

ANTINOMIE ROZVRHOVÁNÍ A FAKTICITY U HEIDEGGERA

JOZEF CIBULKA

Nejvýznamnější Heideggerův pokračovatel Hans-Georg Gadamer líčí Heideggerovo fascinující filosofické působení: „...bitvy první světové války přinesly těžký otřes kulturnímu vědomí a víře v pokrok liberálního století... jedním úderem sejevila nevěrohodnou převládající filosofie, jež vyrostla v druhé polovině 19. století z obnovy Kantova kriticismu... Z plodného styku s tehdejší protestantskou teologií, plného napětí, v němž se Heidegger ocitl, když byl roku 1923 povolán do Marburku, potom vyrostlo Heideggerovo hlavní dílo *Bytí a čas*, jež v roce 1927 jediným úderem zprostředkovalo širokému okruhu veřejnosti něco o novém duchu, jenž po otřesech první světové války ovanul filosofii... Byly to... city vášnivého protestu proti zajištěnému světu vzdělání starších, proti zúžení všech individuálních forem života stále silněji uniformující industriální společnosti, proti její vše manipulující zpravodajské technice, proti tvorbě mínění — to vše prudce tryská dnešnímu čtenáři z Heideggerovy systematické prvotiny...“¹

Obdobně, jako bitvy první světové války vyvrátili z kořenů život liberální buržoasie, Heideggerova filosofie rozbíjela fixované filosofické iluze o autonomním kartesiánském subjektu a o liberalistickém soukromém občanství. Odhalovala, jak je člověk zmanipulován a odosobněn právě v té nejintimnější sféře svých popudů, jak právě sám nerv lidské svobody je neodvratně vhroutěn do fakticity (2, s. 53).

Heideggerovou filosofii se buržoasní spekulativní myšlení po prvé naléhavě a radikálně pokusilo filosoficky vyjádřit prvotnost společenské praxe vůči poznání, prvotnost společensky determinované faktické situovanosti vědomí vůči aktům myšlení. Dle Heideggera předchází i gnoseologické polaritě subjektu a objektu ontické praktické vhroutění člověka do bytí, jež je ztělesněno v nástrojích a institucích společenské praxe, aniž je postižitelné racionální reflexí jednotlivé osoby (3, s. 277).

Heideggerova hermeneutická ontologie vyrůstla z Husserlovy transcendentální fenomenologie, která uměle harmonizovala vnitřní antinomičnost předmětného směřování, odhalenou Kantem.²

Heidegger s explosivní silou obnovil kantovské hledání antimonických momentů v předmětném směřování. Pojímá pól „já“ a pól předmětnosti jako dva proti sobě stojící, anticky nepřeklenutelné póly. Pouze „medialita“ času je s to otevřít oba póly vůči sobě navzájem a vnutit jim vzájemné setkání. Heidegger Kantovou zbraní antinomičnosti přístupu rozložil i Kantovo před-

¹ Gadamerova předmluva k samostatnému vydání Heideggerovy práce *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1, s. 102).

² Heidegger vytýkal Husserlovi, že Husserl v zájmu kartesiánského motivu nejzazšího racionálního zdůvodnění znásilňuje „věc samu“ (4, s. 143). Zdůrazňuje proti Husserlovi Diltheye, jenž pojal člověka tak, jak v dějinách existuje jako jediná osoba (4, s. 163).

mětné směřování a stvořitelskou medialitu času vytýčil jako podmínku možnosti naší zkušenosti. Aby byla zkušenost možná, musí čas otevřít horizont předmětu, jenž stojí proti „já“ (5, s. 110 a n.).³

Toto Heideggerovo obnovení kantovské antinomické optiky je metodologicko-ontologickým předpokladem Heideggerova rozvinutí antinomie rozvrhování a uskutečnění vrženosti v *Bytí a času*, ač *Bytí a čas* vyšlo o dva roky dříve, než *Kant a problém metafyziky*. Průlom do bytí je sám výkonem bytí (8, s. 44; 9, s. 46).⁴

V protikladu k celé dosavadní filosofii, včetně Diltheye, se Heidegger nedívá na život ex post, z hlediska té významové artikulace, které život již nabyl, nýbrž jako na „žítí dopředu“ (10, s. 29).

