

HEIDEGGER: ZÁKLADNÁ MYŠLIENKA

FRANTIŠEK NOVOSÁD, Filozofický ústav SAV, Bratislava

NOVOSÁD, F.: Heidegger: The Basic Idea.
FILOZOFIA 50, 1995, No 6, p. 263

We seek to emphasise a peculiar brand of irony ingrained in Heidegger's account of his own thoughts. He would resort to the language of religion and theology just to articulate radical a-Christian thoughts. The language of the modern metaphysics of subjectivity would be used by him for the levelling severe criticisms against the fundamental idea of modern thinking, i.e., that of the sovereign subject. Heidegger has undertaken to do philosophising in the debris of modern humanistic traditions. Likewise, he would employ the value language to express radical nihilistic positions; the language of activism, again, would help him to articulate various modalities of human passivism and dependable referentiality. A human is but a powerless sovereign, a design cast in the winds of contingency, who chooses from nothing, at once making no difference and being responsible for everything. One can only choose his or her self to lose it in the wake.

Každú filozofickú koncepciu môžeme skúmať z niekoľkých, prinajmenšom však z troch hľadísk, môžeme ju vidieť aspoň na troch rozličných pozadiach. Najčastejšie ju vidíme na pozadí konkrétnych a naliehavých dobových problémov, na pozadí osobne prežitej a interpretovanej generačnej skúsenosti. Tá zvyčajne nachádza svoje koncentrované vyjadrenie v umení a v politike. No nie len v umení a v politike, veď naliehavosť a problematickosť doby si uvedomujeme aj náboženstvom, vedou, celkovým spôsobom života.

Filozofiu na tomto – generačnom – pozadí, filozofiu ako vedomie doby, možno chápať ako *inšpiráciu* dobových civilizačných a kultúrnych pohybov, prípadne ako ich *apológiu* alebo *kritiku*. A tam, kde filozofia stráca silu a iniciatívnosť, tam ju môžeme pochopiť ako *komentár* k daniu doby, ako pokus o jej *vysvetlenie*, určenie jej zmyslu.

Filozofické koncepcie však nemusíme vidieť len v generačných súvislostiach, môžeme ich vidieť i na pozadí epochálnych problémov, na pozadí štruktúrnych problémov určitej dejinnej epochy – tu už rámcom, v ktorom vidíme filozofické idey, nie sú roky a desaťročia, ale konfigurácie problémov ako sa utvárali v intervale stáročí. Tu filozofiu možno pochopiť ako istý *projekt* možného alebo žiadúceho usporiadania ľudských záležitostí alebo ako *retrospektívu*, bilanciu zmyslu strácajúceho sa dejinného horizontu. Filozofiu Francisa Bacona a René Descarta môžeme chápať ako projekt novoveku, ako návrh nového chápania vzťahu človeka k svetu. Filozofické koncepcie Martina Heideggera a Ludwiga Wittgensteina môžeme – z tohto hľadiska – chápať ako retrospektívu, ako zhodnotenie a prehodnotenie projektu novoveku tak, ako bol koncipovaný v dielach mysliteľov 17. storočia. Keď Hegel charakterizoval filozofiu ako dobu vyjadrenú v myšlienke, mal na mysli práve toto *epochálne* pozadie *reflexívneho* a *abstraktného* myslenia.

Filozofické koncepcie však možno vidieť i na pozadí problémov spätých so samotnou existenciou človeka ako konečnej, smrteľnej bytosti. Immanuel Kant charakterizoval človeka ako metafyzického tvora, ako bytosť, ktorá si už svojím spôsobom existencie musí klásť otázky, na ktoré nedokáže nájsť adekvátne odpovede. Nie vždy si tieto otázky kladieme explicitne a len zriedka si ich kladieme v pojmoch, vždy si ich však kladieme. Voči týmto otázkam (ide o otázky zmyslu) sú si všetci ľudia rovní. Práve fakt vystavenosti týmto otázkam potom v konečnom dôsledku konštituuje jednotu ľudského rodu. Odlišujeme sa spôsobom života, historicky a kultúrne podmienenými formami života. Tieto odlišnosti sú však len rôznymi podobami vyrovnávania sa s tými istými problémami, ktorých jadrom je otázka zmyslu bytia, zmyslu našej existencie.

Martin Heidegger vždy chápal sám seba ako nečasového mysliteľa, ako toho, kto myslí z odstupe a kladie otázky, na ktoré naša doba zabudla, ktorým sa súčasný človek bráni, skrýva sa pred nimi. Ba dokonca bude našu dobu charakterizovať ako dobu *zabudnutia na bytie*, teda ako dobu, ktorá stratila schopnosť a odvahu klásť si základné otázky, teda otázky týkajúce sa existencie človeka a otázky legitimity jeho dobovej, epochálnej určenosti.

Heidegger teda vidí sám seba predovšetkým ako mysliteľa prebúdajúceho zmysel pre základné, učiaceho rozlišovať medzi pôvodným a odvodeným, učiaceho znovu klásť základné otázky. A podľa jeho názoru tou základnou otázkou, jedinou otázkou, ktorá stojí za to, aby si ju filozof kládol, je *otázka bytia*. Ako motto k svojmu hlavnému dielu *Bytie a čas* Heidegger uvádza citát z Platónovho dialógu *Sofisti* a v komentári k nemu podčiarkuje, že dnes sme znovu v rozpakoch, keď máme odpovedať na otázku, v akom zmysle používame výraz „bytie“. Artikulovať tieto rozpaky, štruktúrovať ich na explicitné otázky, odmietnuť neadekvátne odpovede, aspoň skusmo naznačiť odpoveď, práve toto je dnes základnou úlohou filozofie. Ide o to, vrátiť tejto otázke čaro, váhu, význam.

