

HEIDEGGER A JUHOSLOVANSKÁ FILOZOFIA PRAXE

GAJO PETROVIČ, Chorvátsko

Gajo Petrovič (1927-1993) – popredný predstaviteľ juhoslovanskej filozofie praxe, zakladateľ, hlavný a zodpovedný redaktor časopisu *Praxis* – je doma i v cudzine považovaný za jedného z najlepších znalcov filozofickej tvorby Martina Heideggera. Štvrtý zväzok jeho vybraných spisov vyšiel v roku 1986 v Belehrade a v Záhrebe pod názvom *Prologomena* za kritiku Heideggera. Z jednej z jeho posledných knižných publikácií sme vybrali hlavné myšlienky jeho prednášky, v ktorej vyložil vzťah filozofie praxe k dielu M. Heideggera i jeho genézu.

Slovenskému čitateľovi poskytne tento text zaujímavé informácie o u nás doteraz neznámom aspekte významného filozofického prúdu európskeho ľavicového myslenia v nedávnej minulosti.

PETROVIC, G.: Heidegger and the Yugoslavian Philosophy of Praxis
FILOZOFIA 50, 1955, No 10, p. 549

Philosophers of praxis did not just search for similarities and analogies between their and Heidegger's philosophical thinking. The most interesting and the most important element they found in the basic project of Heidegger's philosophy. In his *Sein und Zeit* they discovered a close similarity between their project based on Marxian philosophy, and that of Heidegger. Long before they did (but certainly not before Marx) Heidegger attempted at making the question of being intrinsically connected with the question of man. It was not intended as a new synthesis of traditional abstract ontology or ontologically ungrounded philosophical anthropology. His aim was to conceive of being and man in a new way. Neither the philosophers of praxis aimed at an external synthesis of traditional ontology and anthropology. They, too, tried to rethink the question of man in the sense of being.

...Je fakt, že práve filozofii praxe rozhodujúcim spôsobom podnietili a usmernili v Juhoslávii štúdium Heideggera a diskusiu o Heideggerovi.

Na druhej strane – o čom sa možno ani veľmi nevie – prejavoval Heidegger dosť veľký záujem o juhoslovanskú filozofiu praxe. Predplatil si medzinárodné vydanie časopisu *Praxis*, tešil sa na návštevu juhoslovanských filozofov, rád s nimi debatoval a nemeckých filozofov, ktorí mu boli blízki a ktorí často navštevovali Juhosláviu, sa pravidelne spytoval na juhoslovanskú filozofickú scénu, a to najmä na filozofov praxe a na zasadnutia letnej školy na Korčule.¹ V roku 1968 ochotne súhlasil s návrhom E. Finka, aby sa zúčastnil na neveľkom nemecko-juhoslovanskom sympóziu na tému *Konanie (Die Handlung)*, ktoré malo byť vo Freiburgu

¹ K nim patrili predovšetkým E. Fink a K.-H. Volkman-Schluck, ako aj R. Berlinger, W. Biemel, H.-G. Gadamer, W. Marx, M. Müller a ďalší.

a ktoré mala nakrúčať nemecká televízia. Sympóziu so šiestimi účastníkmi (Heidegger, Fink a Berlinger za Nemcov, Grlič, Kangrga a Petrovič za Juhoslovánov) sa plánovalo na začiatok júla. Juhoslovanskí účastníci ho však odriekli nie z nejakých zásadných dôvodov, ale preto, že sa v tom období začala v Juhoslávii veľká kampaň proti filozofii praxe, čo spôsobilo, že si nemohli pripraviť včas referáty na sympóziu.²

Vynára sa prirodzene otázka: ako sa mohlo stať, že práve „filozofi praxe“, ktorí sú vo svete známi ako predstavitelia „marxizmu“, alebo „neomarxizmu“ a ktorí sa potom, ako sa od „marxizmu“ a „neomarxizmu“ dištancovali a opätovne vyzdvihovali Marxa ako veľkého mysliteľa a svojho učiteľa, zohrali v Juhoslávii takú veľkú úlohu v recepcii Heideggera, tohto „protimarxistického“, konzervatívneho mysliteľa, ktorý bol určitý čas aj nacistom, svojou filozofiou nacizmus pripravoval a filozoficky sa ho pokúšal zdôvodniť a ospravedlniť, hoci to nerobil oficiálne uznávaným spôsobom? Nie je to výplod nejakého nedorozumenia, indícia, že „filozofi praxe“ nedorástli na mohutné Heideggerovo myslenie, podľahli lákavému zvuku jeho slov a neprehliadli skutočný zmysel jeho úvah? ... Alebo možno hľadali u „veľkého Heideggera“ útočisko, keď sami rozbili autority marxistického myslenia? Chceli vari po stopách mladého Marcuseho zopakovať ešte raz avantúru „heideggerovského marxizmu“?