Proti aristotelskému odvozování možností z daných, už existujících předmětů vychází z „možnosti jakožto možnosti“. Když se člověk vrhá do rozvrhování své budoucnosti, rozvrhuje, dle Heideggera, možnost jakožto možnost.⁵ Jde o absolutní svobodu rozvrhování budoucnosti; svoboda je „důvodem důvodu“ a současně propastí bytí.⁶

Heidegger odmítá zabývat se ve své „existenciální analýze“ obsahem, k němuž se přebíhající rozhodnost rozhodne.⁷ „Rozhodnost“ jež předbíhá do budoucna a žene vpřed propastný děj rozvrhování, vymezuje Heidegger existenciálně teologickou kategorií „viny“.⁸

V procesu rozvrhování své budoucnosti dle Heideggera nerozhodujeme racionálně mezi více alternativami. Neodvratně se vpřed valící aktivita rozvrhování, jak ji Heidegger interpretuje, nepřipouští, abychom se nerozhodně zastavili před onou možností, jež je alternativou tomu, k čemu jsme se rozhodli. (11, s. 410). Rozhodujeme se v linii „mohoucnosti“ svého bytí, a rozvrhování odhalujeme jako již uskutečněnou vrženost.⁹

Svou chiliastickou představu absolutně svobodné možnosti, aboslutně svobodného počátku Heidegger uskutečňuje za tu cenu, že provádí vivisekci skutečného rozhodování mezi alternativami, že svou kategorii možnosti intencionálně vyprázdňuje. To musíme mít na paměti, když čteme pyšná Gadamerova slova, že Heidegger odhalil budoucnostní strukturu veškeré praktické činnosti.¹⁰

Tim, že intencionálně vyprázdnil možnost, že popřel racionální volbu

³ Heidegger ve svých pozdějších dílech (6; 7 — 2. díly) souvisle polemizoval proti novověkému pojetí předmětnosti jako proti filosofickému výrazu novověkého mocenského postoje ke skutečnosti.

⁴ Orlando Pugliese charakterizuje Heideggerovo myšlení jako myšlení bez subjektu a bez metody (9, s. 46).

⁵ „...während der Entwurf im Werfen die Möglichkeit als Möglichkeit sich vorwirft und als solche sein lässt“... (11, s. 145).

⁶ „Der transzendierend entspringende Grund legt sich auf die Freiheit selbst zurück, und sie wird als Ursprung selbst zum Grund. Die Freiheit ist der Grund des Grundes. Als dieser Grund aber ist die Freiheit der Abgrund des Daseins“ (2, s. 53).

⁷ „Wozu sich das Dasein je faktisch entschliesst, vermag die existenziale Analyse grundsätzlich nicht zu erörtern“ (11, s. 383).

⁸ „Entschlossenheit“, „vorlaufende Entschlossenheit“ je das verschwiegene, ausbreitete Sichentwerfen auf das eigene Schuldigsein (11, s. 383).

⁹ „Wesenhaft, am selbst vorweg, hat es (das Dasein, poz. J. C.) sich vor aller blossen und nachträglichen Betrachtung seiner selbst auf sein Seinkönnen entworfen. Im Entwurf ist es als Geworfenes enthüllt“ (11, s. 406).

¹⁰ Viz pozn. č. 1 (1, s. 105 — 106).

mezi alternativními možnostmi, zaklel Heidegger lidskou činnost do poddanství faktických daných situací.