O čo v otázke bytia ide? Nepokúšame sa tu urobiť problém zo samozrejmostí? Veď zvyčajne nemáme nijaké problémy, keď tvrdíme, že toto je stôl, toto je pravda, toto je môj názor, toto *som* ja, toto je môj priateľ atď. Bytie prestalo byť problémom aj pre novovekú filozofiu a na otázku bytia máme dnes podľa Heideggera, tri štandardné odpovede: buď bytie považujeme za najvšeobecnejší pojem, alebo pojem bytia považujeme za nedefinovateľný, prípadne za samozrejmy, taký samozrejmy, že ani nestojí zato o ňom hovoriť.

Tieto štandardné odpovede vychádzajú z toho, že naozaj vždy už nejako vieme, čo bytie je: veď predsa toto pochopenie bytia potvrdzujeme každým svojím činom, každou svojou myšlienkou, každým svojím slovom. Odlišujeme predsa skutočné od možného, reálne od fiktívneho, narábame s vecami, prispôsobujeme si ich a prispôsobujeme sa im, žijeme v zhode a v sporoch s inými ľuďmi, rozmyšľame, dohadujeme sa o existencii najvyššej bytosti.

V 20. storočí však už nič nie je také, ako bývalo. Tak je to aj so všeobecnosťami a samozrejmosťami. Prestali sme im dôverovať. Pre človeka tohto storočia už niet samozrejmostí, niet už nespochybniteľných všeobecností. A aj preto 20. storočie označujeme ako storočie kríz.

Pripomeňme aspoň hlavné zlomy, ktorými sa ohlasuje kríza základných určení a rozlíšení, prostredníctvom ktorých sme sa po stáročia orientovali v skutočnosti. Fyzika už na minulé prelome storočí spochybnila samozrejmosť pojmu hmoty, kedysi základného orientačného bodu pri skúmaní fyzickej skutočnosti. Psychológovia sa stali skeptickými k pojmu vedomia.

A už dávnejšie prišli kritici ideológií a oznámili nám, že idey, na ktorých sa zakladali naše

predstavy o dôstojnosti človeka, sú len krytím záujmov, že naša osobná identita je len výsledkom kompromisu medzi silami podvedomia a normami, ktorých platnosť je koniec koncov vždy garantovaná výlučne represívnymi aparátmi.

Zmizla „hmota“, zmizlo „vedomie“, zmizol „duch“ – podľa čoho sa teda máme orientovať, ako máme používať to nešťastné – a podľa gramatikov vlastne len pomocné – sloveso, sloveso byť? Čo však, keď pojmy, ktoré tradične pre filozofiu vymedzovali sféru plnovýznamovosti, teda pojmy *hmoty, vedomia a ducha*, stratili legitimitu a dozvedáme sa o nich, že už nič „reálne“ neoznačujú, že sú to číre fikcie? Ako vlastne v tejto situácii používať výraz „je“? Možno sa čudovať, že sa pri jeho používaní dostávame do rozpakov, že teda znovu musíme kľásť základné otázky, teda predovšetkým otázku bytia?

Pri vymedzovaní *úloh filozofie* je Heidegger jednoznačný. Podľa jeho názoru „bytie je pravou a jedinou témou filozofie“ ([1], 15). Špeciálne vedy sa naproti tomu zaoberajú skúmaním súcna. Rozlíšenie medzi *bytím a súcnom* (neskoršie bude Heidegger hovoriť o ontologickej diferencii) je teda základným aktom filozofického myslenia. Až tam, kde sa – aspoň implicitne – rozlišuje medzi bytím a súcnom, až tam sa stretávame s filozofiou a korelatívne aj s vedou.

Rozlišovať medzi bytím a súcnom však neznamená *oddeľovať ich*. Heidegger v období písania *Bytia a času* vždy zdôrazňoval dve tézy. Podľa prvej bytie je vždy bytím súcna a podľa druhej bytie je len tam, kde je *pobyt*, kde *existuje* pobyt. Tieto dve tézy môžeme zhrnúť do jednej a povedať: bytie je to, na základe čoho, *na pozadí čoho* určujeme súcno ako súcno. Inými slovami – bytie je *pozadie* našich konkrétnych identifikácií osôb, vecí, procesov a udalostí.

Pozadie ako sieť základných očakávaní toho, čo, ako a aké veci sú, je nám „najprv a najčastejšie“ dané *implicitne, spontánne*. Je to vlastne sféra *samozrejmostí*, samozrejmych očakávaní a presvedčení, v ktorých každodenne žijeme. Heidegger zdôrazňuje, že „... každým použitím slovesa sme už mysleli bytie a vždy sme ho už nejako pochopili“ ([1], 18). Tieto samozrejmosti sa stávajú *témou* až v kritických, krízových situáciách, keď naše očakávania toho, čo a ako veci sú, zlyhávajú, resp. keď ich už nemožno koordinovať s naliehavosťou našej konkrétnej skúsenosti.

Podnetom k filozofickej reflexii je práve kríza samozrejmeho, kríza základných očakávaní, kríza spontánneho, implicitného a intuitívneho. Kríza *implicitného* sa má riešiť na rovine *explicitného*. Tam, kde zlyháva *intuitívne*, tam nastupuje *pojmové*. Preto „filozofia je teoreticko-pojmovou interpretáciou bytia, jeho štruktúr a možností“ ([1], 15).

Keď teda niet už samozrejmostí, na základe čoho môžeme tvrdiť, že niečo je a niečo iné *nie je*? Aká je štruktúra týchto aktov určovania, aktov identifikácie *niečoho* ako *niečoho*, *niekoho* ako *niekoho*? Na základe čoho, ako sa utvára pre mňa zrozumiteľnosť sveta? Rozumieť predsa znamená predovšetkým vedieť, *čo je čo*, znamená predovšetkým určovať, identifikovať a diferencovať.

