

LUKÁCS A HEIDEGGER. ÚTOK PROTI ABSOLÚTNU

ISTVÁN FEHÉR M.

Narodil sa v r.1950. V r. 1968-1974 a 1974-1977 študoval na Filozofickej fakulte Univerzity Loránda Eötvösa. V súčasnosti je vedúcim Katedry dejín filozofie na Filozofickej fakulte Univerzity Loránda Eötvösa. Je zakladateľom medzinárodnej Schellingovej spoločnosti; od r. 1989 je členom redakčných rád medzinárodných filozofických časopisov *Heidegger-Studium* a *L'uomo, un sequo*. Zaoberá sa klasickou nemeckou filozofiou, fenomenológiou, existencializmom, hermeneutikou a filozofiou života. Hlavné diela: *Jean-Paul Sartre* 1980; *Martin Heidegger* 1984.

Ako prvý vystúpil s prekvapujúcou a provokujúcou tézou o úzkom vzájomnom vzťahu Lukáčsovho a Heideggerovho filozofického vývinu Lucien Goldmann. Goldmannove poznámky v dodatku k jeho knihe o Kantovi sa dajú zhrnúť do dvoch bodov: po prvé, Lukáčsov súbor esejí *Soul and Form* možno považovať za základ moderného existencializmu; anticipuje a do istej miery aj rozvíja Heideggerove pojmy z neskoršieho obdobia – *Eigentlichkeit* a *Uneigentlichkeit*; po druhé, celé dielo *Bytie a čas* je skrytou a možno podvedomou polemikou s Lukáčsovou prácou *Dejiny a triedne vedomie*, ktorú Goldmann považoval za dielo radikálne prekonávajúce dovtedajší autorov existencializmus ([1], 241 a n.).¹ Žiaľ, Goldmann sa nedožil toho, aby sa tomuto problému mohol venovať podrobnejšie. Jeho posmrtné vydaná kniha obsahuje iba úvod a poznámky z jeho prednášok, ktoré zozbierali a vydali jeho žiaci [2]. V nej sa zaoberá výlučne prvým problémom a druhý si takmer nevšima. Otázka je teda aj dnes stále otvorená. Mojou myšlienkou je, že Goldmannove úvahy o prvom probléme sú celkom oprávnené. Navyše, Lukáčsove a Heideggerove knihy, ktoré vyšli po Goldmannovej smrti v r. 1970, podľa mňa prinášajú ďalšie dôkazy v prospech mojej myšlienky; zároveň ju však aj problematizujú a odкрývajú jej nové dimenzie.

Vo svojich ďalších úvahách sa teda budem venovať trochu podrobnejšie prvému zo spomínaných dvoch bodov Goldmannových poznámok. V závere chcem potom pristúpiť k tomuto op problému s prihliadnutím na zmenu intelektuálnej a filozofickej klímy, ktorá charakterizovala prvé desaťročia nášho storočia v Nemecku a Rakúsko-Uhorsku.

Jedným zo základných tvrdení v Heideggerovom diele *Bytie a čas* je, že tradičná filozofia pri svojom opise človeka používala absolútne neadekvátne kategórie ako „ego cogito“, „subjekt“, „duch“, „osoba“, „res cogitans“, „vedomie všeobecné“. To sú oblasti, ktoré na jednej strane „sú, pokiaľ ide o ich Bytie, stále nepreskúmané“ a na druhej strane opisujú zvyčajne „fantasticky idealizovaný subjekt“, pričom sa im nedarí zachytiť to niečo, čo nie je ničím menej než „a priori čisto reálneho subjektu, Dasein“ ([3], 43 a n., 125 a n., 272). Heidegger-

¹ Vo francúzskom vydaní (*La communauté humaine et l'univers chez Kant*. Paríž, P. U. F. 1948) tento dodatok chýba.