Medzinárodná verejnosť pozná juhoslovanských filozofov praxe predovšetkým prostredníctvom časopisu *Praxis* (1964-1974) a letnej školy na Korčule (1963-1974). Táto skutočnosť priviedla niektorých autorov k myšlienke, že juhoslovanská filozofia praxe vznikla medzi polovicou šesťdesiatych a polovicou sedemdesiatych rokov. V skutočnosti vznikla už v päťdesiatych rokoch a v šesťdesiatych a sedemdesiatych rokoch sa rozhodne nielen rozpracovala, ale v mnohých ohľadoch aj modifikovala. Hlavní predstavitelia prvej generácie filozofov praxe boli vtedy (až na dve-tri výnimky) mladí filozofi, ktorí bezprostredne po vojne študovali filozofiu, štúdium skončili koncom štyridsiatych alebo začiatkom päťdesiatych rokov a na začiatku päťdesiatych rokov začali publikovať. Ich prvé práce boli kritikou stalinskej interpretácie marxizmu a zároveň pokusom o vytvorenie akejsi lepšej, nedogmatickej verzie marxistickej filozofie. Stalina a sovietsku filozofiu kritizovali najprv z Leninovho a Engelsovho stanoviska, ale čoskoro zistili, že filozofické stanoviská tejto dvojice sú sporné, že sú obidvaja (spolu s Plechanovom) tvorcami „dialektického materializmu“, ktorý Stalin v dodatočne simplifikovanej a deformovanej podobe kanonizoval a zneužil na zlé politické účely. Preto podrobili kritike aj Engelsa a Lenina (a celý marxizmus II. a III. internacionály) predovšetkým zo stanoviska Marxa, u ktorého (najmä v jeho prácach z mladých rokov) našli východisko pre istú celkom inú filozofiu – pre humanistickú filozofiu praxe. Určitú dvojzmyselnosť videli však aj u Marxa: v základe bol filozofom praxe, t.j. mysliteľom slobody, ale zároveň bol aj otcom „historického

² V jednom liste z 15. mája píše E. Fink G. Petrovičovi: „... Začal som s viacerými inštitúciami trochu organizovať kolokvium *Konanie* (*Die Handlung*), ale verím v priaznivé vyústenie rokovaní. Pán profesor Heidegger súhlasil s účasťou a veľmi sa teší, že sa mu naskytne príležitosť diskutovať s juhoslovanskými priateľmi o ústredných problémoch praktickej ľudskej existencie... Čo sa týka termínu, dohodli sme sa – ak sa dobre pamätám – že to bude v týždni po 7. júli. Ak narazíte na nejaké ťažkosti, prosím Vás, aby ste ma včas informovali. Čoskoro bude nasledovať úradné pozvanie pre Teba, Grliča a Kangrgu. Všetci by sme boli veľmi radi, keby sa debata konala.“

materializmu“, na ktorý nadväzovali Engelsove, Leninove a Stalinove deterministicko-mechanistické názory. Preto si filozofi praxe zachovali Marxa, mysliteľa praxe, ako významný podnet v myslení, avšak prišli k záveru, že vo filozofii nestačí byť žiakom a že o otvorených filozofických problémoch, najmä o filozofických problémoch súčasného sveta, treba rozmýšľať samostatne. Zároveň, samozrejme, jasne videli aj to, že vlastné myslenie nedokáže zísť príliš ďaleko, ak sa ignoruje myslenie iných a najmä ak sa zanedbáva štúdium veľkých filozofov minulosti a dialóg so súčasným myslením.

„Filozofi praxe“ iniciovali preto nielen štúdium vtedy „zakázaného“ („mladého“) Marxa, ale aj všetkých tých marxistov, ktorých stalinistická dogmatika biľagovala ako „úchylkárov“, „revizionistov“, „zradcov marxizmu“, „antimarxistov“ atď., ako aj najvýznamnejších súčasných filozofov iných smerov. Okrem recepcie Heideggera podnietili aj recepciu Brentana, Husserla, N. Hartmanna, Nietzscheho, Jaspersa, Sartra, Merleau-Pontyho, Russella, Moora, Wittgensteina atď. Práve v období, keď si záhrebskí filozofi praxe začali v päťdesiatych rokoch vytvárať vlastné názory, angažovali sa kompetentne aj na príprave 12-zväzkovej *Chrestomatie filozofie*, v ktorej sú opísané a najdôležitejšími textami dokumentované celé dejiny filozofie.

Dejiny filozofie a súčasnú filozofiu študovali, samozrejme, svojím spôsobom aj dogmatickí marxisti. Na celé dejiny filozofie pred Marxom sa však pozerali iba ako na prehistóriu „jedinej vedeckej“ marxistickej filozofie, ako na svojrážnu kombináciu nedokonalých anticipácií marxistických názorov a veľkých „omylov“, ktoré Marx a Engels napokon opravili. Podobne (ba ešte horšie) sa „skúmala“ aj súčasná filozofia. Pravdivosť a pokrokovosť sa uznávala tým filozofom, u ktorých sa dali objaviť názory podobné oficiálnym marxistickým názorom, a všetci ostatní boli „odhaľovaní“ ako konzervatívni a reakční.

Juhoslovanskí filozofi praxe priamo v rozpore s tým, čo sme uviedli, študovali veľkých filozofov minulosti, ako aj súčasných filozofov práve v nádeji, že by sa v dialógu s nimi mohli niečomu naučiť a získať podnet pre vlastné myslenie.