Právě ve chvíli, kdy Heidegger dovádí svou fikci eschatologické, absolutně neurčené budoucnosti do prvního dotyku s tím, co se již nachází jako existující, je zaskočen vnitřní rozporností jakéhokoli rozvrhování budoucnosti. Heideggerovo rozvrhování se uskutečňuje, a je pojednou zaskočeno tím, že se nachází jako již existující „jako již uskutečněné vržení, jako již uskutečněná fakticita.“¹¹ Vyjevuje se, že to, co rozvrhujeme, zde již stále bylo. Rozvrhování do budoucna se odhaluje jako už vržená fakticita. [11, s. 145]. Již roku 1930 konstatoval Heideggerův teologický pokračovatel Rudolf Bultmann, že autentické „bytí“ („Dasein“) volí vždy to, čím už je [12, s. 75]. Rozvrhování není s to postoupit za svou již fakticky uskutečněnou vrženost [9, s. 213]. Existenciální rozvržení do budoucnosti je možné jen jako již vržené [9, s. 188].¹² Ač Heideggerovo rozvrhování vyvolává iluzi chiliastického zlomu vůči fakticitě, je, v Heideggerově pojetí, současně absolutně zazděno do fakticity. Právě to nazývá H. G. Gadamer „pointou hermeneutiky fakticity“: „Pointa hermeneutiky fakticity spočívá v tom, že svobodným chováním ke svému bytí nemůžeme proniknout za fakticitu tohoto bytí“ [13, s. 249–250]. Sám Heidegger to charakterizuje, že rozvrhující se bytí může říci samo sobě: „Staň se tím, čím už jsi“ [11, s. 145].

Rozvrhování se takto převrací v převzetí už uskutečněné vrženosti, v převzetí minulosti [11, s. 325–326]. V celkovém kontextu Heideggerova *Bytí a času* je tento zvrat rozvrhování v převzetí minulosti cestou, jíž se vykořeněný anonymní člověk stane schopným radikálně se vytrhnout ze svého ulpění v okamžicích a totálně se vhroutit do osudových výzev [9, s. 212–213]. „Skutečně básnivě rozvrhování otevírá to, do čeho je autentické „bytí zde“ jakožto dějinné již vrženo. „Země“ je základem ..., v němž národ spočívá se vším, čím již je, ač mu to je ještě skryto ...“ [1, s. 86–87].¹³

Jestliže Heidegger v *Bytí a času* spatřoval nejzazší základ své filosofie v svobodném rozvrhování, ve svobodě [2], po třiceti letech jej chápe jako „údel“ [14, s. 32, 40].¹⁴

Ale v obou případech bylo podstatné, že to, co Heidegger rozvrhuje, vlastně nejsou možnosti, vytvářející se naším aktivním přetvářením historické fakticity.

Heidegger podnětně zaútočil proti dosavadní tradici lidského sebepochození, podle níž se člověk osvobozuje od dějinné fakticity díky nadhistorickým možnostem své nadhistorické podstaty. Proti tomu vytýčil opačný pří-

¹¹ „Imgleichen meint das ‚Schon‘ den existenzialen zeitlichen Seinssinn des Seienden, das, sofern es ist, je schon Geworfenes ist. Es ‚findet sich‘ immer nur als geworfenes Faktum. In der Befindlichkeit wird das Dasein von ihm selbst überfallen als das Seiende, das es, noch seiend, schon war, das heisst gewesen ständig ist.“

¹² Pugliese to nazývá „paradoxem primárně dějinného“..

¹³ Překládáme „Dasein“ jako „bytí zde“, protože český termín „pobyt“ nepostihuje situovanost bytí v jeho „Da“.

¹⁴ O. Pugliese vymezuje „údel“ („das Geschick“) jako bezprostřednost a ontologickou neredukovatelnost dějinné fakticity [9, s. 67]. Vyjadřuje, že fakt je vždy již zde před každým začátkem a před každým zprostředkováním; „das Geschick“ je tím, co bylo vysláno. K pojetí „údelu“ se ještě vrátíme.

stup, že právě faktičnost každé dějinné epochy je terénem vytváření lidských možností [15, s. 44–45]. Ukazoval, že historické vědy jsou vědami o jedinečných situacích, že je třeba destruovat ontologie ideálních podstat a hodnot [11, s. 19 a n.]. Současně překonal diltheyovský historismus svým filosofickým východiskem sebero zpínání historické časovosti.¹⁵

Ale otázku vytváření nových možností uvnitř dějinných situací Heidegger rozpracoval tak, že zatlačil do pozadí právě to aktivní rozvrhování, z něhož vycházel.

Heidegger odmítl novověké východisko, že subjekt produkuje předměty a klade je před sebe,¹⁶ a místo toho se vrátil k antickému pojetí, že to, co je „přítomné“ v našem vědomí, není kladeno naším subjektem, nýbrž odhaluje se v samotném bytí, přicházejícím k člověku.¹⁷

Jestliže však Heidegger takto popírá, že naše praktické i poznávací rozvrhování možností spočívá na subjektivním kladení předmětů, možno vůbec mluvit o tom, že Heidegger vychází z aktivního rozvrhování možností?

