

## Úvod

Témou tejto knihy<sup>1</sup> je objasniť, v akom vzťahu sú výsledky Nietzscheho a Heideggerovho myslenia. Na oboch týchto autorov sa ustavične odvolávajú účastníci najnovších diskusií o konci modernej epochy a o postmodernosti. Otvorenie ich usúvzťažníť znamená odhaliť nové a bohatšie aspekty ich právd. Prvé kroky na tejto ceste už boli urobené<sup>2</sup>. Pokusy o teóriu postmoderna, ktoré sa tu a tam objavujú a nie sú vždy vnútorné súdržné, sa môžu stať dôslednými a po filozofickej stránke dôstojnými len vtedy, ak sa usúvzťažní nietzscheovská problematika večného návratu s heideggerovskou problematikou prekonania metafyziky. Nietzscheho a Heideggerove filozofické intuície prestanú byť s konečnou platnosťou redukovateľné na obyčajnú *Kulturkritik* v štýle filozofie a kultúry prvej polovice nášho storočia, len ak budú jasne usúvzťažnené s výsledkami postmoderných úvah o nových podmienkach existencie v neskoroindustriálnom svete. Heideggerovskú kritiku humanizmu alebo nietzscheovské vyhlásenie dôsledného nihilizmu možno pochopiť ako pozitívne podnety pre filozofickú rekonštrukciu (a nie iba ako príznaky dekadencie), len ak budeme mať odvahu pozorne načúvať úvahám o postmoderne a jeho osobitných črtách, ku ktorým dochádza v oblasti umenia, literárnej kritiky a sociológie.

Stanoví vnútornú spätosť medzi Nietzschem, Heideggerom a postmodernizmom umožňuje rozhodujúcim spôsobom zistenie, že v postmodernom myslení sa predponou „post“ rozumie to isté, čo inými, ale podľa nás hlboko príbuznými termínmi chceli vyjadriť Nietzsche a Heidegger v súvislosti so svojím radikálnym sproblematizovaním dedičstva európskeho myslenia. Sproblematizovali ho, ale nenavrhli jeho kritické „prekonanie“, lebo tým by sa boli postavili do pozície zajatcov logiky vývoja reprezentovanej myslením, ktoré spochybňovali. Hoci sú medzi Nietzscheho a Heideggerovým myslením dosť veľké rozdiely, v ich názore na moderno je spoločné to, že túto epochu charakterizujú ako ovládanú predstavou, podľa ktorej sú dejiny myslenia postupným osvecovaním, ilumináciou na ceste k stále dôkladnejšej apropiácii a reappropriácii „základov“. „Základy“ sú často chápané ako „počiatky“, takže teoretické a praktické revolúcie, ktoré tvoria dejiny Západu, sa

<sup>1</sup> Úryvky sú z knihy VATTIMO, G.: *La fine modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*. Milano 1985, 190 s. (Pozn. redakcie).

<sup>2</sup> Napríklad: R. Schurmann: *Anti-Humanism. Reflections on the turn towards the post-modern epoch*. In: *Man and World*. 1979, n. 2, s. 160–177; rozličné štúdie zhrnuté v zborníku *Postmoderno e letteratura* (Milano 1984 zostavili z amerických prameňov P. Caravetta a P. Spedicato).

charakterizujú a legitimizujú ako „znovunadobudnutia“, znovuzrodenia, návraty. Pojem „prekonávanie“, taký dôležitý v celej modernej filozofii, núti vidieť myslenie ako ustavičný vývoj k niečomu novému, pričom nové získava charakter hodnoty tým, že znamená znovunadobudnutie a zmocnenie sa základu — počiatku. Nietzsche a Heidegger však radikálne sproblematizoval práve pojem základu a chápanie myslenia ako cesty k základom. Tak sa dostali do situácie, keď museli na jednej strane zaujať kritický odstup od západného myslenia ako myslenia o základoch, no na druhej strane ho nemohli kritizovať tým, že by ho nahrádzali nejakou inou, pravdivejšou predstavou základov. Plným právom možno povedať, že toto je charakteristická črta filozofov postmoderna. Predložka „post“ v slove postmoderno označuje práve lúčenie sa s modernitou. Keďže sa toto lúčenie chce vymaniť spod modernistického chápania logiky vývoja, a teda sa chce zbaviť predovšetkým idey kritického „prekonávania“ predkladaním novej koncepcie základov, predmet postmoderného výskumu je zhodný s Nietzscheho a Heideggerovým úsilím o stanovenie zvláštného „kritického“ vzťahu k západnému mysleniu.

Má však vôbec nejaký zmysel toto úsilie o „stanovovanie“? Prečo by muselo byť pre filozofiu dôležité stanovovať, či sa nachádzame v modernej alebo postmodernej dobe, prečo by malo byť vo všeobecnosti dôležité definovať naše miesto v dejinách? Bezprostrednou odpoveďou na túto otázku je konštatovanie, že jedným z charakteristických obsahov filozofie, najmä veľkej časti filozofie 19. a 20. storočia ako nášho najbližšieho dedičstva, je práve popretie stálych štruktúr bytia, toho, k čomu by sa malo obracať myslenie a „zakladať sa“ tak na istotách, ktoré nie sú podenkové. Vo veľkých systémoch metafyzického historizmu typu 19. storočia je toto rozloženie stálosti bytia len čiastočné. V nich bytie nie „je“, ale sa stáva podľa nevyhnutných a poznateľných pravidiel, ktoré si teda ešte uchovávali určitú ideálnu stálosť. Nietzsche a Heidegger však chápu bytie radikálne ako *udalosť*, a aby teda mohli hovoriť o bytí, je pre nich rozhodujúce určiť, „v akom bode“ sa nachádzame my a ono samo. Ontológia nie je nič iné ako naše podmienky alebo situácia, keďže bytie nie je ničím mimo svojej „udalosti“, ku ktorej dochádza, ako sa my a ono historizujeme.

Niektó povie, že toto je typicky modernistický postoj, keďže jedna z najrozšírenejších a najpodloženejších predstáv modernosti je jej charakterizovanie ako „epochy dejín“, a to v protiklade ku klasickému chápaniu behu sveta, ktoré bolo naturalistické a cyklické. Až moderná doba rozpracovala a rozvinula čisto svetským spôsobom židovsko-kresťanské dedičstvo (predstavu dejín ako dejín spásy, ktoré majú svoje vnútorné členenie v momentoch stvorenia, hriechu, vykúpenia a čakania na posledný súd) a dala tak dejinám ontologickú nosnosť, čo rozhodujúcim spôsobom určuje naše postavenie v ich vývoji. Ak je to však tak, potom vyzerá byť každé uvažovanie o postmodernosti protirečivé, a na-

ozaj to je aj jedna z najrozšírenejších námietok proti samotnému pojmu postmoderna. Povedať totiž, že sa nachádzame v epoche po konci modernosti, a prisúdiť tomuto faktu tak či onak rozhodujúci význam znamená zároveň prijať hodnotiace stanovisko, ktoré je najcharakteristickejšie pre moderné videnie sveta: ideu dejín so všetkými dôsledkami, pojem pokroku a prekonávania. Hoci sa táto námietka zakladá na čisto formálnych argumentoch, a preto je z mnohých stránok prázdna a nepresvedčivá, poukazuje na reálnu ťažkosť: na obtiažnosť spojenú s definovaním toho, čo je autentickým prejavom postmoderného obratu v podmienkach existencie a myslenia, čo je v porovnaní so všeobecnými črtami modernosti nové. Ak by postmoderné myslenie žilo v jednoduchom neprotirečivom vedomí, že postmoderno je v dejinách novota, nový a odlišný obraz vo fenomenológii ducha, zaradilo by tým postmoderno do línie vývoja modernej epochy ako jej etapu, pretože základnou kategóriou modernej epochy je novosť a prekonávanie. Vec však dostane iné rozmery, ak nebudeme postmoderno charakterizovať len ako novosť voči modernu, ako nástup odlišnej epochy tých istých dejín, pričom je jedno, či by šlo o epochu pokrokovejšiu alebo spiatočnickejšiu, ale aj ako rozloženie kategórie novosti, ako zažívanie „konca dejín“.