Heidegger teda kladie otázku bytia. Ide mu o explikáciu implicitných očakávaní, na pozadí ktorých určujeme jednotlivé súcna ako veci, procesy alebo osoby a významy. Podnetom k filozofovaniu je mu to, že doterajšie spôsoby identifikácie a diferenciácie sa dostali do krízy, prestávajú fungovať. Heidegger chce vedieť, ako je štruktúrovaná sieť týchto základných očakávaní, kde, v akom „priestore“ sa vytvára a aká je jej nosnosť.

Bytie je vždy bytím súcna a bytie je len tam, kde existuje pobyt. Bytie je horizontom, v ktorom určujeme súcno ako súcno, a tento horizont podstatne súvisí s existenciou pobytu. Bytie je teda základnou perspektívou nášho videnia skutočnosti.

Heidegger sa zaujíma o to, kde sa táto sieť základných očakávaní vytvára, a o to, *aká* je jej štruktúra, t.j. ako sa musí táto sieť nevyhnutne členiť a ako predznačuje štruktúru identifikačných a sebaidentifikačných pohybov existencie.

Heideggerovou jedinou témou je vlastne skúmanie identifikačných a seba-identifikačných aktov. A k identifikácii vždy patrí diferenciácia – tak, ako k sebaidentifikácii vždy patrí sebadiferenciácia, sebaodlíšenie. Ide mu o to, preskúmať, ako a kde, na akej rovine sa stanovuje „*niečo ako niečo*“ a ako sú tieto základné určenia zdôvodnené. A to je naozaj jeden z ústredných problémov filozofického myslenia. Filozofia sa naozaj točí okolo otázky: čo všetko je späté s tým, že môžem povedať „Toto je stôl“, „Toto som ja“ atď.

Ako vlastne tento proces identifikácie a diferenciácie – predikácie, artikulácie, významovej štrukturácie – prebieha, aké sú jeho predpoklady, jeho vnútorná štruktúra, aké operácie zahŕňa, v akej „hlbke“ ľudského bytia sa uskutočňuje? Čím je tento proces identifikácie garantovaný, čo mu dáva legitimitu a či vôbec je niečím alebo niekým garantovaný, či vôbec má nejakú „legitimitu“? To sú otázky, na ktoré možno „previesť“ tak záhadne znejúcu „otázku bytia“.

Nie je to teda „nová“ otázka. Heidegger má pravdu, ide o starú otázku, ktorú sme si už nepovažovali za potrebné klásť. Heidegger pri určovaní predpokladov a štruktúry sebainterpretatívnych procesov v mnohom nadväzuje na svojich bezprostredných predchodcov a súčasníkov, na novokantovcov a fenomenológov, jeho prínosom je predovšetkým určenie „hlbky“, „dimenzie“ ľudského bytia, na ktorej proces identifikácie, resp. významovej štrukturácie, interpretácie skutočnosti prebieha. Heideggerovým prínosom je i radikálne postavenie otázky *legitimity* našich identifikácií, ich *garancií*.

Heidegger chápe človeka ako bytosť určujúcu samu seba, ako bytosť odkázanú na *sebainterpretácie*. Práve táto sebainterpretatívnosť je podstatnou charakteristikou ľudskej existencie. Termínom *pobyt* (Dasein) Heidegger označuje tie dimenzie ľudského bytia, na ktorých sa odohrávajú tieto sebainterpretácie. Pobyt je existenciou – t.j. vždy sa k sebe nejakým spôsobom správa, t.j. postojom k sebe samej existencia určuje samu seba. Existencia je takto *sebainterpretujúcou sa aktivitou*.

Sebainterpretatívnosť Heidegger skúma z troch hľadísk: zaujíma ho štruktúra sebainterpretatívnych procesov, zaujímajú ho *smery*, ktorými sa tieto procesy rozvíjajú, a zaujíma ho *vrstevnatosť* tohto procesu.

Sebainterpretatívnosť má niekoľko vrstiev. Najprv v nej ide o teoretický výklad udalostí a procesov v prírode a spoločenskom dianí. Vieme, že temer každý súbor faktov sa dá rozličným spôsobom významovo štruktúrovať, fakt je „faktom“ vždy z hľadiska určitých teoretických predpokladov – na tejto rovine je interpretácia intelektuálnou operáciou. Môžem prísť k záveru, že moja interpretácia je nesprávna, a môžem sa jej vzdať, nahradiť ju inou.

Je tu však aj iný druh interpretatívnosti, a to tej, ktorá je spätá s faktom, že vždy sme v určitej „situácii“, že na svet vždy pozeráme z určitého „hľadiska“, „zniekadiaľ“, nie „znikadiaľ“. Ako sú veci a udalosti pre mňa prítomné, to vždy závisí od môjho pohľadu a postavenia.

Tu ide o semiintelektuálnu operáciu. Nemôžem predsa popierať fakt, že dianie, vždy vidím v istej perspektíve, ktorá sa odvíja od môjho konkrétneho postavenia v sieti významových súvislostí.

Svoju situáciu však interpretujem nielen slovami, ale vždy aj konaním. Riešim praktické problémy, viem to a to urobiť, môžem ukázať, ako sa to robí. Až na rovine konkrétneho praktického konania sa ukáže, kto vlastne naozaj som, za koho sa považujem, za koho považujem iných, čo pre mňa znamenajú ľudia, veci a idey, aký význam im pripisujem.

Proces interpretácie však nie je vždy aktívnym gestom: skutočnosť chápeme a vysvetľujeme aj trpením – tým, že sa vždy nejako cítime, interpretujeme ju svojou naladenosťou, bolesťou a trpením. A i k svojej naladenosti sa vždy nejakým spôsobom správam, poddávam sa svojim náladám, vzdorujem im, a tým určujem ich význam.

Heideggera primárne zaujímajú práve tieto interpretácie *konaním* a *trpením* – tam sa podľa neho odohráva to podstatné a všetky ostatné interpretácie sú len *derivátom* týchto základných, *existenciálnych* interpretácií.

