, Hegel und Marx, das biologismusbelastete Problem des Menschen als einer Identität von Geist und Leib als Problem einer differenzierten Sicht des Menschen als denkendes und nichtdenkendes Wesen. Den Unterschied jedoch, ungleich Hegel und Marx, sieht er nicht darin, dass das denkende Wesen einer universellen, theoretischen und praktischen Tätigkeit — der Arbeit — fähig wäre, sondern nur darin, dass es die Fähigkeit besitzt, die schicksalhafte Ek-sistenz ekstatisch nachzuvollziehen. Sein Humanismus stellt sich als tragische Resignation dar; er liefert keine realen Voraussetzungen für eine theoretische und praktische Lösung des Problems Mensch.