Tu je dôležitý fakt, že pocit „konca dejín“ je v kultúre dvadsiateho storočia veľmi rozšírený. V mnohých podobách sa ustavične vracia očakávanie „zániku Západu“, pričom v poslednom čase vyzerá byť osobitne hrozivá podoba zániku v atómovej katastrofe. Koniec dejín je v tomto zmysle katastrofický, je to koniec ľudského života na zemi. Keďže možnosť takéhoto konca nad nami reálne visí, katastrofizmus rozšírený v dnešnej kultúre nemožno označiť za nemotivovaný postoj. Možno sem zaradiť aj tie filozofické pozície, ktoré často s odvolávkami na Nietzscheho a Heideggera vyzývajú na návrat k počiatkom európskeho myslenia. Sú to výzvy na návrat k videniu bytia ešte neznehodnoteného nihilizmom, implicitne prítomným zakaždým, keď sa stavíme na pozície „stávania“, s ktorými súvisí napokon aj vznik a rozvoj modernej techniky so všetkými jej deštruktívnymi dôsledkami, ktoré nám hrozia. Slabina tejto pozície nespočíva len v ilúzii, že sa možno vrátiť k počiatkom. Horšie je, že sa zakladá na presvedčení, podľa ktorého by sa tak bolo možné vyhnúť tomu, čoho sme dnes svedkami. Výzvy vrátiť sa k Parmenidovi sú však pravdepodobne len prejavom vôle začať od začiatku, ibaže by sa nihilisticky predpovedala absolútna náhodnosť procesu, ktorá už raz od Parmenida viedla až k modernej vede a technike a k atómovej bombe.

Táto kniha o postmoderne ako o konci dejín nie je spomínaného druhu. Naopak, tu sa pozerá aj na hrozbu možnosti atómovej katastrofy, ktorá je nepochybne reálna, ako na príznačnú zložku tohto „nového“ spôsobu prežívania skúsenosti označovanej výrazom „koniec dejín“. Jasnejší by bol azda výraz „koniec historickosti“, ale ten by mohol viesť k nejasnostiam, spôsobeným zahmlením rozdielu medzi de-

jinami ako objektívnym procesom, do ktorého sme včlenení, a historickosťou ako spôsobom uvedomovania si tejto príslušnosti. Pre postmoderné chápanie konca dejín je však charakteristické vedomie, že kým z teoretického hľadiska je pojem historickosti stále problematickejší, v historiografickej praxi a metodológii sa predstava dejín ako unitárneho procesu vytráca a v praktickom živote nastupujú účinné okolnosti (nejde tu len o hrozbu atómovej katastrofy, ale aj a najmä o techniku a informačný systém), ktoré dejiny odsudzujú na určitý druh nehybnosti, na skutočnú nehistorickosť Nietzscheho, Heideggera a spolu s nimi všetko myslenie, ktoré sa dovoľáva tým hermeneutickej ontológii, budeme interpretovať aj napriek ich vlastnému zámeru ako mysliteľov, ktorí položili základy pre vytvorenie obrazu existencie v týchto nových podmienkach ne-historickosti, či lepšie post-historickosti. Práve teoretické rozpracovanie tohto obrazu, ktoré je dosiaľ nepochybne v počiatočnej fáze, môže dať váhu a význam úvahám o postmoderne tým, že preargumentuje kritiku a podozrenie z toho, že ide zase len o jednu z ďalších módných vln „moderny“, o isté prekonávanie schopné legitimizovať sa len vďaka svojej väčšej aktuálnosti, a teda väčšej platnosti oproti videniu dejín ako pokroku. Treba teda premôcť názor, že postmoderno sa legitimizuje prostriedkami, ktoré sú príznačné pre moderno.

Úsilie popísať našu terajšiu skúsenosť z posthistorického hľadiska je nepochybne riskantný krok, lebo vyzerá byť zhovievavé k zjednodušujúcemu sociologizmu, ktorý sa často kladie za vinu filozofom. Tak či onak ostáva faktom, že najmä filozofie, ktoré chcú ostať verné empirii, musia argumentovať najmä a predovšetkým takou skúsenosťou, ktorá je očividná pre všetkých. Tak to robila filozofia minulosti, husserlovská fenomenológia, Heidegger v diele *Sein und Zeit*, Wittgenstein pri analýze lingvistických hier. Legitímnosť úvah o postmoderne zabezpečuje z hľadiska skúsenosti dnešných západných spoločností *post-histoire*, pojem, ktorý do terminológie dnešnej kultúry zaviedol Arnold Gehlen. Touto kategóriou možno opísať mnohé z teoretických zásad spomenutých do tejto chvíle. U Gehlena *post-histoire* označuje situáciu, keď „sa pokrok stáva *routine*“, ľudské schopnosti technicky ovládať prírodu zosilneli a silnejú až do tej miery, že nové výsledky sú stále ľahšie dosiahnuteľné, kým plánovacia schopnosť ich robí stále menej „novými“. Už v dnešnej konzumnej spoločnosti si ustavičnú obnovu (obyčajov, výrobných nástrojov, budov) fyziologicky vyžaduje jednoduchá zásada, že systém musí prežiť. Novosť v sebe nemá nič prevratného, „revolučného“, dovoľuje, aby sa všetko odohrávalo aj naďalej rovnako ako doteraz. Ide o akúsi zásadnú „nehybnosť“ technického sveta, ktorú pisatelia vedeckofantastických románov často zobrazujú ako zúženie každej reálnej skúsenosti na zažitie obrazov (nikto nestretne v naozajstnom rozmere nikoho, každý všetko vidí na televíznych monitoroch, ktoré ovláda posediačky vo svojej izbe) a ktorá sa dá

realistickejšie vnímať ako umelo tlmené a klimatizované ticho, v ktorom pracujú komputery.

Situácia nazvaná podľa Gehlena posthistorická však neodráža len situáciu techniky, ku ktorej sme ešte nedospeli, ale dôvodne s ňou môžeme rátať. Pokrok sa stáva *routine* aj preto, že vývoj techniky pripravila a sprevádzala „sekularizácia“ samotného pojmu pokroku: dejiny ideí viedli takpovediac cez logický vývoj uvažovania k vyprázdneniu pojmu „dejiny ideí“. Dejiny, ktoré sa v kresťanskom videní javili ako dejiny spásy, sa zmenili najskôr na hľadanie podmienok dokonalosti tohto sveta a potom postupne na dejiny pokroku. Ideál pokroku je však prázdny, lebo jeho konečnou hodnotou je vytvorenie podmienok, v ktorých by bol možný stále nový pokrok. Preto v okamihu, keď sa z predstavy dejín chápaných ako pokrok vytratila predstava konečného konkrétneho cieľa, prinieslo zosvetštenie dejín aj rozklad samotného pojmu pokrok. A k tomuto rozkladu došlo práve v kultúre záveru 19. a prvých fáz 20. storočia.