Heideggerův pokračovatel H. G. Gadamer chápe „přeměnu ve výtvar“ jako základní moment ontologie lidské fakticity [13, s. 105]. Heidegger však nepojímá historickou objektivaci lidských jednání jako součást původní dimenze sebero zpínání času; naopak, zařazuje ji do odvozené deficientní roviny časovosti.¹⁸

Tak dochází k tomu, že to, co se původně jevilo jako Heideggerovo rozvrhování možností, vlastně naopak podrobuje činnost člověka osudovým příkazům faktických proudů, v nichž se člověk již nachází.

Raný Heidegger psal: „Pracuji na základě ... svého faktického původu ... chci to, co zakouším jako ‚nevyhnutelné‘, žiji li v dnešní fakticky přelomové situaci...“.¹⁹ Lucien Goldman tvrdí, že Heideggerovi bylo při koncipování *Bytí a času* podnětem dílo G. Lukáce *Dějiny a třídní vědomí* [19].²⁰

Nezávisle na tom, zda tomu tak bylo či nikoli, je společenská a duchovní situace obou těchto knih velmi poučná pro konkrétní kontext Heideggerova pojetí rozvrhování.

Levicoví intelektuálové dvacátých let [Lukács, Marcuse] pojímali kapitalistický společenský systém jako jedinou nediferencovanou revoluční situaci. György Lukács rozvíjel téma revoluční organizovanosti dělnické třídy jako

¹⁵ „Das Sicherstrecken des Daseins [11, s. 374 a n.], srovnej „die vorlaufende Entschlossenheit“ [11, s. 298 a n.]

¹⁶ „Das Sein als Vor-gestelltheit ist Hergestelltheit“ [16, s. 205]. „Vorstellen meint hier: von sich her etwas vor sich stellen und das Gestellte als ein solches sicherstellen“ [6, s. 100].

¹⁷ „Im Gegenstand bestimmt sich das Gegen aus dem vorstellenden Entgegenwurf durch das Subjekt. Im Gegenüber enthüllt sich das Gegen in dem, was über den vernehmenden, blickend-hörenden Menschen kommt, was den Menschen überkommt, ihn, der sich niemals als Subjekt für Objekt begriffen hat“ [17, s. 140].

¹⁸ „Das Welt-geschichtliche ist nicht etwa erst geschichtlich auf Grund einer historischen Objektivierung, sondern als das Seiende, das es, innerweltlich belegend, an ihm selbst hat“ [11, s. 381]. Heidegger, podobně jako pozitivističtí historikové, absolutizuje faktický běh dějin: „Výběr toho, co se má stát možným předmětem dějin, se už uskutečnil faktickou existenciální volbou dějinnosti „bytí zde“ [11, s. 345]. Takto Heidegger škrtá z dějin ty možnosti, které se v dějinách neuskutečnily v důsledku působení jiných možností, třeba i zcela nahodilých z hlediska podstatných tendencí dějinné epochy.

¹⁹ Heideggerův dopis z roku 1920, cituji dle [18, s. 149].

²⁰ Lukácsovy *Dějiny a třídní vědomí* vyšly r. 1923.

rozrušující novověkou polaritu subjekt—objekt. Tvrdil, že je třeba transformovat i teoretické otázky revoluční strategie v organizační otázky „co třeba udělat“ (20, s. 303). Herbert Marcuse hiedeggeriánsky transformoval pojetí subjektivního pólu společenské činnosti; interpretoval subjektivní pól tak, že předmět nestojí proti subjektu, nýbrž, že „žije“ v subjektu, což zakládá možnost „radikálního činu“ (21, s. 46—47).

V protikladu k Heideggerovi však Lukács vytyčoval pojetí, že dělnická třída je takovým subjektem činnosti a poznání, jenž je sám dialektickou totalitou, a proto je způsobilý poznávat a přetvářet objektivní dialektickou totalitu kapitalistického společenského systému (20, s. 50—51).