rova existenciálna analýza naproti tomu chce skúmať práve tie dimenzie, ktoré v klasickej tradícii zostali skryté a ktoré napokon tiež vysvetľujú, prečo uznávame tieto fiktívne subjekty. Bytie človeka ako absolútny protiklad bytia všetkého iného charakterizuje podľa Heideggera základný fakt, totiž, že je to vždy jeho vlastné bytie. Človek však môže existovať – a často aj existuje – tak, že jeho bytie nie je jeho vlastným bytím. Práve tieto dva základné spôsoby bytia nazýva Heidegger autenticnosťou a neautenticnosťou. Človek vždy žije najprv neautenticke a autenticnosť môže dosiahnuť iba v *Sein zum Tode* (byť k smrti) a v *Entschlossenheit* (rozhodnutosti). Pojem autentickej existencie vysvetľujú interpretátori často veľmi vulgárne ako akýsi aristokratický odstup od každodenného života a ako opovrhnutie týmto životom – je to interpretácia, ktorú pri bližšom pohľade na predmetné texty musíme odmietnuť ako úplne nepodloženú ([3], 168, 224, 344 a n.). Autenticnosť pochádza z neautenticnosti, preto je s ňou navždy zviazaná; je akoby zastavená na polceste. Ak by som mal použiť paradoxnú definíciu, autenticnosť je vlastne neustálym prechodom z neautentickej do autentickej existencie, a nie do nejakej nezávislej, svojbytnej oblasti, ktorá je jej protikladom. Približne by sme to mohli vyjadriť tak, že autenticnosť znamená vedomé obmedzenie vlastných nespočetných možností, aby sa človek od tej chvíle videl z hľadiska svojej najzákladnejšej konečnej možnosti, t. j. smrti; je to rozhodnutie, ktorého prijatím sa môže život človeka stať celosťou a môže získať osobnú identitu (*Ganzheit, Selbstheit*). Štruktúru autenticnosti potom podľa Heideggera tvoria prvky celostnosti či totality a osobnej identity. Bytie k smrti je primárnou odpoveďou na otázku o celostnosti a je vyriešením otázky osobnej identity.² So vzájomnou vzťahnosťou tých istých štruktúrnych prvkov pojmu autenticnosti a niekedy dokonca aj s rovnakými termínmi sa stretávame aj v raných Lukácových prácach.

Hľadanie autentickej existencie, osobnej identity, je ústrednou témou najdôležitejšieho pojednania v Lukácovom *Soul and Form* nazvaného *The Metaphysics of Tragedy* (Metafyzika tragédie). „Najhlbšou túžbou ľudskej existencie je... túžba človeka po osobnej identite (*Selbstheit*)“ ([4], 162)³, píše Lukács a domnieva sa, že osobnú identitu môžu dosiahnuť iba tragickí hrdinovia. „V bežnom živote“, píše ďalej, „zakúšame sami seba (*erleben wir uns*) iba okrajovo“; „náš život tu nie je skutočne nevyhnutný“; „v živote niet ničoho jednoznačného“ ([4], 40).⁴ Je zaujímavé, že dosiahnutie vlastnej osobnosti sa prekrýva s istým druhom depersonalizácie, pri ktorej sa zbavujeme spletitých a rôznorodých psychologických motívov a vlastností, ktoré sú pre ľudí v bežnom živote typické. Obrovské množstvo i nadvládu individuálnych zvyklostí, zvykov, sklonov, ich určujúcu úlohu v medziľudských vzťahoch moderného života chápe Lukács ako znak dekadencie, rozptýlenosti, odcudzenia. Oblasť, ktorú nazýva „psychológiou“ alebo „empirickou psychológiou“, a jej odraz v umení, t. j. impresionizmus, sú chaotické, čo takmer znemožňuje vzájomnú komunikáciu medzi ľuďmi. Lukáčsova averzia voči psychológii má zjavne blízko k antipsychologizmu mnohých súčasných mysliteľov, napríklad Husserla či Wittgensteina (pozri [5], 5. 641; [6]), a aj Heideggerovou základnou tézou je, že psychológia si v žiadnom prípade nemôže nárokovať byť hlavnou vedou pri skúmaní človeka ([3], § 10).