Interpretatívnosť sa rozvíja tromi základnými *smermi*, určujeme, interpretujeme sami seba *vo vzťahu k svetu* a *predmetom vo svete*, *vo vzťahu k iným*, *vo vzťahu k sebe samým*.

Ako vyzerá *štruktúra* existenciálnych interpretácií? Predovšetkým, vždy sa určujem v rámci *istého pochopenia sveta*, konkrétne vyčleňujem z istého pozadia. O tom, čo vec je, ako jej rozumiem, rozhoduje i pozadie, na ktorom ju vidíme, svet, v ktorom sa nám veci prezentujú.

Aristoteles analyzoval veci v jazyku príčin, rozoznával štyri základné príčiny: materiálnu, formálnu, účelovú a pôsobiacu. Novovekí myslitelia videli veci predovšetkým ako súbor kvantitatívnych charakteristík a ako späť kauzálnymi a funkcionálnymi súvislosťami. Pre aristotelika bol svet účelne usporiadaným hierarchickým celkom, pre novovekých mysliteľov je svet komplexom kauzálnych určených hmotných bodov.

Tieto zmeny ponímania sveta nemožno chápať len ako rast a prehĺbovanie poznania, ale aj ako *zmenu* spôsobu *videnia* skutočnosti. Stredoveký maliar nemaloval horšie ako maliar z obdobia renesancie. Maloval ináč, pretože ináč svet chápal, iné bolo pozadie, na ktorom veci videl. A to isté platí aj pre spôsoby poznávania. I tam máme do činenia s radikálnymi zmenami perspektív, nielen s rastom a kumuláciou poznania.

Ako však analyzovať pozadie, na ktorom veci vidíme? Akú metódu a akú metodiku pri týchto analýzach pozadia použiť?

Heidegger sa inšpiroval dvoma vtedy sa profilujúcimi metódami skúmania: *fenomenológiou* a *hermeneutikou*.

Fenomenológia sa usiluje vidieť *vec ako vec*, vidieť vec vo vzťahu k nej samej. Vyzerá to ako trivialita, ale celé naše poznanie je usmerňované ideou *definície*. Klasická definícia požadovala určiť najbližší rod a špecifickú odlišnosť (genus proximum et differentia specifica). Ide teda o určenie toho, čím sa vec odlišuje od toho, čomu je najviac podobná.

Fenomenológovia sa chcú zbaviť takéhoto definitorického chápania poznania a chcú analyzovať vec vo vzťahu k nej samej, teda vec vo vzťahu k jej bytiu, tak, ako vec ako prezentuje samu seba.

Fenomenológia však predpokladá, že existuje istý privilegovaný pohľad na skutočnosť, ktorý nám umožní vidieť *vec samu*. Intencionálna povaha vedomia nám zaručuje väzbu mie-

nenia a mieneného, noetického a noematického, vďaka ktorej vždy môžeme odlíšiť subjektívne od objektívneho, i keď všetky tieto odlíšenia umožňuje významový horizont transcendentálnej subjektivity.

Hermeneutika rešpektuje fakticitu nášho chápania a vychádza z toho, že vždy sme v určitej situácii, veci vždy vnímame na určitom pozadí. Pobyt interpretuje sám seba vždy v konkrétnej situácii. Tak sa fenomenologická analýza pobytu, teda deskripcia jeho štruktúr, vnútorne transformuje na hermeneutiku.

Pobyt vykladá sám seba. Existenciálna analytika sleduje procesy sebaukladu pobytu. Vždy vykladáme sami seba v určitom prostredí, sebaukłady sú nám však aj vnucované, preberáme ich bez „presvietenia“, nekriticky, bez preverovania.

Heideggerova koncepcia hermeneutickej fenomenológie vychádza z predpokladu, že chápanie je vždy primárne konštitutívnou zložkou nášho bytia, že „vieme“ tak, ako „žijeme“, ako existujeme.

Chápanie je však vždy predpokladaním. Existencia je teda rizikom, riskantným pohybom, vždy vystavená pokušeniu *stotožniť sa* s jedným zo svojich možných spôsobov bytia alebo s jedným z jeho momentov. Preto potom existenciálne poznanie je vždy istým spôsobom dopĺňané „teóriami“, reinterpretované, zjednodušované, a tak vlastne falšované. Prvou úlohou fenomenológie je teda odstrániť tieto „výchyľky“ a načrtnúť bytie-na-svete v pôvodnej „rovnováhe“ všetkých jeho aspektov, tak, ako sa utvára ešte predtým, než ho obalíme sieťou teoretických interpretácií.

Fenomenológia v Heideggerovej verzii nie je analýzou, deskriptívnou analýzou *veci*, ale *bytia veci*. Tematizuje teda pozadie, štruktúry, ktoré nám umožňujú a ktoré nás nútia vidieť veci istým spôsobom. Je celkom možné, že ľudia v rozdielnych kultúrach a v dejinných obdobiach vidia tie isté veci, vidia ich však ináč, identifikujú ich rozdielne. Ináč sa pozerá na zviera, na rastlinu a na svojho blízkeho animistu, ináč stredoveký kresťan a ináč súčasný človek. Heidegger, samozrejme, venuje pozornosť aj týmto konkrétne dobovo a kultúrne viazaným pohľadom na skutočnosť, primárne mu však ide o rekonštrukciu štruktúr, *predznačení*, podľa ktorých sa vytvára naše konkrétne, dejinne, kultúrne, resp. sociálne podmienené chápanie skutočnosti *ako takej a takej*.