Čo filozofi praxe našli u Heideggera? Kde odhalili styčné body pre diskusiu s ním? Prečo sa Heidegger stal pre filozofov praxe takým zaujímavým partnerom v debate? Aké výsledky dosiahli v dialógu s jeho myslením? Do akej miery sa ich kritická debata o Heideggerovi môže stať relevantnou pre medzinárodnú diskusiu o Heideggerovi?

Juhoslovanskí filozofi praxe, ako sme už povedali, podrobne kritizovali vtedy vládnuce koncepciu marxistickej filozofie, dialektický a historický materializmus, pričom odmietali nielen „materializmus“ uvedeného materializmu, ale aj jeho „dialektiku“, nielen „dialektický materializmus“, ale aj „historický materializmus“. Jednou z ich najdôležitejších námietok adresovaných predstaviteľom tejto filozofie, ktorá bola zmätenou zmesou ontológie, filozofie prírody, teórie poznania a sociológie, bolo zistenie, že nenastolovali vôbec problém človeka, že tento problém vyslovene odmietali ako „abstraktný“, čo im na druhej strane neprekážalo, aby mlčky predpokladali chápanie človeka ako ekonomického živočícha (pracujúceho živočícha, živočícha, ktorý produkuje nástroje, a tool making animal). Juhoslovanskí filozofi praxe naopak zastávali názor, že by stredobodom súčasnej filozofickej diskusie mala byť práve problematika človeka, a u Marxa (najmä u „mladého“ Marxa) našli východisko pre rozvoj filozofickej kon-

cepcie, v ktorej sa človek chápe ako bytosť praxe – v nezvyčajnom zmysle slobody a tvorby. Preto si za hlavnú úlohu vytýčili rozpracovať filozofiu človeka ako filozofiu slobody.³

Nemožno sa čudovať, že sa Heideggerovo myslenie pri takejto orientácii juhoslovanskej filozofie praxe, ktorú sme pri tejto príležitosti mohli charakterizovať iba v náznakoch a nepresne, stalo veľmi zaujímavým nie síce rovnako pre všetkých filozofov praxe, ale rozhodne pre tých, ktorí vyšli z ontologicko-antropologickej koncepcie človeka a sveta a ktorí túto koncepciu rozvinuli do „myslenia revolúcie“.

Títo filozofi praxe nevyhľadávali pritom u Heideggera iba jednotlivé prípady podobnosti a eventuálne styčné body s jeho myslením (ktoré by sa iste dali nájsť v hojnom počte). To najzaujímavejšie a najdôležitejšie našli práve v základnom projekte Heideggerovho myslenia. V Heideggerovom *Sein und Zeit*, v jeho koncepcii fundamentálnej ontológie odhalili myšlienkový projekt veľmi blízky ich projektu, ktorý sa sami pokúsili vypracovať, vychádzajúc z Marxa. Skôr ako filozofi praxe (hoci iste nie skôr ako Marx) pokúšal sa Heidegger spojiť vnútorné do jedného celku otázku bytia a otázku človeka. Pritom mu vôbec nešlo o nejakú novú syntézu tradičnej abstraktnej ontológie a ontologicky nezdôvodnenej filozofickej antropológie. Chcel predovšetkým novým spôsobom uvažovať o bytí vôbec a o otázke človeka zároveň. Projekt vonkajšej syntézy dovtedajšej ontológie a antropológie bol cudzí aj filozofom praxe. Usilovali o nové myslenie, ktoré by novým spôsobom nastolilo otázku človeka, a to v zmysle bytia.

Heideggerov nárok, aby sa jeho fundamentálna ontológia nestala novou syntézou dvoch starých otázok (ani dvoch nových filozofických disciplín), bol založený na jednej strane na tvrdení, že sa jeho otázka bytia podstatne líši od otázky bytia v tradičnej ontológii, ktorá predpokladala ontologický rozdiel a pod bytím rozumela vlastne jestvujúcno ako celok alebo najvyššie jestvujúcno, a na strane druhej na tvrdení, že v tradičnej otázke ide o dané bytie človeka ako živočíšneho druhu (alebo živého bytia), kým Heidegger naopak chápe človeka ako tu-bytie – jedno jestvujúcno, ktoré sa zásadne líši od každého iného jestvujúcna. Namiesto toho, aby sa pýtal na bytie človeka, Heidegger (v *Sein und Zeit*) nastolil tri rozličné, avšak navzájom späté a hierarchicky usporiadané otázky: otázku **fundamentálneho usporiadania** tu-bytia, otázku **bytia** tu-bytia a otázku **zmyslu** bytia tu-bytia. Preto je celkom pochopiteľné, že filozofi praxe, ktorých neuspokojovala tradičná otázka ľudského bytia, prejavili záujem o Heideggerov pokus. Tradičná otázka vopred sugeruje simplifikované delenie človeka na jeho „podstatné“ a „nepodstatné“ vlastnosti, pričom sa ľudské bytie redukuje na ohraničený počet podstatných črt. Členenie otázky bytia na tri otázky umožnilo Heideggerovi omnoho bohatšiu, všestrannejšiu a úplnejšiu analýzu. Mnohé jej detaily sa filozofom praxe javili ako presvedčivé alebo aspoň zaujímavé a podnetné.