Tieto Gehlenove názory, inými slovami vyjadrené napokon aj v Heideggerových úvahách o ne-historickosti technického sveta, nie sú iba ozveny katastrofizmu, ako ho predstavovala na začiatku 20. stor. *Kulturkritik* (katastrofizmus *Kulturkritik* napokon zopakovala v odlišnom myšlienkovom prostredí frankfurtská kritická teória). Ich najlepším overením je to, čo sa deje so samotným pojmom dejín v súčasnej kultúre. Fakt, že v dnešnej kultúre niet „filozofie dejín“, pravdepodobne korešponduje so situáciou, ktorú opísal Gehlen (spomeňme si na Althusserov „štrukturalistický“ marxizmus a uvedomíme si, že aj marxizmus sa uchoval v západnej kultúre vo svojich rigoróznejších podobách tam, kde sa oddelil od filozofie dejín). To ešte nie je všetko, lebo neexistenciu filozofie dejín sprevádza to, čo možno plným právom nazvať ozajstným rozkladom dejín v terajšej praxi a v metodologickom vedomí historiografie. Rozklad znamená nepochybne predovšetkým rozbitie jednoty dejín a nie ich koniec v jednoduchom zmysle slova. Uvedomili sme si, že dejiny vojenských politických udalostí, dejiny veľkých myšlienkových prúdení sú iba jednými z možných dejín. Možno proti nim postaviť napríklad dejiny spôsobov života, ktoré sa vyvíjajú oveľa pomalšie a takmer sa približujú k „prirodzeným dejinám“ písaným konkrétnymi ľudskými príbehmi. Dalo by sa to povedať aj radikálne: analýza historiografie pomocou teórie rétoriky ukázala, že si utvárame v zásade obraz dejín, ktorý je celkom podmienený pravidlami konkrétneho literárneho žánru, že história je oveľa viac „historkou“, rozprávkovým príbehom, ako by sme boli vo všeobecnosti ochotní pripustiť. So vznikom vedomia, že historická konštrukcia je ovládaná rétorickými mechanizmami, šlo ruka v ruku vedomie založené na iných teoretických východiskách, že totiž dejiny majú ideologický charakter. Benjamin hovoril v *Tézach o filozofii dejín* o „dejinách víťazov“. Len z pohľadu víťazov sa vidí byť historický proces unitárny, dôsledný a racionálny. Porazení ho takto



vidieť nemôžu, najmä preto, že ich príbehy a zápasy sú z kolektívnej pamäti násilne vypudené. Za priebeh dejín ručia víťazi, ktorí v nich uchovávajú len to, čo ladí s obrazom, aký si o nich utvoria v záujme legitimizovania svojej moci. V súvislosti s radikalizovaním týchto vedomí padla aj posledná metafyzická ilúzia o existencii jednotného „času“, silného, prítomného v podloží rozličných obrazov dejín a rozličných časových rytmov, ktorú hlásal Ernest Bloch. Ak však niet unitárnych, nosných dejín, ak existujú len rozličné úrovne a spôsoby rekonštruovania minulosti v kolektívnom vedomí a obrazotvornosti, potom ťažko povedať, či nie je rozklad histórie v „historkách“ aj ozajstným koncom dejín ako takých; či nie je koncom historiografie ako tvorby síce pestrofarebného, ale predsa len unitárneho obrazu chodu udalostí. Ak totiž neexistuje možnosť rozprávať o chode dejín z jednotného zorného uhla, stráca sa aj možnosť rozpoznať v ňom akúkoľvek súdržnosť.

„Rozklad“ dejín v uvedených rozličných zmysloch tohto slova je napokon pravdepodobne najpríznačnejšia črta, ktorá charakterizuje súčasné dejiny a vytvára ich odlišnosť v porovnaní s „modernými“. Súčasnosť (nie v zmysle školskej periodizácie, ktorá kladie začiatok súčasnosti do Francúzskej revolúcie) je obdobie, v ktorom sa nástroje zhromažďovania a prenosu informácií natoľko zdokonalili, že by bolo možné realizovať predstavu „univerzálnych dejín“, ale práve táto predstava sa stala nemožnou. Podľa Nicolu Tranfagliu to súvisí so skutočnosťou, že svet *médií*, rozptýlený po celej planéte, je aj svetom, v ktorom sa znásobili „centrá“ dejín, čiže mocné združenia schopné zhromaždiť a preniesť informácie na základe unitárnej vízie ako dôsledku určitej politickej voľby. Ani toto však pravdepodobne neznamená len nemožnosť „univerzálnych dejín“ v zmysle nemožnosti historiografie, „*historiae rerum*“, skôr fakt, že zanikli podmienky, v ktorých mohli existovať univerzálne dejiny ako skutočný unitárny chod udalostí, ako *res*.

Ak možno čítanie novín pokladať za rannú modlitbu *moderného* človeka a podmienky na vytváranie a difúziu planetérneho obrazu ľudských udalostí (ktorý je predmetom modlitby) vznikli podľa McLuhana až *modernom*, teda Guttenbergovou érou, potom by azda bolo treba povedať, že život v dejinách, ako pocit podmienený a zabezpečovaný jednotným behom udalostí, je skúsenosť možná až pre moderného človeka. McLuhan však hovorí aj to, že v okamihu, keď sa tie isté nástroje zhromažďovania a prenosu informácií dostali na prešpekulovanejšiu úroveň (éra televízie), pocit, že žijeme v dejinách, sa stáva znova problematický a v konečnom dôsledku nemožný. Z tohto hľadiska nie sú súčasné dejiny len tie, ktoré sú nám chronologicky najbližšie. V prísnejšom slova zmysle sú súčasné dejiny dejinami tej epochy, v ktorej používanie nových prostriedkov komunikácie, a najmä televízie, spôsobuje splošťovanie všetkého do súčasného a simultánneho rozmeru, čím zároveň vyvoláva dehistorizáciu skúsenosti.

Ak bola predstava posthistórie už pre Gehlena implicitne spôsobom, ako naplniť obsahom úvahy o moderne a postmoderne, pre nás sa ním stáva explicitne. Postmodernistické diskusie oprávňuje a váhu im dáva alebo berie práve odpoveď na otázku, či má súčasná existencia posthistorický charakter. Len ak ho má, možno dať postmodernistom za pravdu v ich nástojení na tom, že dnešok znamená voči modernite radikálny obrat. Keďže naše dôvodenia nie sú založené len na teoretických argumentoch, ale aj na konkrétnejších dôkazoch (spoločnosť ovládaná informáciami, historiografická prax, prejavy v umení a v spoločenskom vedomí), ukazujú neskoré modernu ako obdobie, keď sa azda pred človekom vyjavuje možnosť odlišného spôsobu života. Práve v tomto duchu budeme v tejto knihe interpretovať narážky prítomné vo filozofických učeniach, plných „prorockých“ tónov, akou je Nietzscheho a Heideggerova doktrína. V tomto svetle sa budú vidieť menej apokalyptické a lepšie súvisiteľné s našou skúsenosťou. Teoretické dovolávanie sa týchto autorov má ten význam, že oni umožňujú prejsť od čisto kriticko-negatívneho popisu postmodernej situácie, typického pre *Kulturkritik* z počiatku nášho storočia i pre jej nedávne odnože<sup>3</sup>, k jej chápaniu ako pozitívnej možnosti a šance. Nietzsche o tom všetkom hovoril, čo aj trochu temne, vo svojej teórii možnosti aktívneho a pozitívneho nihilizmu. Heidegger narážal na tú istú vec predstavou *Verwindung* metafyziky, kde by nešlo o kritické prekonanie metafyziky v „modernom“ zmysle slova (viď k tomu záverečnú kapitolu knihy). Pomoc obidvoch dnešnému mysleniu, aby sa mohlo konštruktívne včleniť do postmodernej situácie, spočíva v tom, čo som navrhol nazývať koncepciou oslabeného bytia. K pozitívnym šanciam, ktoré ponúka postmoderná existencia samotnej podstate človeka, sa však možno dostať, len ak zoberieme vážne dôsledky Heideggerovho a pred ním Nietzscheho „zničenia ontológie“. Myslenie nebude vedieť žiť pozitívnym spôsobom vo v pravom slova zmysle postmetafyzickej dobe zvanej postmodernu dovtedy, kým bude na človeka a na bytie nazeráť metafyzicky, platónsky, cez stabilné štruktúry, ktoré mysleniu a existencii velia, aby sa v logickom a etickom zmysle „zakorenilo“ na pôde, ktorá nepodlieha „stávaniu“, aby sa na nej reflektovalo s každou svojou skúsenosťou voči mýtickému svetu pevných štruktúr. Nejde o to, že by bolo treba v postmoderných podmienkach všetko prijímať ako cestu k vyzdvihnutiu ľudskosti. Postmoderné podmienky však poskytujú možnosti a treba získať schopnosť vyberať si medzi nimi a rozlišovať ich. Takú schopnosť získame len na základe analýzy postmoderna, ktorá ho

<sup>3</sup> Odnožou *Kulturkritik* sa ukazuje byť aspoň z určitých hľadísk stále viac aj frankfurtská „kritická teória“. Potvrdením toho by mohla byť napríklad Habermasova polemika (1981) proti pojmu postmodernu a za obrodu programu emancipácie modernity, ktorý vraj v nových podmienkach existencie neskoroindustriálnej spoločnosti nezanikol, iba bol zradený.

uchopí v jeho podstatných črtách, ktorá v ňom rozpozná pole možností a nie iba peklo popretia ľudskosti.