Paradoxy a napätia, ktoré vznikajú ako následok úsilia systematizovať pojmy, ktorými sme doteraz interpretovali bytie súcna, sa podľa Heideggera nedajú riešiť na rovine pojmov samých. Tu nám nepomôžu výlučne konceptuálne analýzy. Musíme sa pokúsiť objasniť ich *pôvod*, rekonštruovať *fenomény*, ktorých interpretáciou sa formovali naše, nami používané pojmy. Heidegger sa teda zaujíma o *konceptualizáciu fenoménu*, zaujíma sa o to, *ako* sa isté pôvodné skúsenosti premietajú do roviny pojmov, do akej miery pojmy absorbovali charakteristické črty daného fenoménu, resp. do akej miery sa v procese tvorenia pojmu (ten vždy predpokladá selekciu) isté charakteristické črty fenoménu stratili alebo sa v pojme reprodukujú len v deformovanej podobe. Ide teda o *vystavenie rodného listu pojmom*, ktoré dnes už používame so samozrejmosťou, ide o *genealógiu základných ontologických pojmov* ([1], 140).

Zámerom hermeneutickej fenomenológie je potom oddeliť historické a „umelé“ sebaukłady od existenciálnych a „autentických“. Umelosť spočíva predovšetkým v tom, že tá sféra skutočnosti, s ktorou má človek najčastejšie do činenia alebo ktorá dobovo hrá dominantnú úlohu v sieti významových súvislostí, sa berie ako *vzor* toho, čo je naozaj skutočné, čo „je“

tým pravým spôsobom, a človek potom chápe aj sám seba podľa tohto vzoru. Takýmto vzorom môže byť napr. idea organizmu – človek chápe sám seba ako živočícha a hľadá, čím sa odlišuje od iných živočíchov. Vzorom môže byť napr. idea mechanizmu – človek chápe sám seba ako stroj. Umelosť môže znamenať i privilegovanie niektorého zo špecifických aspektov človeka: duchovnosti, rozumu, schopnosti vyrábať nástroje atď.

Proti umelým sebauvážiam stojí prirodzené sebaepochopenie. Ako však odlišiť prirodzené od umelého? Už Husserl heslom „Späť k veciam samým!“ požaduje deskripcie namiesto konštrukcií, práve tak i hermeneutici sa usilujú nájsť prístup k pochopeniu významových štruktúr z nich samých.

Ako však myslieť osobitosť človeka? Aký pojmový aparát máme k dispozícii, keď chceme určiť túto osobitosť? Odpovedať na tieto otázky znamená analyzovať predpoklady a štruktúru nášho chápania bytia. Privilegované postavenie človeka je len v tom, že je jedinou bytosťou, ktorá si kladie otázky, otázku bytia. U človeka sa vždy prelína rozumenie a nerozumenie svetu, v ktorom žije, chápeme a nechápeme iných, chápeme a nechápeme sami seba. Neistota o sebe samom, neistota o svete, v ktorom žijeme, je aspoň potenciálne vždy prítomnou charakteristikou nášho bytia.

Veci „vonkajšieho“ sveta prvotne vnímame podľa ich užitočnosti, ako *pragmata* – teda ako to, čo sa nám hodí alebo nehodí na určité účely. Náš svet je prvotne svetom *náčinia*, pričom pod náčiním nemáme na mysli len súbor nástrojov, ale všetky významové väzby, ktorých charakteristikou sú vzťahy „na to, aby ...“. Na vecné odkazy potom nadväzujú väzby sprostredkované *znakmi*.

I znaky patria k náčiniu, veď primárnou reakciou na znak je konanie, znak je predovšetkým prostriedkom usmerňovania a kontroly nášho správania. Interpretácie skutočnosti umožnené znakovými sústavami dovoľujú potom konštituovanie *teoretického* postoja ku skutočnosti. Jednu z možností premeny pragmatického na teoretické Heidegger ilustruje analýzou fenoménu *výpovede*.

Heidegger požaduje, aby sme svoje skúmania vždy začínali zaistením a ohraničením fenoménu, ktorý sa potom stane predmetom analýzy. Fenomén, teda *pôvodnú prezentáciu*, treba odlišovať od vulgárnej skúsenosti, teda skúsenosti formovanej nevedomene prevzatými teóriami.

Výpoveď sa nám ponúka ako následnosť a súvislosť slov. Teoretik hľadá, čo tieto slová drží pohromade, čo je ich jednotiacim putom. Práve deskriptívna analýza ukazuje, že výpoveď nemôžeme chápať ako číru *súvislosť* a *následnosť* slov. Aristoteles sa usiluje určiť výpoveď v kontexte slova, významu, myslenia, mysleného a súcna. A aj keď si Aristoteles dobre uvedomuje diferencovanosť vzťahov medzi jednotlivými komponentmi výpovede, predsa len *status* výpovede viaže na psychiku, na myslenie, na súvislosť predstáv.

Heidegger navrhuje vidieť výpoveď ako *intencionálne správanie sa pobytu*. Výpoveď je teda vždy výpoveďou *o niečom*, pričom ono „niečo“ môže existovať v rôznych modalitách, t. j. ako niečo skutočné, možné, predstavované, myslené, atď. Podstatné je však to, že intencionalita tvorí *vnútornú štruktúru výpovede*.

Intencionalita sprístupňuje entity (osoby, veci, idey). Toto intencionálne sprístupňovanie však vždy už predpokladá isté *pochopenie bytia*. Aby sme mohli o niečom vypovedať, musí nám to už byť nejakým spôsobom prístupné. Teda „výpoveď“ neodkrýva primárne ako taká,

avšak svojím zmyslom sa vždy už vzťahuje na to, čo ako vopred dané je už odhalené“ ([1], 296). Výpoveď ako súvislosť slov je jednou z možností artikulácie významových súvislostí, v ktorých sa pohybuje pobyt ako existujúci. K existencii totiž patrí vždy isté pochopenie bytia, teda aj isté seba pochopenie pobytu.