³ Viacej o názoroch juhoslovanských filozofov praxe pozri v prácach: G. Petrovič: *Wider den autoritären Marxismus*. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1969; G. Petrovič: *Philosophie und Revolution*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1971; G. Petrovič (Hg.): *Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart*. Verlag Rombach, Freiburg 1969; O. K. Flechtheim, E. Grassi (Hg.): *Marxistische Praxis*. Wilhelm Fink Verlag, München 1973; B. Bošnjak, R. Supek (Hg.): *Jugoslawien denkt anders*. Europa Verlag, Wien – Zürich 1971; M. Markovič, G. Petrovič: *Praxis. Yugoslav Essays in the Philosophy and Methodology of the Social Sciences*. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston, London 1979.

Skutočnosť, že sa filozofi praxe s veľkým záujmom a s určitými sympatiami pozerali na Heideggerovu koncepciu fundamentálnej ontológie a na chápanie človeka, ktoré je v nej rozvinuté, vôbec neznamená, že túto koncepciu prijímali nekriticky a že sa s ňou stotožňovali. Mnohé v Heideggerovej koncepcii pokladali za nepremyslené, nezdôvodnené, neisté a jedno-ducho neprijateľné.

Filozofi praxe si tak všimli, že sa Heidegger v *Sein und Zeit* spreneveruje svojmu rozhodnému tvrdeniu, že vo filozofii existuje iba jedna základná otázka – otázka zmyslu bytia vôbec, pretože vo svojom náčrte predsa jasne rozlišuje medzi dvoma otázkami – medzi otázkou zmyslu tu-bytia a otázkou zmyslu bytia vôbec (pričom v uverejnenom diele *Sein und Zeit* skutočne rozpracoval iba prvú otázku). Povedať, že tieto dve otázky sú rovnako dôležité, pretože otázka zmyslu bytia tu-bytia je iba podradná, pomocná alebo prípravná otázka, nesamostatná časť hlavnej otázky, znamená ísť proti hlavnému prúdu Heideggerovho usudzovania. Skôr by sme mohli povedať, že táto „pomocná otázka“ by sa mala označiť za základnú, lebo sa odpoveďou na ňu odpovedá podľa Heideggera v podstate aj na otázku bytia vôbec, resp. získava sa určitá všeobecná odpoveď, ktorú treba ešte detailne rozpracovať. Ani tvrdenie, že obidve tieto otázky (otázka bytia a otázka tu-bytia) sú pre Heideggera iba jednou nedeliteľnou otázkou (a preto nemá zmysel špekulovať o tom, ktorá z nich je dôležitejšia), by nebolo presvedčivé. Obidve tieto otázky Heidegger predsa nielen jasne rozhraničil, ale presne predpísal aj poradie, v ktorom ich treba skúmať: najprv otázku bytia, a potom otázku bytia vôbec.

Dielo *Sein und Zeit* – ako je známe – zostalo nedokončené, pričom to, čo Heidegger uverejnil pod titulom *Bytie a čas. Prvá polovica (Sein und Zeit. Erste Hälfte)* nie je polovicou plánovaného diela, ba ani jeho tretinou, ako to niektorí tvrdili, ale iba jednou štvrtinou. To, že boli vynechané tri štvrtiny plánovanej knihy, označil Heidegger ako „zdržanie“ („zadržanie“, „neuvverejnenie“, „Zurückhaltung“) tretej časti prvého dielu *Sein und Zeit*, a toto údajné „zdržanie vo vydávaní“ vysvetlil vo svojom slávnom *Liste o humanizme* takto: „Tu sa všetko (celok) prevracia (obracia) naopak. Sporná kapitola bola zadržaná, lebo myslenie zlyhalo v uspokojivom vyjadrení tohto obratu a neprerazilo pomocou jazyka metafyziky.“⁴

Naopak v prednáške, ktorú predniesol v roku 1958 a uverejnil v roku 1960⁵, pokúsil sa sám Heidegger vysvetliť, že tretiu časť *Sein und Zeit* nemohol napísať preto, že táto časť *Úvodu* spomínaného diela mala odpovedať na otázku zmyslu bytia vôbec, čo však v prvých dvoch častiach sám urobil neriešiteľným, lebo v nich prehľbil neprekonateľný rozdiel medzi dvoma fundamentálnymi modusmi bytia (bytie tu-bytia a bytie jestvujúcna ne-tu-bytia), ako aj medzi adekvátnymi pojmovými prostriedkami, resp. jazykom (jazyk existenciálov a jazyk kategórií). Tým nechcem povedať, že vysvetlenie v *Liste o humanizme* je nesprávne, ale skôr to, že sa Heidegger vyjadril v ňom do určitej miery dvojzmyselne, akoby povahu svojho neúspechu chcel súčasne odhaliť i zahaliť. Jasne priznáva, že v uvedenom zdržaní nešlo o nejaký vonkajší dôvod, ale o „zlyhanie myslenia“. Zároveň ostro rozdvajil **myslenie** a **jazyk**, jazyk zredukoval na pomocný prostriedok myslenia a hlavnú vinu zvalil nie na samo myslenie, ale na „jazyk metafyziky“, ktorý použil. Myslím, že toto vysvetlenie možno pokladať za prijateľné iba v prí-

⁴ M. Heidegger: *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1947, s. 17.