Pojem, ktorý Lukács používa, aby ukázal prechod z neautentickej existencie k osobnej identite a aby rozlíšil medzi dvomi spôsobmi života, je pojem hranice (*Grenze*). Neautentická existencia nepozná hraníc, preto neprekvapuje, že moment, kedy tragický hrdina nachádza

² Podrobnejšiu analýzu vzájomnej súvislosti medzi týmito dvomi prvkami Heideggerovej koncepcie autenticnosti pozri v mojej štúdii *Eigentlichkeit, gewissen und Schuld in Heideggers 'Sein und Zeit': Eine Interpretation mit Ausblicken auf seinen späteren Denkweg* v *Man and World*, 23, 1990, s. 35–62, najmä s. 36 a n.

³ Prvé nemecké vydanie: *Die Seele und die Formen*. Berlín, Egon Fleischel 1911.

⁴ Tu i na ďalších miestach som niekedy trochu upravil preklad.

sám seba, svoju vlastnú osobnosť, sa zhoduje s momentom, keď si uvedomuje svoje vlastné neprekročiteľné hranice. „Zakúšanie hranice (Das Erleben der Grenze) je vlastne prebúdzaním sa duše k vedomiu, k sebauvedomeniu“ ([4], 161). Práve vďaka hranici získava hrdina osobnú identitu a touto hranicou, ako príznačne hovorí Lukács, je smrť. Lukács však vysvetľuje, že túto hranicu nemáme chápať ako čisto vonkajšiu. Je „limitujúcim a možnosťou ničiacim princípom“ iba smerom von. Pre prebudenú dušu je uvedomením si toho, čo je skutočne jej“ ([4], 162). Hranicu treba chápať ako niečo vonkajšie iba z hľadiska neautentického človeka, pre ktorého sa skutočná existencia, sloboda rovná „oslobodeniu od všetkého, čo nás zväzuje, ... od každého silného vnútorného puta“ (von allem, was stark und von innen bindet) ([4], 173). Uvedomovanie si hranice znamená dosahovanie nového a konečného poznania. V každodennom živote však „ľudia nenávidia jednoznačné a boja sa ho“ ([4], 153). Okrem zjavnej podobnosti s Heideggerovými neskoršími analýzami je tu aj terminologická príbuznosť. Jedným z pojmov, ktoré Heidegger používal pri opise neautentickej existencie, **das Man**, je **Zweideutigkeit** ([3], § 37).

Slovo „Grenze“ sa u Heideggera vyskytuje zriedka a ak, tak v iných významoch. Je tu však pojem s takmer rovnakou metodologickou funkciou, ktorý je rozpracovaný veľmi podrobne – pojem **konečnosti**. Na ilustráciu uvediem aspoň dva príklady: „Ak sme už raz pochopili konečnosť našej existencie, vrhá nás to späť od nekonečného množstva možností, ktoré sa nám núkajú ako najbližšie – možnosť pohodlia, zbavenia sa zodpovednosti, možnosť brať veci na ľahkú váhu –, a vedie to Dasein do jednoduchosti jeho osudu (Schicksal)“. „Iba vďaka autentickej temporalite, ktorá je zároveň konečná, sa (niečo ako) osud stáva možným...“ ([3], 435, 437). Treba pripomenúť, že pojem „Schicksal“ nachádzame aj v Lukáčsovej štúdií **Metafyzika tragédie**, kde je, práve tak ako u Heideggera, rezervovaný pre autentický spôsob existencie. Ďalšou paralelou je to, že Lukács i Heidegger spájajú vo svojich analýzach autenticnosť s vinou ([4], 165).⁵