Preto je jednou zo stálych tém tejto knihy práve analýza usilujúca sa dospieť k otvorenosti voči nemetafyzickej koncepcii pravdy, takej, ktorá by pravdu neinterpretovala len z pozícií pozitivistického modelu vedeckého poznania, ale, ako je príznačné napríklad pre hermeneutiku, zo skúsenosti umenia a podľa modelu rétoriky. Ako uvidíme, nemá to nič spoločné so zúžením zažitia pravdy na subjektívne emócie a city, naopak, umožňuje to poznať, že pravda sa viaže „zmluvnými vzťahmi“ na „substanciálnosť“ svojho historického tradovania. Narážka na estetický charakter zažitia pravdy má však neodmysliteľne aj ďalší význam: upozorňuje, že pravdivé nemožno zjednodušene chápať ako jednoduché uznanie pravdivostného charakteru „bežného spôsobu myslenia“, i keď práve ono má rozhodujúci význam pri každom chápaní pravdy, ktoré nie je čisto intimistické. Prechod k oblasti pravdy teda nie je obyčajným prechodom k bežnému spôsobu myslenia, nech by sa tomuto spôsobu pripisoval hocako veľký význam. Uznať, že v estetickom zážitku je prítomné modelové zažitie pravdy, znamená uznať, že pravda je niečo viac ako bežný spôsob myslenia, a len z tohto jej intenzívnejšieho chápania možno vychádzať pri úvahách, ktoré nechcú iba opakovať existujúce, ale si robia aj nárok kritizovať ho.

## Kríza humanizmu

Tieto úvahy o humanizme by bolo možné začať nedávno rozšíreným úslovím, že v dnešnom svete je „Boh mŕtvy, ale človeku sa ktovieako dobre nedarí“. Je to aj niečo viac ako úslovie, lebo v zásade vystihuje a signalizuje rozdiel medzi súčasným a klasickým Feuerbachovým postojom. Tento rozdiel spočíva práve v očividnej skutočnosti, že zánik vnímania sveta cez Boha v dnešných podmienkach vôbec neotvára človeku nijaký priestor na „reapropriáciu“, na opätovné zmocnenie sa vlastnej podstaty scudzenej vo fетиši božstva. Mnohé apologetiky používajú práve túto skutočnosť skryto alebo otvorene ako svoj argument proti tomuto postoju, obviňovanému z toho, že nevyhnutne predznamenáva všeobecné zníženie ľudského, že je ako babylonská veža, za ktorou môže prísť len pomsta, ktorá vzbúreného človeka strhne naspäť do jeho základnej situácie, ktorou je metafyzická závislosť. Hoci sa nazdávam, že túto hrubú apologetiku, ktorá hrozí trestom, treba odvrhnúť, medzi krízou humanizmu a zánikom Boha spojitost nepochybne existuje. Predovšetkým sa týka súčasného laicizmu, ktorý už nemôže byť „reapropriatívnym“. Hlbšie a rozhodujúcim spôsobom sa však týka samotnej krízovej situácie humanizmu, ktorý sa v tomto stave ocitol aj preto, že sa už nemôže meniť na výzvu k hľadaniu transcendentného základu. Z tohto hľadiska možno prijať aj tézu, že humanizmus je v kríze, lebo Boh je mŕtvy. Je to vlastne téza, že pravou podstatou krízy humanizmu je smrť Boha, ktorú



nie náhodou ohlásil Nietzsche ako prvý radikálny nehumanistický mysliteľ našej doby.

Spätosť medzi krízou a smrťou Boha sa napokon môže vidieť paradoxná, len ak by sme zastávali názor, že humanizmus je nevyhnutne perspektíva, ktorá kladie človeka do stredu vesmíru a robí z neho pána bytia. Súčasné chápanie krízy humanizmu má však svoj počiatok v Heideggerovom liste *Über den Humanismus* (1946) a ten popisuje humanizmus úplne inak. Ukazuje, že je vo veľmi úzkom vzťahu s onto-teológiou, ktorá charakterizuje celú západnú metafyziku. V Heideggerovom spise je humanizmus doslova synonymom metafyziky, lebo sebadefinovanie človeka, umožňujúce mu „budovať sa“, vychovávať sa, dávať si *Bildung*, ako si ho dával napríklad aj cez *humanae litterae* počas humanizmu, chápaného ako obdobie dejín európskej kultúry, je možné, len ak sa človek nazerá metafyzicky v zmysle metafyziky ako všeobecnej teórie bytia súcna, ktorá vidí bytie „objektívnym spôsobom“, a teda zabúda na ontologický rozdiel. Humanizmus nemožno chápať inak, len ako rozvinutie metafyziky, v ktorej si človek vyhradil nie nevyhnutne centrálnu alebo výlučnú úlohu. Ba čo viac, a Heidegger to napokon ukazuje vo svojej rekonštrukcii dejín metafyziky, ktorú stále opakuje, metafyzika ako taká môže prežiť, len ak nevýjde najavo jej „humanistický“ charakter, ak sa podarí zatajiť, že sa celá krúti okolo človeka. Keď tento zužujúci charakter metafyziky vyšiel najavo, ako sa to podľa Heideggera stalo v Nietzscheho diele (bytie ako vôľa k moci), dostala sa metafyzika na okraj zániku a s ňou zaniká aj humanizmus, ako môžeme každodenne konštatovať. Smrť Boha ako vrcholný a zároveň konečný bod vývoja metafyziky je preto nerozlučne zároveň krízou humanizmu. Ešte inak: človek si dokáže uchovať centrálnu postavenie vo svete v zmysle bežnej humanistickej predstavy len s odkazom na nejaké *Grund*, ktoré ho v tomto postavení istí. Preto nebola Augustínova téza, podľa ktorej „mi je Boh bližší, ako som sám sebe“, nikdy hrozbou humanizmu, naopak, aj historicky preukázateľne bola jeho oporou. „Larvatus prodeo“: toto heslo, dôverne známe psychoanalýze, je aj základom metafyzického myslenia, ktoré je v tomto zmysle zároveň vždy aj ideologické. Subjekt si v dejinách myslenia utvrdzuje svoju centrálnu pozíciu len tak, že sa maskuje do „imaginárnych“ podôb základnej hodnoty (medzi heideggerovskou koncepciou metafyziky a Lacanovými tézami o hre imaginárneho a symbolického je pravdepodobne bližší vzťah ako obyčajná analógia alebo náhodná blízkosť). Nechceme tu predostierať psychologickú interpretáciu metafyziky (v zmysle Heideggerovho psychologizmu), ale chceme problematiku vzniku a dospievania „ja“ začleniť do ontologického horizontu, ako to začal Heidegger robiť v *Sein und Zeit*.