⁵ Martin Heidegger i problem fundamentalne ontologije. In: *Filozofija*, 1/1960, s. 3-18.

pade, že sa urobia dve „korektúry“, resp. „spravenia“. 1. v *Sein und Zeit* nebol do určitej miery metafyzický iba jazyk, ale aj samo myslenie; 2. pod myslením a jazykom metafyziky sa musia v tomto prípade rozumieť nielen formy jazyka a myslenia prevzaté z tradičnej metafyziky, ale aj **dualistické metafyzické myslenie** a dualistický **metafyzický jazyk** (resp. pojmový aparát), ktoré v *Sein und Zeit* vytvoril sám Heidegger a ktoré sa najjasnejšie prejavujú v dualizme kategórií a existenciálov.⁶

Ak Heideggerova analýza tu-bytia skôr zahatáva ako otvára a zabezpečuje cestu k odpovedi na otázku zmyslu bytia vôbec, to ešte možno nedokazuje, že zlyháva aj ako analýza človeka. Filozofi praxe, ako sme už spomenuli, pokladali vlastne Heideggerov pokus nahradiť otázku bytia človeka troma „konkrétnejšími“ otázkami za podnetný a dôležitý. Zdalo sa im však, že táto myšlienka je v mnohých ohľadoch rovnako sporná ako jej realizácia. Heidegger sa nevynasnažil bližšie vysvetliť a zdôvodniť svoje rozčlenenie otázky bytia na tri časti. Prečo práve „fundamentálne usporiadanie“, „bytie“ a „zmysel bytia“? A čo napríklad znamená otázka „bytia tu-bytia“ ako otázka, ktorá by sa mala líšiť od otázky „fundamentálneho usporiadania tu-bytia“, ako aj od otázky „zmyslu bytia tu-bytia“, na ktorú by sa malo odpovedať nezávisle a skôr ako na poslednú uvedenú otázku? Nebolo by lepšie, aby sme – namiesto toho, aby sme sa bezmocne pletli do ťažkostí súvisiacich s „fundamentálnym usporiadaním“ a „zmyslom bytia“ – zachovali dokonca aj staré slovo „bytie“ a chápali ho novým spôsobom, tak, aby sa mohlo hovoriť o viacerých úrovniach bytia (a nie vyhytnute iba o troch)?

Na početné ťažkosti narážame aj pri štvrtej otázke tu-bytia, ktorú Heidegger nastoľuje v *Sein und Zeit* pri otázke, ktorej nevenuje vo svojej knihe nijakú osobitnú časť knihy, ale ktorá preniká celou knihou – pri otázke autenticity. Mám ďaleko od toho, aby som Heideggerov jazyk obviňoval, že anticipuje nacistický žargón. V jeho rozlišovaní autentického a neautentického bytia tu-bytia som videl svojrázne privlastnenie Marxovej dištinkcie medzi odcudzeným a neodcudzeným bytím človeka, čo, samozrejme, nemohlo byť dôvodom pre to, aby sa mlčalo o ťažkostiach vyplývajúcich z Heideggerovho chápanie tohto rozdielu. Preto som sa vo svojom úvode k *Sein und Zeit* pokúsil analyzovať aj tieto ťažkosti a najmä tie, ktoré sa týkajú vzťahu spomínanej dištinkcie k trom uvedeným otázkam tu-bytia, ako aj k otázke zmyslu bytia vôbec.⁷

Hoci v Heideggerovej analýze autenticity a neautenticity je ešte všeličo otvorené, jedna vec sa predsa zdá jasná: nesleduje v nej nijaký iný ako teoretický účel. Svojím opisom autenticity nechce jednotlivca podnietiť (alebo dokonca donútiť) k autentickému spôsobu bytia ani akékoľvek spoločenské sily rozhýbať do boja za uskutočnenie nejakého lepšieho spoločenského zriadenia. Nádej, že by ľudia mohli nastoliť raz „kráľovstvo autenticity“ (nejakú spoločnosť, v ktorej by mali lepšie vyhliadky na autentický individuálny život), sa mu zdá

⁶ Hoci sám Heidegger, ak sa nemýlim, nepísal nikde sebakriticky o dualizme kategórií a existenciálov, veľmi skoro zrejmé pochopil očividnú nesprávnosť tejto dištinkcie, a tak sa z jeho neskorších prác potichu vytratil. Tak je to v prípade jeho knihy *Kant und das Problem der Metaphysik*, vydané v roku 1929, v ktorej sa výraz „existenciál“ vyskytuje iba mimochodom a – dalo by sa dokonca povedať – omylom, ako aj v prípade textu jeho kolégia *Grundprobleme der Phänomenologie*, pochádzajúceho z roku 1927 a uverejneného v roku 1975.

⁷ Pozri G. Petrovič: Úvode u *Sein und Zeit*. In: Martin Heidegger: Bitak i vrijeme. Naprijed, Zagreb 1985, s. XIII-CXXXIII (taktiež v G. Petrovič: Prologomena za kritiku Heideggera. Naprijed 1986, s. 131-146).

rovnako smiešna ako viera, že už raz žili v zlatých časoch. Pri všetkej úcte k Heideggerovmu „realistickému“, „antiutopickému“ stanovisku videli niektorí filozofi praxe za týmto všetkým určitú čisto teoretickú spornú myšlienku: myšlienku nemennej povahy človeka.