Lukáčsova charakteristika každodenného života sa do veľkej miery podobá Heideggerovej analýze **Alltäglichkeit** a **das Man**. Je tu však dôležitý rozdiel medzi živým a obrazným štýlom Lukáčsových štúdií a nanajvýš hutným fenomenologickým jazykom Heideggerovým. Čo do formy možno Lukáčsove štúdie azda najskôr priradiť k tomu, čo sa v angličtine nazýva „kriticismom“, t. j. kritiku umenia a života zároveň. Pri opise **Alltäglichkeit** Lukács neupíeňa na jednom výraze; používa výrazy ako „gewöhnliches Leben“, „wirkliches Leben“ alebo jednoducho „Leben“. V ďalšej práci, všeobecne známej ako **Heidelberská estetika**, ktorú napísal počas prvej svetovej vojny a ktorá vyšla až posmrtné v r. 1974, však nachádzame aj prísne filozofickú – a povedala by som, že prvú skutočne filozofickú – analýzu **Alltäglichkeit**, terminologicky zachytenú ako **Erlebniswirklichkeit**. Opis subjektu tejto **Erlebniswirklichkeit**, nazývaný aj „der ganze Mensch“, môžeme v rámci novokantovsko-husserlovskej filozofickej perspektívy považovať za požitko medzi jeho predchádzajúcimi štúdiami a neskoršou Heideggerovou analýzou **Alltäglichkeit**.

V **Heidelberskej estetike** sa dočítame, že „Ausdehnung seiner Subjektivität ungehemmt und ins Schrankenlose gestattet (ist)“; „er als Subjekt einerseits ganz ohne gegenständliche Gebundenheit ist, andererseits jedoch vollständig den Objekten seiner Erlebnisse ausgeliefert ist: er ist nur insofern als er an einem Objekt... etwas erlebt... Diese Doppelseitigkeit“ – uzatvára Lukács – „der schrankenlosen Willkür une der normenlosen Gebundenheit macht das Subjekt von sich aus... gestaltlos und verschwimmend“ ([7], 34). „Schrankenlose Willkür“ a „normenlose Gebundenheit“ sú dva protikladné, ale úzko spojené póly každoden-

⁵ „Prostredníctvom viny človek pritakáva všetkému, čo sa mu stalo; pocitom, že ide o jeho vlastné konanie a jeho vlastnú vinu, to všetko prekonáva...“; o Heideggerovi pozri moju štúdiu uvedenú v poznámke ², s. 44 a n.

nej existencie, kde, ako napísal už skôr, je všetko možné, pretože nič nie je nikdy celkom dokonané a naopak, nič nie je nikdy celkom dokonané, pretože všetko je a stále bude vždy možné ([4], 153). Prívlastky „gestaltlos“ a „verschwimmend“ nám pritom pripomínajú svet *das Man*, ktorý charakterizuje skutočnosť, že „každý je niekto iný a nik nie sám sebou“ ([3], 165).

V ďalšom súbore štúdií *Estetická kultúra* Lukács píše, že absolútna sloboda je hrozným bremenom, tým najkrutejším zotročením, pretože človek je odkázaný na milosť a nemilosť toho, čo mu prinášajú prchajúce okamžiky ([8], 425). Rozplynutie všetkého prirodzeného, ako píše, „každého silného vnútorného puta“ je prejavom slobody vo svete neautentickej existencie. To sú javy, ktoré Heidegger označuje termínmi ako „Bodenlosigkeit“ (bezzákladovosť), a „Zerstreuung“ (rozplynutie) (pozri napríklad [3], 43, 223, 441 a n.). Zo života sa vytratila všetka stabilita, žaluje sa Lukács, preto nie je náhoda, že autentická existencia má práve naopak odhaliť stabilitu. Heidegger kladie veľký dôraz aj na stabilitu ja a vo svojej analýze autentickej, „vorlaufende Entschlossenheit“, zjednocuje štruktúrne prvky „Seibtheit“, „Ständigkeit“ a „Seibstständigkeit“ do jedného zo svojich typických a objavných neologizmov, do pojmu „Selbst-ständigkeit“, ktorý stavia do protikladu k „Unselbst-ständigkeit“ *das Man* a k „Beharrlichkeit“ vecí ([3], § 64, 364 a n., najmä 369 a n.). Stabilita je ako prvok obsiahnutá aj lukáčovskom pojme „Grenze“. „(Duša) existuje, pretože je ohraničená; existuje iba preto, že a pokiaľ je ohraničená“, píše v *Metafyzike tragédie* a v jeho dialógu o Sternovi jeden z jeho protagonistov hovorí: „Nikdy nesmieme zabúdať, že máme v sebe hranice, ktoré nie sú diktované našou slabosťou, zbabelosťou či necitlivosťou..., ale životom samým. Naším vlastným životom... Citíme, že náš život tieto hranice neprekračuje a že to, čo je za nimi, je iba slabosť a prchavosť. Anarchia je mŕtva. Preto ju nenávidím a bojujem proti nej. V mene života. V mene bohatosti života ([4], 128 a n.).