Presnejšie povedané, ako môže Heideggerom naznačené spojenie medzi humanizmom a metafyzikou pomôcť prímernejšie pochopiť krízu humanizmu? Ťažkosť jej pochopenia spočíva pravdepodobne predovšet-

kým v tom, že je ťažké prisúdiť presný filozofický význam často nejasne usúvzťažneným súborom predstáv, na ktorých sa v dnešnej kultúre zakladá vedomie krízy humanizmu. U Heideggera je napríklad kríza humanizmu spätá s kulminovaním metafyziky a jej koncom a ako taká sa podstatnými väzbami vzťahuje na problematiku modernej techniky. A na-ozaj: ak sa dnes hovorí o kríze humanizmu, potom väčšinou práve v spojitosti s technikou. Technika vystupuje ako príčina všeobecného procesu dehumanizácie. Pod dehumanizáciou sa pritom rozumie vytlačovanie humanistických ideálov kultúry v prospech prípravy človeka založenej na vedách a racionálnych výrobných zručnostiach a pokiaľ ide o úroveň sociálnej a politickej organizácie spoločnosti, rozumie sa pod dehumanizáciou postupné zdôrazňovanie racionálnosti, za ktorým možno vidieť črty totálne organizovanej spoločnosti, ako ju popísal a kritizoval Adorno. A Heidegger ponúka teoreticky rozhodujúce riešenia práve z hľadiska tohto podnes tak zaužívaného chápania krízy humanizmu ako spätéj s triumfom technickej civilizácie.

Existencialistický prúd, ktorý charakterizuje európsku filozofiu a kultúru prvých tridsiatich rokov nášho storočia, má sklon vidieť v kríze humanizmu len *praktický* úpadok hodnoty ľudskosti, no táto hodnota teoreticky nestráca nič z tých črt, ktoré jej boli vlastné v tradícii. Z tohto hľadiska je veľmi príznačná diskusia, ktorá sa na prelome minulého a nášho storočia odohrala v súvislosti s rozdielom medzi „prírodnými“, a „duchovnými“ vedami. Jej účastníci sa na presadzovanie prírodných vied pozerali zväčša ako na hrozbu, pred ktorou sa treba usilovať uchrániť jednu oblasť, priestor špecificky ľudských hodnôt, ktoré nepodliehajú kvantitatívnej logike pozitívneho vedenia. Aj keď sa v nasledujúcich desaťročiach rozvinula práve na základe reflexie o duchovných vedách hermeneutika so všetkými svojimi protimetafyzickými a prothumanistickými vlastnosťami (je to príbeh spätosti Heideggera a Diltheya), pôvodný význam existencialistickej diskusie bol „obránný“: ak sa dnes treba pod tlakom prírodných vied usilovať dosiahnuť aj na poli prírodných vied prísnosť a exaktnosť, vlastné metodickému poznaniu, možno to urobiť len ako vyčlenenie vlastností, ktoré sú človeku neodňateľné a sú preň príznačné. A toto jadro vlastností je tradičný humanizmus, založený na pojmoch ako sloboda, sloboda voľby, nepredvídateľnosť správania, teda na historickosti ako svojej základnej charakteristike. Husserl zbavil toto humanistické pojmoslovné jadro diskusie z počiatku storočia pozlátky „metodologickej“ diskusie a predstavil ho v jeho skutočnom obsahu. Urobil tak v diele *Krízis*. V ňom je kríza humanizmu spätá so zaníkaním ľudskej subjektivity v mechanizmoch vedeckej a potom technologickej objektivity. Východisko z takto vzniknutej všeobecnej krízy civilizácie vedie len cez prinavrátanie centrálného postavenia subjektu. Subjekt však v podstate vôbec nezačal o strate svojho postavenia pochybovať a ono je iba zvonka ohrozované súborom mechanizmov, ktoré sám uviedol do chodu. Svojej skutočnej povahy

a postavenia sa môže opäť zmocniť. Niet tu ani štipky podozrenia, že by uvedenie týchto dehumanizačných mechanizmov do chodu mohlo byť príznakom nejakej nejasnosti v samotnom pojmovom chápaní subjektu. Pohusserlovská, najmä francúzska fenomenológia zdôraznila z Husserlovho odkazu tie stanoviská, ktoré sa zdanlivo vymykajú jeho humanistickému nastoleniu problematiky, lebo venuje pozornosť predovšetkým rekonštrukcii neidealistického vzťahu medzi myslením a vnímaním, telesnosťou, emotívnym životom. Ťažko však povedať, nakoľko sa fenomenológia touto „naturalistickou“ tematikou vymaňuje z humanistického obzoru, lebo traktovanie týchto, filozofiou metafyzického rázu tradične odmietaných tém vlastne smeruje ku konštituovaniu úplnejšieho chápania toho, čo je *humanitas*. Smeruje k širšiemu a bezpečnejšiemu sebauvedomeniu, ktoré sa stále bezpečnejšie zakladá „na sebe samom“ tým, že získava plné vedomie všetkých svojich rozmerov. To je fenomenologické chápanie, ktoré v konečnom dôsledku siaha k Hegelovi.

Ak je v myslení dvadsiateho storočia kríza humanizmu nepochybne spätá s rozmachom technického sveta a racionalizovanej spoločnosti, potom budú rozličné interpretácie tejto spätosti vytvárať aj deliacu čiaru medzi hlboko odlišnými predstavami o význame tejto krízy. Spomínané hľadisko, rozvíjané v diskusii o duchovných vedách, má svoj základný teoretický výraz vo fenomenológii, ale všeobecne sa viaže s mnohými smermi kultúry prvých desaťročí nášho storočia, napríklad bezpochyby aj a najmä s marxizmom. Možno ho nazvať nostalgicko-reštauratívnym čítaním krízy humanizmu. Tu je vzťah k technike videný v zásade ako hrozba, na ktorú myslenie reaguje na jednej strane stále jasnejším uvedomovaním si špecifických črt, ktoré oddeľujú ľudský svet od sveta vedeckej objektivity, na druhej strane úsilím teoreticky alebo prakticky (to je prípad marxistického myslenia) pripraviť človeka na reappropriáciu vlastnej centrality. Táto reštauračná koncepcia nepochybňuje zásadným spôsobom tradičný humanizmus, lebo z jej hľadiska sa kríza nedotýka obsahov humanistického ideálu, ale jeho šancí historicky prežiť v nových podmienkach života modernej epochy.

V tom istom kultúrnom obzore a v rovnakom čase sa však derie dopredu aj iný postoj, radikálnejší, z hľadiska ktorého presadzovanie sa techniky nie je ani tak hrozbou, ako skôr provokáciou, a to aj v zmysle výzvy. Klasická zbierka expresionistickej poézie Kurtha Pinthusa z r. 1919 má názov *Menschheitsdämmerung*, súmrak ľudstva, ale je v nej mnoho skôr aurorálnych ako súmravných básní. Nové podmienky života, spôsobené predovšetkým životným štýlom moderného mesta, vidí zbierka ako vykorenenie človeka z tradičných kontextov, z organických základov dedinskej, rodinnej „komunity“ atď. V tomto vykorenení vybuchujú aj samostatné a upokojujúce rozmery formy, takže expresionistický štylistický rozvrat sa v určitom zmysle javí ako prejav všeobecnejšieho civilizačného procesu. Všetko toto však nie je pociťované ako prehra. Výkrik schopný rezonovať vďaka tomu, že roz-