Myšlienku o „konštantnej povahe človeka“ Heidegger vo svojej habilitačnej práci vyslovene obhajoval. Hoci v *Sein und Zeit* nenachádzame takto priamo formulovanú tézu, zdá sa, že sa chápanie „konštantnej povahy človeka“ mlčky pokladá za základný predpoklad *Sein und Zeit*. „Základné usporiadanie“ tu-bytia, jeho „bytie“ a „zmysel“ jeho bytia sa predpokladajú ako niečo nemenne existujúce, ako niečo navždy dané, čo práve preto možno ako také aj fenomenologicky objektívne opísať. Rovnako ako zmysel bytia tu-bytia sa ako niečo vopred dané predpokladá sa aj zmysel bytia vôbec a rovnako aj vzťah medzi zmyslom bytia vôbec a zmyslom bytia tu-bytia. Celý projekt *Sein und Zeit* je tak vybudovaný na určitom nehistorickom predpoklade: stála, nehistorická povaha človeka sa má opísať vo svojom nečasovom vzťahu voči bytiu. Do tejto jeho nečasovej a nehistorickej povahy sú síce zabudované ako momenty aj časovosť aj historickosť, ale obidva sa opäť chápu nehistoricky.⁸

Najväčší nedostatok tradičného pojmu bytia videli filozofi praxe v jeho ahistorickosti. Zdá sa, že Heideggerovo nahradzovanie „bytia“ tromi rovnako nehistorickými pojmami znamená skôr unikanie pred problémom ako skutočné „zhistorizovanie“ nehistorického pojmu bytia. Namiesto toho, aby tradičné „bytie“ jednoducho premenovali alebo ho nahradili väčším počtom rovnako nehistorických pojmov, pokúšali sa filozofi praxe pochopiť bytie človeka zásadne iným spôsobom, napríklad ako „súhrn historicky kreovaných ľudských možností, ktorý na každom stupni historického vývoja môže byť, a skutočne aj je, iný“.⁹ Aby sa dalo posúdiť, či a do akej miery boli tieto pokusy úspešné alebo či neskrachovali, museli by sa rozhodne bližšie preskúmať.

Zdá sa však, že kým Heidegger v *Sein und Zeit* chápe človeka a bytia (ako aj vzťah medzi nimi) nehistoricky, zároveň si inak predstavuje myslenie človeka. Jediné, čo v *Sein und Zeit* nie je tým istým a konštantným, ale má za sebou dobrodružné dejiny a zachováva si možnosť ďalšej podstatnej sebaremeny, je práve myslenie. Potom, ako sa mysleniu pri jeho prvých pokusoch (v starom Grécku) podarilo pochopiť do určitej miery nečasový zmysel bytia, uviazlo v dvojtisícročnom zabudnutí bytia. A hoci naše doterajšie pokusy dostať sa z tohto zabudnutia skrachovali, predsa len možno – a to čaká práve na Heideggera – pochopiť za pomoci určitého iného myslenia zmysel bytia a začať tak novú (vulgárne povedané tretiu) etapu dejín myslenia.

Situácia v *Sein und Zeit* je dosť nezvyklá. Kým človek odkiaľživa existuje tak, ako existuje, vždy v rovnakej kombinácii autentických a neautentických momentov a neustále v tom istom vzťahu voči bytiu a voči sebe samému, myslenie je slobodné, resp. môže o týchto večných štruktúrach uvažovať, poznávať ich, alebo nepoznávať, a vôbec nepomýšľa na to, čo sa od neho môže vyžadovať (na akom základe, z akého dôvodu?), aby sa napokon pozdvihlo na úroveň myslenia bytia. Možno takéto chápanie označiť za protirečenie v Heideggerovom myslení alebo aspoň za určitý nesúlad, disharmóniu?

⁸ Obširnú kritiku Heideggerovho chápania časovosti a historickosti pozri v: Milan Kangrga: Fundamentálna ontológia i vrijeme In: Delo, 10/1982, s. 1-31.

⁹ G. Petrovič, Filozofija i revolucija. Naprijed 1973, s. 94.