Výpoveď potrebujeme interpretovať z jej primárneho kontextu, a tým je existencia pobytu. Preto sa musíme pýtať na výkony výpovede, na to, čo výpoveďou dosahujeme. Podľa Heideggera primárnym charakterom výpovede je *ukázanie*, „základnou štruktúrou výpovede je *ukázanie* toho, o čom vypovedá“ ([1], 297), a teda „všetky ďalšie štruktúrne momenty výpovede sú určené touto základnou funkciou, jej charakterom ukazovania“ ([1], 298). Až výpoveď ako *ukazovanie* umožňuje *predikovanie* ako „rozloženie vopred daného“ ([1], 298). Zároveň je výpoveď vždy aj *zdeleníím*, doslova podelením sa s inými o výkon dosiahnutý výpoveďou, teda podelením sa o „rozumejúci vzťah k súcnu, o ktorom vypovedáme“ ([1], 299).

Výpoveďami teda veci *ukazujeme*, ukazujeme ich tak, aby sme ich videli ako také a také. „Oporou“ výpovede je teda intencionalita, nevyhnutný vzťah pobytu ku skutočnosti. *Ukázané* je však možné vždy vidieť niekoľkými možnými spôsobmi. Preto výpoveďami veci, udalosti alebo osoby nielen *ukazujeme*, vždy ich zároveň aj určujeme ako *také a také*, teda výpoveďami aj predikujeme. A je temer samozrejmé, že tak ukazovanie, ako aj predikácia sú vždy verejnými výkonmi. Hovoríme predsa vždy o tom, čo by sme chceli, aby videli aj iní, a čo chceme, aby aj iní videli určitým spôsobom. K výroku teda vždy patrí aj komunikačná dimenzia: žiadame, nútime vidieť veci tak a tak, dávame najavo, že sa nám veci prezentujú takým a takým spôsobom.

Výpoveď však nie je primárnym spôsobom toho, ako sa nám veci prezentujú. Vypovedáme vždy až potom, keď sa nám veci už odhalili. Tak, ako každému intencionálnemu výkonu predchádza isté *pochopenie bytia* (teda možnosť vidieť veci určitým spôsobom), aj výrok je možný až v už „osvetlenom“ svete, teda vo svete už istým spôsobom poznanom, významovo rozčlenenom, sprístupnenom.

Heidegger ponúka fenomenologickú koncepciu *výpovede*, t.j. koncepciu zakladajúcu sa na deskriptívnej analýze reálnych procesov, v ktorých výroky formulujeme. Primárnym kontextom, v ktorom hovoríme, je praktický, každodenný život. Adekvátne vymedzenie fenoménu výpovede si preto vyžaduje rozbor, deskriptívnu analýzu každodenného používania jazyka.

Analyzovať výpovede v kontextoch každodennosti vždy znamená pýtať sa na *účel*, pýtať sa na *funkciu*, teda na to, čo výpoveďami dosahujeme, načo nám sú. Podľa Heideggera výpoveďami vždy niečo *ukazujeme*, *určujeme*, *oznamujeme*. V každej výpovedi sú, i keď nie v rovnakom pomere, vždy prítomné všetky tieto tri aspekty. Oddeliť ich môžeme len z metodického hľadiska, len za účelom analýzy.

Výpoveď je vždy variantom *výkladu*. Každý výklad je však predovšetkým „nadvstavbou“ nad chápaním. Podľa Heideggera chápanie je konštitutívnou zložkou obstarávania ako primárneho spôsobu toho, ako je pobyt vo svete. Konanie ako obstarávanie obsahuje v sebe vždy vlastné „videnie“ skutočnosti, jej špecifické pochopenie. Toto pochopenie, nech už pôvodne čo ako splyva so samotnými výkonmi konania, možno verbalizovať len čiastočne, tak isto len čiastočne ho možno previesť na pojmy, urobiť explicitným. Avšak práve verbalizáciou začína premena chápania na výklad.

Ani výklad však nemusí vždy nadobudnúť explicitnú, verbalizovanú podobu. Zmena spôsobu konania, výmena nevhodného nástroja je tiež „výkladom“, predpokladá totiž zmenu pochopenia situácie. Preto potom výpoveď je len jednou z variantov výkladu.

Chápanie a výklad sa teda odlišujú predovšetkým mierou *explicitnosti*, ich základná štruktúra je však rovnaká: vždy ide o to, že určitú udalosť, vec, osobu odkrývame *ako takú a takú*. Práve toto „ako“ Heidegger považuje za kľúčovú štruktúru chápania a výkladu. Existovať znamená „určovať neurčené“, pričom tento proces „určovania“ sa primárne uskutočňuje na rovine obstarávania, kde konanie a trpnosť splyvajú.

Výpoveď ako varianta výkladu je teda viazaná existenciálnymi štruktúrami, je teda súčasťou hierarchie anticipácií, ktoré patria k základným existenciálnym výkonom. Heidegger podčiarkuje, že každá výpoveď je možná na pozadí istého *predsavzatia*, *predvídavosti*, *predstihu* (Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff).

Predsavzatím identifikujeme významové univerzum, v ktorom sa budeme pohybovať, *predvídavosťou* sa začleňujeme do konkrétnej pojmovej siete a *predstih* je anticipáciou konkrétnej formulácie, ktorá sa hodí k danej situácii. Istý konglomerát zvukov najprv identifikujem ako reč, potom zisťujem, v akom jazyku rozhovor prebieha, a až v treťom kroku sa pýtame, o čom sa vlastne hovorí. Prvé dva typy anticipácií – predsavzatie a predvídavosť – sa zvyčajne berú ako samozrejmosť, a preto ani neboli témou filozofickej reflexie. Patrí k zásluhám Heideggera, že tematizoval tieto kvázisamozrejmosti.