vrátením moderna sa zrútili aj určitosti foriem, nie je iba výkrikom bolesti „urazeného života“, akým bude neskôr Adornovo dielo *Minima moralia*. Je aj výrazom „duchovna“, ktoré si kľiesni cestu cez ruiny foriem, teda aj cez skazu, ktorá je „súmrakom“ humánnosti, ale azda skôr a predovšetkým humanizmu. Heideggerova koncepcia krízy humanizmu ako pravdepodobne teoreticky najprísnejšia, keďže sa dotýka podstaty humanizmu a nielen vonkajších prejavov jeho väčšej či menšej historickej uskutočniteľnosti, má spoločné črty s týmto v širokom zmysle expresionistickým hľadiskom. Patrí doň napríklad aj Blochovo dielo *Geist der Utopie*, ktoré síce delí epochy umenia (egyptská, antická, gotická) v zmysle hegelovskej potrojnosti, ale v skutočnosti odráža ducha Nietzscheho diela *Geburt der Tragödie* a rozvrátenie modernosti chápe ako utopický prísľub oslobodenia. Príznačné pre túto radikálnu interpretáciu krízy humanizmu (aj preto, že odrážajú možné nedorozumenia, aké z nej môžu vyplynúť) sú však dve diela, z ktorých prvé bolo vydané na začiatku a druhé na konci obdobia dozrievania vedomia krízy humanizmu: *Der Untergang des Abendlandes* od Oswalda Spenglera (1918) a *Der Arbeiter* od Ernesta Jünger (1932). Najmä v prvom z nich zaznievajú aj historicko-sociálne zložky krízy humanizmu, ktoré teória zatláča do úzadia. Ohlasujúca sa kríza je u Spenglera ešte viac ako v expresionizme krízou eurocentrizmu (spomeňme si, akú dôležitosť malo v oblasti figuratívnych umení poznanie afrického umenia pre zrod avantgardných smerov ako kubizmus, i pre sám expresionizmus) a v širokom zmysle slova „meštianskej“ *Bildung*. Tento meštiansky ideál padol s pádom sna o jednotnej európskej civilizácii v dôsledku prvej svetovej vojny. Spengler a neskôr aj Jünger proti nemu stavajú čosi ako vojenský ideál života. Spengler tvrdí, že v záverečnej, súmráčnej fáze, do ktorej naša civilizácia dospela, už nie je charakteristickou činnosťou typicky mladícka tvorba umeleckých alebo mysliteľských diel, ale technicko-vedecko-ekonomická organizácia sveta, ktorá však ústi do vytvorenia v podstate vojenskej vlády. Jünger vyzdvihuje „vojnu materiálov“ ako výraz prevahy „mechanických“ zložiek reálna. Táto vojna predznamenáva nový spôsob života, ktorého najvyšším ideálom nie je ani tak vojak, ako skôr priemyselný robotník, nechápaný už ako individuum, ale ako „moment“ organického procesu výroby. Robotníka modernej továrne na rozdiel od meštana už neprenasleduje problém existenčnej istoty, žije dobrodružnejšie, družnejšie, „experimentálnejšie“, lebo sa neupína natoľko na seba. Aj ideál vojenského života možno nepochybne vnímať ako meštiansky (taký je napríklad v prvom románe trilógie Hermanna Brocha *Die Schafwandler*, 1932): v ňom je vojenský život predstavený ako triumf formy, disciplíny, nostalgicko-ironické odlúčenie sa od akejkoľvek bezprostrednosti. Jüngerov militarizmus však od Spenglerovho delí najmä vedomie jeho spätosti s technikou. Zdanlivo „vojenský“ ideál, postavený proti meštianskej *Bildung*, sa v skutočnosti ukáže byť napokon ideálom „technizácie“ života. Človek sa voči takémuto

životu na provokačnú výzvu modernej techniky otvára a pritom znáša všetky riziká, ktoré takáto otvorenosť so sebou nesie [u Spenglera mu občas celkom podlieha, kým u Jüngera je to iné, lebo on si aj za nacizmu uchoval postoj politického odmietania a vždy sa cítil socialista].

Nevenujeme tu pozornosť dvojznačnostiam a rizikám spätým s uvedenými stanoviskami len preto, aby sme tieto dvojznačnosti odstránili. Ocítame sa tu totiž pred materiálou, podnetmi, prvkami, ktoré môžu nadobudnúť význam len po dôslednejšej a teoreticky zodpovednej interpretácii a začlenení. Je možné, že takúto teoretickú perspektívu treba hľadať v utopizme Ernsta Blocha (nabáda k tomu predovšetkým silná vetva marxistického myslenia, ktorá vznikla z lukácsovskej ortodoxie). *Geist der Utopie* (1918 a 1932) je nepochybne jedno z filozofických diel dvadsiateho storočia, ktoré sa najviac otvorili voči výskumu „pozitívnych“ možností vyplývajúcich zo zdanlivo dehumanizujúcich stránok v nových podmienkach technického sveta. Je však otázka, do akej miery dovoľuje ďalší Blochov vývoj k stále jasnejšiemu preberaniu prvkov hegelovsko-marxistickej tradície, aby sme ho zaradili medzi mysliteľov s radikálnou koncepciou krízy humanizmu. V *Geist der Utopie* je človek, ktorý sa znova zmocnil svojej subjektivity, napokon predstavený ako klaun, teda v nevyváženej forme, ktorá má máločo spoločné s tradičným homo humanus. Ak však v *Geist der Utopie* vedomie nových možností existencie, ponúkaných technickým svetom, ešte žilo, neskôr postupne bledne v humanistických zovšeobecneniach, nepresahujúcich utopický obraz človeka, ktorý treba realizovať revolúciou. Potvrdením, že dokonca aj kritický marxizmus mal takéto, v zásade ešte humanistické sklony, by mohlo byť Adornovo dielo. Adorno bol totiž hlboko ovplyvnený Blochovým utopizmom, no zároveň bol, ako je všeobecne známe, zúrivým kritikom akejkoľvek tendencie zmieriť sa s technickým spôsobom života, a to v mene ideálu človeka zasadeného ešte v podstate do humanistickej tradície.

Ak sa však chceme dozvedieť, čo táto „humanistická“ tradícia naozaj je a prečo sú jej obsahy v kríze, musíme sa situovať do postavenia mimo nej, do pozície „prekonania“, ktorú nazval Heidegger v súvislosti s úvahami o metafyzike *Verwindung*.<sup>4</sup> O kríze humanizmu môžeme zmysluplne hovoriť, len ak budeme súhrnne a systematicky interpretovať prejavy radikálneho stanoviska, ktoré sme našli napríklad u spisovateľov ako Spengler a Jürgen, u expresionistov, v počiatočnej fáze Blochovho vývoja. Radikálne stanovisko sa, aspoň podľa nás, napriek zdaniu nedá nájsť v kritickom a utopickom marxizme. Tvorí naopak najhlbší zmysel súhrnu Heideggerovho myslenia, ktoré sa celkovo javí ako interpretácia

<sup>4</sup> In: *Vorträge und Aufsätze* (1954), pozn. autora. Vattimo slovu prisudzuje v talianskom znení „rimettersi“ významy: zotaviť sa z choroby, zveriť sa na niekoho, doručiť si (správu).



krízy humanizmu chápanej ako zložka krízy metafyziky. Keďže kríza humanizmu je súčasťou krízy alebo konca metafyziky, aj ju treba opisovať pod zorným uhlom *Verwindung*, teda prekonávania, ktoré je v skutočnosti uznaním prináležania k tomu, čo prekonávame, je zotavovaním sa z choroby, prijatím zodpovednosti.