Odpor voči predstave o človeku, ktorý sa stáva Bohom, voči idei nekonečného, Absolútna – ktoré bolo pre klasickú filozofiu takmer nepostrádateľné – je témou, ktorá sa v doteraz spomínaných textoch oboch mysliteľov stále opakuje. Podľa Lukácsa i Heideggera aby človek mohol žiť a konať *qua* človek, musí byť konečný a ohraničený; mal by túto svoju konečnosť a ohraničenosť aj prijať ako podmienky svojho konania. „To, že všetko ľudské je možné, je iba abstraktná absolútna predstava človeka“, píše Lukács príznačne a tvrdí, že takéto predstavy iba prispievajú k tomu, že človek čoraz viac stráca svoje korene. Ak sa idea božského vzťahu na človeka, stáva sa protirečivou, tvrdí a ako dôkaz cituje P. Ernsta: „Môžem ešte stále chcieť, keď už môžem všetko?“ (Kann ich noch wollen, wenn ich alles kann?). A ďalej sa pýta: „Môže boh žiť?“ ([4], 162, 161), čím, samozrejme, nemyslí to, či možno život Boha vôbec myslieť, ale otázku, či by neohraničený človek ešte mohol žiť, t. j. mať určité ciele a uskutočňovať ich. Nestáva sa vďaka dokonalosti akákoľvek aktívna existencia nemožnou? A odpoveď, ktorú Lukács jasne naznačil, ale neformuloval, možno vyjadriť Wittgensteinovými slovami: „Nielenže nemáme žiadnu záruku časovej nesmrteľnosti ľudskej duše“, píše, „... ale tento predpoklad v žiadnom prípade nespĺňa cieľ, ktorému vždy mal slúžiť. Alebo sa azda vyrieši mojím večným životom nejaká hádanka? Nie je tento večný život rovnakou hádankou ako náš súčasný život?“ ([5], 6. 4312). Keď už hovoríme o Wittgensteinovi, na ktorého som pri písaní tohto príspevku často myslel, myslím, že netreba príliš zdôrazňovať, akú rozhodujúcu úlohu zohral v *Traktáte* a v jeho neskorších prácach pojem „Grenze“ a ďalšie podobné pojmy, ani jeho neustále odmietanie idey neohraničenej autonómnosti človeka.⁶ V uvedenej formulácii Wittgenstein jednoducho obracia základnú otázku naruby. Aj Heidegger je tej myšlienky, že otázkou, na ktorú treba v prvom rade odpovedať, nie je otázka, prečo je človek

⁶ Pozri jeho *Úvod k Traktátu*, 5.6, 5.61. Detailnejšiu analýzu Wittgensteinovho konzervatívneho *Weltanschauung* pozri v príspevku Ch. Nyíriho v [10].

konečný, a nie nekonečný alebo či a ako môže niekedy dosiahnuť nekonečnosť. Otázkou, ktorú treba položiť, je skôr, prečo a za akých podmienok si človek, pôvodne a definitívne konečná bytosť, začne klásť otázku o nekonečnom a či, povedané bez obalu, pri takej forme života, akú táto otázka navodzuje, totiž pri neustálom usilovaní o nekonečno, človek získava osobnú identitu.⁷