Nech je to už akokoľvek, po *Sein und Zeit* prišiel Heidegger veľmi skoro k inému chápaniu týchto otázok. Prišiel k záveru, že hlavnou ťažkosťou súčasného človeka nie je skutočnosť, že žije v zabudnutí na bytie, že nemyslí (alebo aspoň to nerobí adekvátne) na bytie, ale predovšetkým fakt, že vypadol z bytia, že neexistuje naozaj ľudsky. Hlavným problémom a hlavnou úlohou nie je dnes iba to, aby sa o bytí uvažovalo adekvátne, ale aj to, aby sa správne existovalo. Človek sa podľa Heideggera nemôže s touto úlohou vysporiadať sám, dokonca aj iniciatíva v tomto smere má vyjsť od samého bytia. Iba príchod bytia dokáže vytrhnúť človeka z opustenosti bytím (*Seinverlassenheit*), umožniť mu, aby sa dostal do skutočne ľudského bytia. K tomu predsa musí prispieť aj myslenie. Uvažujúc o zmysle bytia vôbec (a najmä vlastného bytia), má človek v myslení vyjsť v ústrety príchodu bytia. V záujme toho, aby myslenie mohlo prevziať na seba takúto prípravnú úlohu, musí sa aj samo stať iným. Túto úlohu nemôže splniť tradičná, na filozofické disciplíny rozdelená filozofia (a ani fundamentálna ontológia), ktorá k danému predmetu pristupuje s hotovými metódami. Tejto úlohe môže zodpovedať iba celkom nové myslenie, myslenie bytia, ktoré sa nedá zaviesť nijakými pred-súdmi (resp. predsudkami), myslenie, ktoré sa orientuje na samu vec, na pravdu bytia a pokúša sa uvažovať o nej adekvátne, bez racionalizmu a iracionalizmu.

Takáto koncepcia bola veľmi blízka aspoň niektorým filozofom praxe, najmä tým, ktorí filozofiu chápali ako myslenie revolúcie. Myslenie revolúcie – podobne ako Heideggerovo myslenie bytia – sa chápalo ako myslenie, ktoré sa nečlení školsky na filozofické disciplíny a bez predsudku sa orientuje na samu vec – na revolúciu.

Myslenie revolúcie sa nechápalo ako nástroj sociálnej akcie, ale práve ako myslenie zamerané na pravdu, ktoré však práve preto, že odhaľuje pravdu súčasného sveta a jeho možnosti, je nielen prípravou na skutočnú humanistickú revolúciu, ale aj jej sú-“časťou“, jej samotným začiatkom.

Napriek tejto formálnej podobnosti sa myslenie revolúcie podstatne líšilo od Heideggerovho myslenia bytia, čo je zrejme už z toho, ako sa v oboch týchto prípadoch chápe „aktívna úloha“ filozofie. Heidegger vyskúšal v podstate dva modely aktívnej úlohy filozofie. Jedným z nich, s ktorým experimentoval síce iba kratší čas, bolo chápanie filozofie ako prehnane horlivej a agresívnej slúžky politiky, tej nacistickej. Druhým, neskorším modelom bolo chápanie úlohy filozofie ako skromnej slúžky bytia, dievčaťa, ktoré neustále znova a znova čistí a upratuje dom pred príchodom pána (t.j. bytia) a jeho príchod nesmie ani podnecovať, ani urýchlňovať, dokonca nesmie ani vedieť, ani sa pýtať, či a kedy pán vlastne domov príde. V pozadí oboch týchto opcí nachádzame, ako sa zdá, chápanie človeka ako „dočasného“ v zmysle konečnej, smrteľnej bytosti, ktorá v záujme toho, aby mohla zniesť svoju kozmickú ničotu a dočasnosť, hľadá útočisko v jednom prípade pod ochranou národa a štátu a v druhom prípade pod ochranou určitého najvyššieho jestvujúceho bytia.

V myslení revolúcie sa človek naopak chápe ako slobodná mysliaca bytosť a sloboda ako rozvoj jeho tvorivých možností, ako rozširovanie a obohacovanie ľudskosti. V duchu liberálnej tradície (ktorá bola Heideggerovi taká cudzia) sa sloboda chápe predovšetkým ako sloboda jednotlivca, sloboda osobnosti a spoločnosť si môže nárokovať na slobodu iba vtedy, ak umožňuje slobodný rozvoj jednotlivca.

Z tohto hľadiska juhoslovanskí filozofi praxe pozorovali a kriticky analyzovali súčasnú spoločnosť, najmä juhoslovanskú spoločnosť, v ktorej žili, a ich „nemilosrdná kritika všetkého

existujúceho“, ktorá postavila pred súd slobody a rozumu existujúce inštitúcie a prax, spôsobila im rozhodne o niečo viac ťažkostí, ako ich Heidegger údajne zažil s nacistami.

Filozofi praxe však vedeli, že sa všetky problémy súčasného človeka nemôžu redukovať na problémy spoločenskej organizácie a spoločenských vzťahov, a preto si Heideggerovu analýzu techniky vážili preto, že súčasnú techniku neredukuje na sociálny fenomén a odhaľuje v nej hlbšie „ontologicko-antropologické“ dimenzie. Na druhej strane nemohli Heideggera nasledovať v jeho abstraktnom ontologizovaní techniky, najmä v jeho chápaní, podľa ktorého technika nie je iba „odhaľovanie bytia“, ale aj samo bytie, a preto je takmer úplne nezávislá od ľudí a najmä od akejkoľvek formy ich spoločného spoločenského života. „Lahostajnosť voči veciam (spokojnosť s nimi), otvorenosť voči tajomstvu“ sa im javili ako príliš jednoduchá a stručná formula vzťahu človeka k technike. A použitie pojmu technika na obranu údajnej „vnútornej pravdy a veľkosti“ národného socializmu pokladali za zrejme zneužitie tohto pojmu.