K *Verwindung* (metafyziky, humanizmu) dôjde, ak sa otvoríme *Ge-Stell*. V Heideggerovom pojme *Ge-Stell* je zahrnutá teoretická interpretácia radikálnej vízie krízy humanizmu. *Ge-Stell* prekladáme do taliančiny ako *im-posizione* (vloženie) a u Heideggera znamená totalitu, s akou sa „vkladá“ technika, s akou sa dožaduje, provokuje, prikazuje. Tieto črty tvoria historicko-osudovú podstatu sveta techniky. Táto podstata nie je čosi iné, ako metafyzika, ale je to jej naplnenie. Metafyzika totiž bytie chápala vždy ako *Grund*, ako základ, ktorý zabezpečuje rozumu istotu a v ktorom sa rozum ubezpečuje. A technika vo svojom úmysle celosvetovo zrefaziť a usmerniť všetky súcna do predvídateľných a ovládateľných príčinných vzťahov je najvyšším prejavom metafyziky. Tu je dôvod, prečo nie je možné postaviť bludné cesty triumfu techniky proti metafyzickej tradícii: sú to rozličné momenty jediného procesu. Ak je aspektom metafyziky aj humanizmus, potom si nemôže namýšľať, že v sebe obsahuje alternatívne hodnoty voči technickým. Je iba zdáním, že technika je pre humanizmus hrozbou. Toto zdanie vyplýva zo skutočnosti, že v podstate techniky sa vyjavujú tie črty vlastné metafyzike a humanizmu, ktoré ony vždy tajili. Toto vyjavenie znamená zároveň pre metafyziku a humanizmus ich konečnú fázu, vyvrcholenie a začiatok krízy. Nejde tu však o vyvrcholenie ako výsledok nejakej historickej nevyhnutnosti, ako proces riadený nejakou objektívnou dialektikou, lež o *Gabe* — danie si daru bytia. Osudom tohto sebaobdarovania je ostať zásielkou, oznámením, a preto kríza humanizmu v konečnom dôsledku nie je prekonaním humanizmu, ale *Verwindung*, výzvou, ktorá človeka žiada, aby sa zotavil z humanizmu, aby sa mu zveril a aby si ho osvojil ako niečo, čo mu je súdené.

*Ge-Stell* teda nie je len okamih, v ktorom sa metafyzika a humanizmus končia v tom zmysle, že zanikajú a sú likvidované, ako si to predstavuje nostalgicko-reštauratívna interpretácia krízy. Podľa Heideggera je *Ge-Stell* aj „prvým zábleskom *Ereignis*“<sup>5</sup>, oznámením udalosti bytia, ktoré si človek dal bez ohľadu na rámec metafyzického myslenia. *Ge-Stell* tak obsahuje možnosť, že človek a bytie v ňom utrpia otras zo vzájomného stretnutia a stratia svoje metafyzické vlastnosti, predovšetkým tú, ktorá ich stavia proti sebe ako subjekt a objekt. Podstatou humanizmu ako súčasti a stránky metafyziky je definovanie človeka ako *subiectum*. Technika neznamena krízu humanizmu azda preto, že by triumf racionalizácie popieral humanistické hodnoty, ako sa nám to

<sup>5</sup> In: *Identität und Differenz*, 1957, s. 27.

usiluje nahovoriť povrchná analýza problému. Technika znamená jeho krízu preto, že je naplnením metafyziky, a tým vyzýva humanizmus k prekonaniu v zmysle *Verwindung*. Aj Nietzsche zviazal ešte pred Heideggerom krízu humanizmu s upevňovaním vlády techniky v modernej epoche: človek sa môže rozlúčiť so sebou ako so subjektom s nesmrteľnou dušou a miesto toho pristúpiť na predstavu o sebe ako „zväzku mnohých smrteľných duší“ práve preto, že pre technologicky rozvinutú spoločnosť už nie je príznačné, že človeka vystavuje ustavičnému nebezpečenstvu a z neho vyplývajúcemu násiliu.

Táto Nietzscheho téza uvádza *subiectum* do krízy práve v etymologickom zmysle slova, ako to, čo „je uložené pod“, čo pretrváva v zmenách náhodných zoskupení a zabezpečuje jednotu procesu. V modernej filozofii je najmenej do Descarta a Leibniza jednota subjektu chápaného ako *hypokeimenon*, čiže aj ako základ materiálnych procesov, už len jednotou *vedomia*. Heidegger vo svojom komentári k Leibnizovi a k *principium reddendae rationis* túto situáciu jasne vyznačil a krokom uvedeným smerom je v dvadsiatom storočí aj prechod od pojmu substancie k pojmu funkcie v duchu názvu klasického Cassirerovho novokantovského diela. V spomínanom prechode sa však stále viac nemenil na vedomie len subjekt chápaný ako substancia, základ, *hypokeimenon*, čo so vzrušením komentovali všetci kritici moderného subjektivismu. Ak sa toto vedomie chápe ako sebavedomie vlastné človeku, potom sa aj ono stále viac vyjavovalo ako subjekt objektu, ako subjekt, ktorý je súvzťažným termínom objektu. Myslím, že sa to ukazuje v Descartovom *cogito*, kde je sebaistota vedomia úplne funkciou evidentnosti jasnej a rozlíšenej idey. Za týchto okolností sú dôvody Heideggerovho (a Nietzscheho) antihumanizmu stále jasnejšie: subjekt chápaný humanisticky ako sebavedomie je jednoducho korelátom metafyzického bytia, definovaného termínmi objektívnosti, teda ako evidentnosť, stálosť, neotrasiteľná istota. Korene Heideggerovho antihumanizmu treba pravdepodobne historicky hľadať v polemike fenomenológie proti psychologizmu. Skutočný zmysel jeho protihumanizmu však ukazuje skutočnosť, že Heidegger sa po tomto spore neuspokojil ani s návratom k aristotelovsko-tomistickému realizmu ako niektorí iní žiaci mladého Husserla, ani sa nevydal cestou návratu k *Lebenswelt*: chcel sa vyhnúť aj „objektívite“ podstať, aj ceste k svetu života chápanému ako prostredie, ktoré predchádza akejkolvek spútanosti kategóriami. Preňho je antihumanizmus súčasťou nastolenia problému zmyslu bytia mimo metafyzického rámca „jednoduchej prítomnosti“. Heidegger skrátka antihumanizmus neformuluje ako požiadavku „inej zásady“, ktorá by sa dívala z nadhľadu na človeka a jeho mocenské nároky („vôľa k moci“ a s ňou spojený nihilizmus), a ako o takú by sa o ňu bolo možné oprieť. To robí podľa môjho názoru bezpredmetným možnosť „náboženského“ čítania Heideggera. „Nadhľad“ nad subjektom získava to myslenie, ktoré sa vzdáva uvažovania o bytí a uprednostňuje predmetnosť a „jednoduchú prítom-

nosť". Takéto myslenie okrem iného znemožňuje chápať život „tubytia“ v jeho osobitej historickosti a redukuje tento život na jeho jediný prejav, na istotu sebou samým, ktorá umožňuje, aby sa ideálny subjekt stal evidentným, a teda predmetom vedy. Uvedené myslenie teda vylučuje všetko čisto „subjektívne“ v tubytí, všetko, čo nie je redukovateľné na „subjekt objektu“. Humanizmus metafyzickej tradície má preto aj represívnu a asketickú povahu a tá sa v modernom myslení zosilňuje tým viac, čím väčšími sa predstava subjektivity modeluje na vedeckej objektivite a stáva sa jej čistou funkciou. Hans Georg Gadamer ukázal, aký význam mal po diele *Sein und Zeit* pojem Erde, „zem“, zavedený Heideggerom v štúdiu *Der Ursprung des Kunstwerkes* z r. 1936. Podľa Gadamera súvisí význam tohto pojmu pre vývoj Heideggerovho myslenia práve s jeho kritikou sebauvedomeného subjektu. Treba na to upozorniť, lebo zo samotnej štúdie o umeleckom diele nie je vôbec jasné, že by mal pojem Erde niečo spoločné s kritikou sebauvedomenia, keďže v štúdiu o nej nie je reč. Spojitosť však pochopíme, ak si uvedomíme, že primát subjektu v metafyzike je výsledok redukovania bytia na zjavnosť: humanizmus je učenie, ktoré prisudzuje človeku rolu subjektu, čiže sebauvedomenia ako zdroja evidentnosti, a to všetko v rámci bytia chápaného ako *Grund*, ako úplná zjavnosť. *Sein und Zeit* nastolil otázku zmyslu bytia aj v mene „nehumanistických“ kompetencií subjektu — v mene jeho *Befindlichkeit*, jeho historickosti, jeho rozdielov. Spočiatku ukázal, že koncepcia bytia založená na modele zjavnosti bola plodom historicko-kultúrnej abstrakcie, a tá sa potom vyjaví ako osudová udalosť, ako *Geschick*. Skrátka, môžeme povedať, že historicko-kultúrny *Welt* metafyziky začína byť od tejto chvíle podozrivý, že sa za ním skrýva *Erde*. Za bytím ako jednoduchou prítomnosťou predmetnosti je bytie ako čas, ako epochálne a osudové stávanie sa, a za vedomím, ktoré uvažuje o veciach ako o evidenciách, je iné, projektovanie sa existencie, ktorá upiera vedomiu jeho nárok na nadvládu.