Téměř o čtyřicet let později formuluje podobné myšlenky Heideggerově filosofii blízky Maurice Merleau-Ponty: V proletariátu se ztotožňuje subjektivní a objektivní „jediný proletariát se nachází v universální situaci, proletariát je jedinou pravou subjektivitou, rušící zvláštní.“²¹

Heidegger reagoval svým pojetím rozvrhování v *Bytí a času* na tutéž revoluční situaci jako Lukács. Neuznával však, jak jsme si výše ukazovali, že historickou aktivitu vykonává subjekt, který ji zpředměňuje ve výtvor (13). V protikladu k Lukáscovi vystupňoval své pojetí vzepjetí k činu do eschatologické²² podoby: proti rozvrhujícímu vědomí stojí veškerá fakticita bytí. Gadamer to vyjádřil, že sebeuvědomění jednotlivce je pouhým blikáním v proudy historického života (13).²³ Eschatologické, leč současně i pouze „blikající“ rozvrhování, neschopné se organizovat v dialektickou totalitu a tak efektivně přetvářet fakticitu historických proudů, se takto ztotožní s osudovými výzvami, s „údělem“.

Kruhová fakticita, formulovaná Heideggerovou filosofii, takto předem uzavírá možnosti přetvářecí činnosti ještě bezútěšněji, než činily filosofie esenciálních podstat. Heidegger odmítá vycházet z tradice, což, jak píše, vykořeňuje historicitu a ohrožuje produktivní osvojování si minulosti (11, s. 21). Ale o to víc je hegemonem jeho rozvrhování takové proudění ontické fakticity, jež se teprve rodí jako přelomová situace. Lucien Goldmann charakterizuje podřízení intelektuální volby iracionálnímu proudy: „... skupina ze sebe robí akce, do nichž se pouští“ (19, s. 162). Heideggerův žák a kritik Herbert Marcuse citací jednoho dobového odkazu na Heideggera z údobí fascinace *Bytí a času* vystihl, jak člověk, který je strháván „osudovými výzvami doby“, není s to racionálně volit alternativní možnosti: „Jednat neznamená rozhodnout se pro něco ... nýbrž dát se nějakým směrem, stranit něčemu silou osudového příkazu ...“ (22, s. 47). Heidegger později převrátil své pojetí, že naše vědomí

²¹ Merleau-Ponty, M.: *Humanismus und Terror*. Citováno dle Taminiaux, J.: *Merleau-Ponty auf dem Weg zur Dialektik und Hyperdialektik*. In: *Leibhaftige Vernunft (Spuren von Merleau-Pontys Denken)*. Mnichov 1986, s. 77 a n.

²² Heidegger tvrdí v poněkud jiné souvislosti, že se bytí stává eschatologickým: „Das bisherige Wesen des Seins geht in seine noch verhüllte Wahrheit unter. Die Geschichte des Seins versammelt sich in diesen Abschied. Die Versammlung in diesen Abschied als die Versammlung Logos des äussersten Eschaton seines bisherigen Wesens ist die Eschatologie des Seins. Das Sein selbst ist als geschickliches in sich eschatologisch“ (6, s. 302).

²³ Teologové nacházejí v Heideggerových koncepcích filosofickou oporu toho proudu teologie, jenž absolutizuje boží příkazy („kerygmatický“ proud) (12, s. 42, s. 247, s. 326). Ulrich Luck poukazuje, že to je Heideggerův pohled na hermeneutický problém, jenž teologii filosoficky objasňuje její základní pozici zjevení (12, s. 247).

rozvrhuje možnosti, a formuloval pojetí, že to je sama nezakrytost bytí, jež vysílá do jsoucího rozvrhování.²⁴ Podstata bytí se sama v sobě skrývá a ta stránka, již se bytí přece jen odhaluje, již vůči nám samo sebe vysílá, je právě „údel“.²⁵

Tedy právě když aktivně jednáme, jsme maximálně zakleti do bytí, do té stránky bytí, již se bytí v nás inkarnuje, a nejsme s to rozlišit rozličné možnosti, jež by naše jednání mohlo realizovat. Ve chvíli, kdy aktuálně jednáme, jsme, podle Heideggera, úplně vhrouteni do té dějinné možnosti, jejímž směrem jsme se silou osudového příkazu dali.