Filozofi praxe vedeli aj skôr, a nikdy to nezakrývali, že Heidegger bol určitý čas nacistom. Skutočnosť, že sa do nacizmu zaplietol viac, ako sa dovtedy myslelo, filozofi praxe neodhalili, ale prihliadali na všetky nové podrobnosti. Aspoň pokiaľ ide o mňa, novší výskum v tejto oblasti, najmä výskum Huga Otta, pokladám za skutočne dôležitý. Za veľmi čudnú však pokladám skutočnosť, že niektorí nemeckí, francúzski atď. filozofi začali kriticky uvažovať o Heideggerovej filozofii až po novších biografických výskumoch. Juhoslovanskí filozofi praxe (a nielen filozofi praxe) písali odvtedy, ako sa o Heideggera začali zaujímať, podľa svojich možností o jeho filozofii kriticky. Pritom sa vždy domnievali a tvrdili, že Heideggerova opcia v prospech nacistov nevyplýva nevyhnutne z jeho filozofie, hoci má v nej svoj základ. Pri jednej príležitosti som napríklad tvrdil, že Heideggerov krátkodobý príklon k národnému socializmu „nevyplýva podľa môjho názoru nevyhnutne z jeho 'fundamentálneho myslenia' (ani naopak toto myslenie nevyplýva z jeho dočasnej nacistickej orientácie). Zjednodušene povedané, majú hlavnou tézou vo vzťahu k evolúcii Heideggerovho myslenia a jeho dočasnej angažovanosti na strane národného socializmu je myšlienka, že jeho opustenie kontemplatívnej pozície školskej filozofie a to, že sa rozhodol pre filozofiu, ktorá sa chce podieľať na premene sveta, predchádzali jeho angažovanosť v prospech národného socializmu a vytvorili možnosť, no nie nevyhnutnosť tejto angažovanosti. Nie je celkom náhoda, že sa Heidegger pri prechode z neutrálne-kontemplatívnych pozícií na 'aktivistické' pozície rozhodol pre nacizmus (a, povedzme, nie proti nemu), pretože určité významné prvky takého rozhodnutia sú obsiahnuté už v *Sein und Zeit*. Je tam však aj hodne protikladných prvkov a to podľa mojej mienky vysvetľuje aj krátkodobosť jeho nacistického obdobia (aspoň toho aktívneho)“.¹⁰

V doterajšej diskusii sa silne prejavili dve tendencie: na jednej strane tendencia spochybňovania akejkoľvek súvislosti medzi Heideggerovým filozofickým myslením a jeho opciou v prospech národného socializmu a na druhej strane tendencia odhaliť ako nacistické celé Heideggerovo myslenie. Heideggerovo myslenie nie je však také absolútne jednotné a uzavreté, aby sa mohlo celé označiť za „nacistické“ alebo „nenacistické“. Je to veľmi komplexné myslenie, ktoré sa neustále rozvíja, v ktorom sa prelínajú mnohé rozmanité myšlienky, myšlienkové

¹⁰ G. Petrovič: Prologomena za kritiku Heideggera. Odabrana djela 4, Naprijed-Nolit, Zagreb-Beograd, s. 22.

prúdy, aspekty a momenty, čiastočne vnútorne späté alebo zladené, čiastočne disharmonické alebo navzájom nezlúčiteľné, ako aj také, ktoré nijako navzájom nesúvisia a jednoducho koexistujú. Preto by sa podľa mojej mienky mali ešte pozornejšie ako doteraz analyzovať a kritizovať všetky tie prvky jeho myslenia, ktoré boli základom toho, že sa rozhodol pre národný socializmus. Ešte dôležitejšie je však analyzovať tie „súčasti“ jeho myslenia, ktoré nijako podstatne s nacizmom nesúvisia – a ku ktorým patria práve jeho základné myšlienky a fundamentálne závery. Ak Heideggerove základné myšlienky nie sú „nacistické“, tak to vôbec neznamená, že sú aj pravdivé. Aj jeho veľkolepé fundamentálne predstavy, ktoré by sa nemali politicky spochybňovať, obsahujú mnohé veľké filozofické problémy.

V medzinárodnej diskusii o Heideggerovi sa v poslednom období objavili mnohé pozvudzujúce črty. Nepohybuje sa už medzi nekritickou apologetikou a hyperkritickou (teda opäť nekritickou) negáciou Heideggera. V posledných rokoch sa objavili viaceré práce o Heideggerovi, v ktorých sa jeho fundamentálne filozofické názory analyzujú aj obsažne, filozoficko-kriticky. Juhoslovanskí filozofi praxe začali už dávno uplatňovať takýto prístup. Práve preto ich práce o Heideggerovi majú – podľa mojej mienky – svoje miesto v medzinárodnej debate o Heideggerovi. Doterajšia diskusia o Heideggerovi (vrátane juhoslovanskej diskusie) ešte zďaleka nevyriešila úlohu kritického dialógu s Heideggerovým myslením. Kompetentnú diskusiu o Heideggerovi máme iba pred sebou.

Z referátu G. Petroviča *Heidegger a juhoslovanská filozofia praxe*, predneseného na sympoziiu *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* v Bonne (24.-27. IV. 1989) a uverejneného v práci *U potrazi za slobodom (V hľadani slobody)*, Zagreb 1990, s. 157-174, vybral a preložil Andrej Kopčok.