Toto „prinavrátanie“ *irdisch*, zemských živlov ako autenticky historických (nie v zmysle historizmu) živlov tubytia si však nemožno predstavovať ako reappropriáciu. Vervu, s akou Heidegger pracuje v neskorých spisoch na pojme *Ereignis* a na súvisiacich pojmoch *Ver-eignen*, *Ent-eignen*, *Über-eignen*, nestačí vysvetľovať len ako pozornosť možnému, nie jednoducho-prítomnostnému charakteru bytia. Skôr je to úsilie zbaviť svoj pojem *Eigentlichkeit* z raného obdobia akýchkoľvek reappropriatívnych konotácií (zbaviť ho teda jeho metafyzickosti a humanistickosti).

Obsahom Heideggerovho úsilia o preniknutie do podstaty modernej techniky je poznanie, že kríza súčasného humanizmu je krízou preto, lebo chýba akákoľvek možná základňa pre reappropriáciu, inak povedané, preto, lebo je neoddeliteľne spätá so smrťou Boha a s koncom metafyziky. Ani zďaleka ešte nie je docenený význam väzby medzi humanizmom, metafyzikou, technikou a *Ereignis* bytia vo svojej pri-

svojovaco-pozbavovacej povahe, ako túto väzbu zaviedol on. Hypoteticky by bolo možné určiť na tomto mieste niektoré prvky tohto vzťahu.

Keď Heidegger spája krízu humanizmu s koncom metafyziky v dôsledku sebaaprejavovania techniky a keď o nej hovorí ako o momente prechodu mimo svet, kde platí opozícia subjekt—objekt, nie je to iba obyčajné systematizovanie radikálnych intuícií, ktoré boli znázornené v diele Spenglera alebo Jüngera. Jeho počin je oveľa širší, lebo ním buduje teoretickú základňu pre vedecké usúvzťažnenie krízy humanizmu, prebiehajúcej v inštitúciách neskoromodernej spoločnosti, a zániku subjektového myslenia, ako sa prezentuje v dôležitých smeroch filozofie 20. storočia. Už sme spomenuli Adorna. Je vzorom postoja, ktorý chápe úlohu myslenia nášho storočia ako odpor proti atentátom racionalizovanej spoločenskej práce na ľudskosť človeka, ktorá je užho ešte stále chápaná v pojmoch subjektivity a sebauvedomenia. Tento Adornov postoj nie je príznačný len pre široký hegelovsko-marxistický prúd našej kultúry. Sklon hľadať si miesto v reapropriatívnom obzore majú aj rozličné odnože fenomenológie a v inej vednej oblasti mnohé smery psychoanalýzy. Na rozdiel od tejto, ešte hlboko humanistickej kultúry sa ďalšie smery súčasného myslenia usilujú o prekonanie pojmu subjektu. Tieto smery sú teoretickým korelatívom likvidácie subjektu, ku ktorej dochádza na úrovni spoločenskej existencie. Nejde tu len o obyčajné teoretické a apologetické odrážanie toho, k čomu dochádza na úrovni inštitúcií. Veď myslenie má aj iné možnosti, ako stavať sa do pozície obrancu subjektivity, humanitas, proti dehumanizujúcim atentátom racionalizácie. Ak môže mať likvidácia subjektu na rovine sociálnej existencie nielen deštruktívny zmysel, potom tento zmysel odhalila „kritika subjektu“, ktorú vypracovali radikálne teórie krízy humanizmu, najmä Nietzsche a Heidegger. Ak sa na osud ľudskej existencie v technologickej spoločnosti nebudeme pozeráť z hľadiska teoretickej kritiky subjektu, môže sa nám javiť (a taký aj bude) len ako peklo totálne organizovanej spoločnosti, ako ho opísala frankfurtská sociológia. Nejde tu o to, postaviť proti Adornovi nejakú prozreteľnú víziu kapitalistickej racionalizácie spoločenskej práce. Cieľom je uvedomiť si, že výsledky samotnej kritickej sociológie sú zásadne svojvoľné, lebo kým racionalizácia vytvorila historicko-sociálne podmienky na likvidáciu subjektu, filozofia, psychológia, ale aj umelecká a literárna prax nezávisle spoznali, že tento subjekt nemal nijaké argumenty, aby si mohol nárokovať na obranu. To však nie je všetko. Ak platí Heideggerova analýza nexu medzi metafyzikou, humanizmom a technikou, potom bol pôvodcom dehumanizácie práve ten subjekt, ktorý nám kázali brániť pred technickou dehumanizáciou. Dôvod je ten, že dnes sa subjektivita definuje len ako subjekt objektu, a v tejto podobe je obyčajnou funkciou sveta objektivity a dokonca sa nezadržateľne sama mení na objekt manipulácie.

Počúvnuť výzvu Ge-Stell ako „prvého záblesku *Ereignis*“ teda znamená prísť na radikálne prežívanie krízy humanizmu. Heideggerovo

meno by malo byť zárukou, že toto prežívanie neznamená bezvýhradné sebazabudnutie v zákonoch techniky, v mnohosti jej „hier“, v závratnom zrefazovaní sa jej mechanizmov. Koniec metafyziky neznamená tento typ sebazabudnutia. Preto Heidegger ustavične nájde na tom, že treba myslieť na *podstatu* techniky a že táto podstata nie je nič technické. Východiskom z humanizmu a z metafyziky nie je prekonávanie, je to *Verwindung*. Subjektivita nie je niečo, čo jednoducho odhadzujeme ako obnosené šaty. Ak Heidegger na jednej strane utvára teoretické podmienky na znemožnenie akejkoľvek peknej vízie techniky a spoločenskej racionalizácie, na druhej strane techniku vťahuje do rámca metafyziky a tradície, ktorá nás s metafyzikou spája. Uvedomiť si nexus techniky s touto tradíciou nám umožňuje nenechať si nahovoriť, že svet utváraný touto technikou je „realita“ s preukázateľnými, a teda zasa len metafyzickými črtami, ktoré boli voľakedy vlastné platónskemu *ontos on*. Aby sme však mohli odňať technike, jej prejavom, zákonom, jej utváranému svetu mohutnosť, akú mal metafyzický *ontos on*, na to je potrebné, aby sa subjekt už nesituoval ako silný subjekt. Riešením krízy humanizmu v jej radikálnom chápaní, aké je prítomné u Nietzscheho a Heideggera, ale aj u takých psychoanalytikov ako Lacan a azda aj u spisovateľov musilovského typu, bude pravdepodobne „odtučňovacia kúra subjektu“. Ona ho môže naučiť načúvať výzve bytia, ktoré sa už nevyjavuje nevyvrátiteľným tónom ako *Grund* alebo ako myslenie o myslení, či absolútny duch, ale svoju prítomnosť—neprítomnosť roz-púšťa v mriežkach vzťahov spoločnosti stále viac menej na mimoriadne citlivý organizmus komunikácie.

*Z talianskeho originálu preložil Pavol Koprdá*