Dôsledkom začlenenia výpovede do procesov chápania a výkladu však nie je len zvýšenie miery explicitnosti, môže ním byť aj zmena vzťahu pobytu k súcnu, teda aj zmena spôsobu bytia súcna, s ktorým má pobyt do činenia. Túto zmenu možno najľahšie charakterizovať posunom od narábania *s* niečím k výpovedi *o* niečom. Podľa Heideggera v tomto posune od „s“ k „o“ sa mení aj to, s čím máme do činenia. Keď narábam s niečím, hovorím s niekým, pohybujem sa vo svete významovosti, v celku relevantného, vo svete pragmatických súvislostí. Keď však prejdem k hovoreniu o niečom, tak pragmatické súvislosti ustupujú do pozadia a menia sa na *objektívne* entity. Takto sa vlastne existenciálne hermeneutické „ako“ mení na „ako“, ktorým sa utvára teoretický prístup človeka ku skutočnosti.

Sieť významových súvislostí, sieť odkazov teda nie je vždy dokonale súvislá, môže sa začať trhať, veci môžu vzdorovať mojim zámerom, môžu nám byť ľahostajné. A vtedy, v takejto situácii sa môžeme orientovať na zisťovanie ich „objektívnych“ charakteristík. Neutrálne veci, teda veci tak, ako ich vidíme bez ohľadu na naše zámery a ciele, sú vždy *konštrukciou* – spolu s neutrálnou vecou konštruujem aj vedomie. Až tu vzniká relácia *subjekt-objekt*. Primárne „splyvám so svojou činnosťou“, odstup je sekundárnym fenoménom. V normálnom prípade stačí obozretnosť, povedomie. Nepotrebujem *tematické*, *reflexívne vedomie*. Existenciálna analytika je dôslednou kritikou „vedomia“, teda tých filozofických koncepcií, podľa ktorých základnou charakteristikou človeka je vedomie.

Pri rozbere nášho každodenného počínania Heidegger prichádza k záveru, že pri opise našej situácie pojem vedomia vlastne ani nepotrebujeme, že v každodennosti – a tá je základným médiom nášho života – sa zaobídeme bez vedomia ako schopnosti tematickej reflexie, že tu nám stačí niečo ako *bdelosť* alebo *ostražitosť*, *obozretnosť*.

V každodennosti vykonávame množstvo zložitých úkonov, takých zložitých, že pri ich vykonávaní ich nemožno koordinovať prostredníctvom vedomia. Príkladom môže byť chôdza

po preplnenej ulici: zároveň „registrujem“ nerovnosti terénu, svoj pohyb koordinujem s pohybmi iných, všimam si výklady a protiídúcich chodcov, prípadne sa ešte rozprávam so svojím spoločníkom. Teda množstvo súčasných činností, úkonov, signálov a znakov. „Vedomie“, ktoré moju prechádzku sprevádza, sa odohráva na rovine „globálnych impresí“. Spozorniem len vtedy, keď sa stretávam s niečím nezvyčajným. Ak sa s ničím mimoriadnym nestretnem, „vedomie“, povedomie „pominie“ spolu s príslušným konaním.

Toto povedomie, bdelosť či obozretnosť sú vždy niečím situovaným a situačným. Môžem driemať, ba dokonca spať, a napriek tomu adekvátne reagovať na situáciu. Často hovoríme o tom, že reagujeme automaticky, inštinktívne, teda bez toho, že by naše reakcie boli sprostredkované vedomím. Práve tento typ reakcií možno oveľa lepšie opísať terminológiou orientovanou fenoménom *bdelosti* a *obozretnosti* než terminológiou orientovanou na fenomén vedomia (resp. sebavedomia).

Do určitej miery možno *obozretnosť* považovať za „materiál“, z ktorého „utvárame“ vedomie. Práve preto má reflexia sklon premietiť štruktúry vedomia, reflexívneho vedomia späť do *obozretnosti* a interpretovať obozretnosť výlučne ako *potenciálne vedomie*.

Heideggerova „dekonštrukcia“ pojmu vedomia nie je celkom bez precedensu. S analogickým uvažovaním – i keď aspoň čiastočne v dobovej, evolučnou biológiou inšpirovanej terminológii – sa stretávame u F. Nietzscheho. Ten si všimol, že „mohli by sme totiž myslieť, cítiť, chcieť, spomínať, mohli by sme tiež ‘konať’ v každom zmysle tohto slova, a napriek tomu by nám toto všetko nemuselo „vstúpiť“ do vedomia. Celý život by bol možný bez toho, že by sa videl akoby v zrkadle“ ([3], 218).

Nietzsche dokazuje, že fenomén vedomia je skôr v kompetencii sociológie než ontológie, že „vedomie vôbec sa vyvinulo len pod tlakom potreby komunikovať“ ([3], 218), a zdôrazňuje, že primárnym podnetom utvárania sa vedomia sú mocenské vzťahy medzi rozkazujúcimi a poslúchajúcimi a médiom formovania sa vedomia sú *znaky*, že teda „človek vynaliezajúci znaky je zároveň človekom stále presnejšie si uvedomujúcim seba samého – až ako sociálne zviera sa človek naučil uvedomovať si sám seba – a stále to ešte robí, ba stále viac“ ([3], 219).

„Subjektom“ interpretačno-identifikačných praktík však nie je izolované individuum. Žijeme v spoločnom svete, vo sfére zdieľaných významov. „Sociálnosť“ je však vždy dvojznačná: umožňuje individuálnosť, zároveň nás však o ňu aj oberá. Žijeme vo svete „sa“, hovoríme to, čo sa hovorí, konáme tak, ako „sa“ koná. Nástroj je nástrojom preto, že je tu „pre každého“, práve tak i znak je niečím primárne „verejným“. Sebainterpretácie tak môžu byť prevzaté, sugerované. Sebainterpretácie sa uskutočňujú primárne na rovine ocitania sa. K ocitaniu teda vždy patrí chápanie a výklad, tie sa však už odohrávajú v reči. Mám tendenciu vykladať sám seba z toho, čo robím, s čím mám do činenia, teda interpretovať sám seba „neautenticky“ a zbavovať sa tak svojej existenciálnosti, svojej autenticity. Neautenticnosť znamená splynúť so sebavýkladmi ponúkanými dobou a interpretovať sa ako *animal rationale*, ako stroj alebo ako *súbor spoločenských vzťahov*. To všetko sú však sebavýklady, ktoré ma zbavujú mojej jedinečnosti, autenticity, znamenajú *úpadok* bytu.