Teprve dodatečně jsme s to se vrátit do výchozího stavu, kdy ještě byly všechny možnosti otevřeny, a rozpoznat tyto rozličné možnosti (9, s. 211—212).²⁶

Je tedy nepřiměřené, vydávají-li Heideggerovi přívrženci Heideggerovo rozvrhování za autentické vytyčování vývojových možností. Jde naopak o pohlcení našeho vědomí tou stránkou bytí, již se nám bytí odhalilo, o neschopnost prorazit toto pohlcení, pokud trvá situace naší jednatelské aktivity.

Heideggerovo pojetí rozvrhování, formulované v *Bytí a času* i v *Původu uměleckého díla*, nepostihuje, že lidé svou aktuální činností postupně rozvíjejí vnitřní sebenegaci determinujících vazeb společenské reality, že tak postupně vytvářejí kvalitativně nové determinující vazby. Ve světle Heideggerovy filosofie není člověk s to před svou činností rozpoznat alternativní možnosti, jež se mu otevírají. Naopak, je pohlcen tou z nich, kterou vnímá jako osudový příkaz.

LITERATÚRA

1. HEIDEGGER, M.: Der Ursprung des Kunstwerkes. Stuttgart, nakl. Ph. Reclam 1967.
2. HEIDEGGER, M.: Vom Wesen des Grundes. 4. vyd. Frankfurt am Main, nakl. Vittorio Klostermann 1955.
3. DREYFUS, H. L.: Alternative philosophische Konzeptionen in der Psychopathologie. In: Leibhaftige Vernunft Spuren von Merleau-Ponty's Denken. Mnichov 1986.
4. HEIDEGGER, M.: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs.
5. HEIDEGGER, M.: Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn 1929.
6. HEIDEGGER, M.: Holzwege. Frankfurt am Main, nakl. Vittorio Klostermann 1950.
7. HEIDEGGER, M.: Nietzsche. Pfullingen 1961.
8. HEIDEGGER, M.: Die Technik und die Kehre. Pfullingen 1962.
9. PUGLIESE, O.: Vermittlung und Kehre. Freiburg-Mnichov 1965.
10. APEL, K. O.: Heidegger's philosophische Radikalisierung der Hermeneutik. In: Apel, K. O.: Transformation der Philosophie. Frankfurt am Main, nakl. Suhrkamp 1973.
11. HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit. 10. vydání. Tübingen.

²⁴ „Entwerfen ist das Auslösen eines Wurfes, als welcher die Unverborgenheit sich in das Seiende als solches schickt“ (citováno dle „Holzwege“, viz lit. č. 6, s. 84).

²⁵ „Das Sichverbergen des Wesens des Sein bleibt... zugleich gerade die Weise, wie Sein sich im Seienden uns zuwendet, zuschickt. Aus dieser Schickung kommt das Geschick“ (17, s. 98).

²⁶ Zatímco ve fázi aktuálního jednání jsme byli pohlceni fakticitou „údelu“, ve fázi tohoto retrospektivního návrhu, kdy diferencujeme jednotlivé tehdejší možnosti, se nám jeví tyto možnosti jako osud.

12. BULTMANN, R.: Die Geschichtlichkeit des Dasins und der Glaube z r. 1930. Citováno die sborníku Heidegger und die Theologie. Mníchov 1967.
13. GADAMER, H. G.: Wahrheit und Methode. Tübingen 1965.
14. HEIDEGGER, M.: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954.
15. LANDGREBE, L.: Filosofie přítomnosti. Praha 1968.
16. HEIDEGGER, M.: Der europäische Nihilismus. Pfullingen 1967.
17. HEIDEGGER, M.: Der Satz vom Grunde. Pfullingen 1957.
18. NOVOSAD, F.: Premeny buržoáznej filozofie. Bratislava, Pravda 1985.
19. GOLDMANN, L.: Lukács et Heidegger. Paříž 1973.
20. LUKÁCS, G.: Geschichte und Klassenbewusstsein. Berlin 1923.
21. MARCUSE, H.: Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus. Philosophische Hefte 1928, č. 1. (zvláštní číslo o Heideggerově Bytí a času).
22. MARCUSE, H.: Kultur und Gesellschaft. Frankfurt am Main, nakl. Suhrkamp 1965.