To je nový východzí bod filozofie, ktorá by mohla transcendovať a zároveň pojať do seba perspektívu klasickej filozofie; mohla by prekonať jej obmedzenia a nemusela by ju absolútne poprieť. K otázke o Absolútne by sa nemusela stavať celkom odmietavo ako k historickému prežitku; nemusela by ju však ani nekriticky prijímať ako nevyhnutnú a samozrejmu otázku, ktorú by si mali klásť filozofie všetkých období. Táto otázka by sa mohla zachovať, ale v každom prípade by sa mali zohľadniť občasný zmeny jej významu počas jej stáročnej existencie. Z tohto hľadiska by bolo, myslím, prehnane tvrdiť, že útok proti Absolútnu by mal znamenať jeho radikálne odmietnutie: zdá sa, že ide skôr o zrieknutie sa starých pojmov a o formuláciu nových. Pojem konečnej autentickej existencie totiž nie je iba protivníkom Absolútna, ale práve aj jeho novým pojmom.

Napokon si môžeme položiť otázku, prečo títo významní myslitelia zaútočili proti tejto idei Absolútna, ktorá koniec koncov mala minulé storočie ešte vo svojej moci. Obvyklou odpoveďou by bolo tvrdiť, že tomu tak bolo preto, že nádeje a očakávania s ňou spojené sa nenaplnili alebo sa naplnili len čiastočne. Pravdou, a možno aj väčšou, by však bolo aj tvrdenie, že intelektuálna klíma v Rakúsko-Uhorsku a v Nemecku sa zmenilo vďaka tomu, že sa tieto idey uskutočnili, a tým odhalili svoju vnútornú protirečivosť, aby sa nakoniec zvrátili v svoj opak. Tak napríklad idea absolútnej slobody sa v praxi ukázala byť svetom neautenticnosti, priemernosti a rastúcej mechanizácie života, t. j. svetom *das Man*, priamym protikladom toho, čo táto idea obsahovala. Títo myslitelia diagnostikovali práve túto skutočnosť, formulovali pojmy na jej zachytenie i filozofickú perspektívu nového chápania človeka a jeho sveta – perspektívu, ktorá sama v ich ďalšom filozofickom myslení prekonalala rôzne zmeny.⁸

Z anglického originálu *Lukács a Heidegger. Attack against the Absolute* preložila *Lubica Hábová*

LITERATÚRA

- [1] GOLDMANN, L.: *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*. In: *Studien zur Geschichte der Dialektik*. Zürich – New York, Europa Verlag 1945.
- [2] GOLDMANN, L.: *Lukács et Heidegger. Fragments posthumes établis et présentés par Youssef Ishaghpour*. Paríž, Denoel – Gonthier 1973; anglický preklad: *Lukács and Heidegger. Towards a New Philosophy*. Londýn, Routledge & Kegan Paul 1977.
- [3] HEIDEGGER, M.: *Being and Time*. New York, Harper & Row 1962.
- [4] LUKÁCS, G.: *Soul and Form*. Londýn, The Merlin Press 1974.
- [5] WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. Londýn, Routledge & Kegan Paul 1922.
- [6] HUSSERL, E.: *Logische Untersuchungen*. Zv. 1, najmä § 17 a n.
- [7] LUKÁCS, G.: *Heidelberger Ästhetik (1916-1918)*. In: *G. Lukács: Werke*. Zv. 17. Vyd. G. Márkus a F. Brenseler. Darmstadt – Neuwied, Luchterhand 1974.
- [8] LUKÁCS, G.: *Eszttétikai kultúra*. In: *G. Lukács: Ifjúkori művek (1902-1918)*. Vyd. Á. Tímár. Budapešť, Magvető 1977 (prvé vydanie in: *G. Lukács: Estétikai kultúra*. Budapešť, Athenaeum 1913).

⁷ O nepôvodnosti nekonečného času a o jeho odvodenosti od času konečného pozri ([3], § 65, najmä s. 378 a n., § 81, najmä s. 476 a n.).

⁸ Lukács sa napríklad neskôr dostal na pozíciu hegelovsko-marxistickej filozofie dejín, čím podľa Goldmanna prekonal svoj raný „existencializmus“.