Autenticitu Heidegger chápe ako vzopretie sa dobovým sebavýkladom, ako vzopretie sa tlaku verejnosti, verejnej mienky, ktorá určuje, ako sa máme správať, ako sa patrí myslieť, ako sa patrí cítiť. Len v tomto vzopretí sa neosobnému „sa“ má pobyt do činenia sám so sebou ako s konečným a smrteľným, ako s vrhnutým do sveta a ako projektujúci sa na pozadí svojej

krajnej možnosti, možnosti nebyť. Autenticita teda znamená vidieť sám seba z hľadiska svojej krajnej možnosti, z hľadiska možnosti nebyť. Vedieť sa vyrovnáť s tým, že som ničotným dôvodom vlastnej ničotnosti.

Heideggerova filozofia bola neraz charakterizovaná ako krajný nihilizmus, ako dôsledné rozvinutie Nietzscheho hesla „Boh je mŕtvý“. Pokiaľ chceme za nihilizmus pokladať tézu, že niet žiadnej garancie správnosti našich rozhodnutí, našich významových štruktúrácii a že ich legitimita je vždy výsledkom našich vlastných rozhodnutí, ktorých správnosť nezaručuje a neposudzuje nijaká vyššia sila, potom je Heidegger naozaj nihilistom.¹

* * *

Jedným z Heideggerových zámerov bola deštrukcia metafyziky, metafyzických spôsobov myslenia a života. Deštrukcia v jeho interpretácii neznamená však len odstrániť, znehodnotiť, znamená aj ukázať „dôvody existencie“, ukázať, že metafyzika je jednou z úpadkových možností sebaukľadu, sebaukľadu pobytu.

Prečo však vyberáme sami seba práve takto, aké sú vlastne kontexty našej voľby?

V období, keď Heidegger písal *Bytie a čas*, vychádzal z toho, že zápas autentického a neautentického sa primárne odohráva ako „drama“ individuálnej existencie, že sa odohráva v rámci individuálneho pobytu. Preto potom aj kladie dôraz na svedomie ako najvyššieho arbitra autenticity alebo neautenticity našej existencie, a teda aj autentického alebo neautentického chápania nášho bytia. V centre jeho pozornosti je teda pobyt ako sústava možností sebainterpretáčnych praktík. Pobyt volí sám seba, volí svoju autentickú možnosť byť, a to vždy v konfrontácii s vlastnou smrteľnosťou.

Postupne od začiatku tridsiatych rokov sa však Heideggerova pozornosť začína presúvať: jeho témou už nie je existenciálna interpretácia historickosti, ale historicko-bytijná (seinsgeschichtlich) interpretácia existencie.

Heidegger prichádza k záveru, že sebainterpretácia a sebaidentifikačný proces dnešného európskeho človeka je „vnútorne protirečivý“ (*existencia* identifikuje samu seba ako *vec*) a vyúsťuje do *seba-deštrukcie*.

Takáto seba-deštrukčná sebaidentifikácia však nie je procesom individuálnej voľby, pretože voľby jednotlivcov sú predznačené pohybom veľkých štruktúr uvedených do pohybu základnými, epochálnymi rozhodnutiami Parmenida, Platóna a Descarta. Skúmanie stupňov tohto procesu, stupňov zabudnutia na bytie, sa stáva hlavnou Heideggerovou témou. Metafyzika spája vedu s technikou, a tak sa stáva základnou silou určujúcou tvárnosť našej súčasnosti.

¹ Predovšetkým treba podčiarknuť osobitnú ironickosť Heideggerovho spôsobu prezentácie vlastných myšlienok. Používa nábožensko-teologický jazyk a chce ním vyjadriť radikálne a-kresťanské myšlienky. Jazyk novovekej metafyziky subjektivity používa na radikálnu kritiku základnej idey novovekého myslenia, totiž idey suverénneho subjektu. Heidegger sa domnieva filozofovať na troskách tradícií novoeurópskeho humanizmu. Podobne jazyk hodnôt používa na vyjadrenie radikálne nihilistických postojov, jazyk aktivizmu na artikulovanie rozličných modov trpnosti a odkázanosti človeka. Človek je bezmocný suverén, vrhnutý rozvrh, vyberá si z ničoho, za nič nemôže a za všetko nesie zodpovednosť. Vyberá sám seba tak, že sám seba stráca.

Heideggerova pozornosť sa teda presúva na významové pole, v ktorom sa pobyt rozohráva. Pýta sa na štruktúru tohto poľa, na to, ako jeho štruktúra *predznačuje* naše konkrétne životné voľby. A znovu, i tieto dejinné voľby sa uskutočňujú v konfrontácii so zánikom, tentoraz so zánikom, s možnosťou zániku, sebadeštrukcie ľudstva. I tu ide o „môcť-byť“, i tu súhrnná orientácia doterajších volieb poukazuje na to, že sa považujeme za „veci“, sa súčasť „sveta vecí“. A tak, ako v *Bytí a čase* Heidegger chce konfrontovať autentické s neautentickým, aj na rovine *dejín bytia* konfrontuje *vedo-technické* chápanie bytia s autentickým, pôvodným pochopením bytia, pričom príkladom autentickej skúsenosti bytia je mu predovšetkým skúsenosť umenia ako alternatíva k manipulatívnej, inštrumentálnej chápaniu bytia.

LITERATÚRA

- [1] HEIDEGGER, M.: Die Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1989.
- [2] HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit. Tübingen, Max Niemeyer Verlag 1967.
- [3] NIETZSCHE, F.: Radostná veda. Praha 1992.

Doc. PhDr. František Novosád, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
SR