

Zbořil, Blahoslav

Heideggerův spis Sein und Zeit : (kritický pohled)

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1974-1975, vol. 23-24, iss. B21-22, pp. [75]-96

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106370>

Access Date: 29. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

BLAHOŠLAV ZBOŘIL

HEIDEGGERŮV SPIS SEIN UND ZEIT

(Kritický pohled)

Úvod

Proslulý spis Martina Heideggera *Sein und Zeit*, jenž vyvolal veliký rozruch ve filosofii, vyšel r. 1927 a pak v několika nezměněných vydáních; je možno říci, že je jedním z nejúspěšnějších spisů tohoto století a jedním z pilířů nového filosofického směru: existencialismu. Ve filosofii kapitalistických zemí získal Heideggerův spis mnoho příznivců a obdivovatelů, ovšem i dosti odpůrců, hlavně mezi novopozitivisty. Marxismus se staví k existencialismu převážně odmítavě, většina marxistických filosofů existencialismus odmítala a odmítá jako úpadkovou dekadentní ideologii rozkládajícího se a zkomirajícího kapitalismu.

Po důkladném prostudování Heideggerova spisu jsem nabyt přesvědčení, že je to spis nejen naprosto reakční, ale také zcela dekadentní. Protože považuji za mravní povinnost filosofa potírat dekadenci na každém kroku, kde se s ní setká, napadlo mi, abych napsal o tomto díle vědeckou metodou kritiku ostře odmítavou. Výsledky svých úvah předkládám veřejnosti v tomto článku.

Hned od počátku bylo mi jasno, že v tomto případě nebude stačit pouhá kritika, ale že bude nutno postavit proti nepravdě pravdu, a to vědecky zdůvodněnou, má-li mít tato kritika úspěch.

Mám tu výhodu, že nemusím pojednávat o Heideggerově díle v jeho historické souvislosti s předchozí i současnou filosofií, ani o všech vlivech, které na něho působily. Nechci opakovat to, o čem je dostatečně pojednáno v rozsáhlé filosofické literatuře o Heideggerovi, u nás pak jmenovitě ve svědomitých pracích Theodora Schwarze „Existencialismus Martina Heideggera“¹ a Miroslava Maršíka „K otázce podstaty a zdrojů soudobého filosofického subjektivismu“.²

Vycházím z předpokladu, že Heideggerovo dílo je filosofické a ne mytologické, jak se domnívá s jistými omezeními Václav Navrátil ve své práci

¹ *Filosofický časopis* 1970, 5, str. 730–756.

² *Filosofický časopis* 1974, 2, str. 200–214.

„Poznání a existence“.³ Navrátil zde dokonce praví: „Heideggerovy pojmy nejsou instrumenty k tvoření soudů a úsudků, nýbrž mýtické kreace, které signalisují světský osud... „Dasein“, tj. mýtus lidské existence, das „Seiende“, to je mýtus mrtvého jsoucna o sobě, oproštěného od všech vztahů.“⁴ Na jiném místě praví Navrátil: „existenciální filosofema nemůže být kladeno ani jako soud o fyzickém jsoucnu..., ani jako pravda o lidském osudu.... To znamená, není materiální pravdou... obsahem existenciální filosofie není „pravda“ o „smyslu“ lidské existence... není normou života.“⁵

Kdyby Heideggerovo dílo bylo opravdu povahy mytologické, mohlo by mít v dnešní době jen hodnotu estetickou. Mýtům již nevěříme a mají pro nás hodnotu jen tehdy, jsou-li zpracovány umělecky. V umělecké tvorbě není otázka pravdy rozhodující. Co básní vyjádřilo mýtické náměty a přece je hodnotíme vysoko. Namátkou uvádím Ovidiovy Proměny. Ovidius je považován za velikého básníka i dnes a nikdo ho neodsuzuje, i když četné jeho básně obsahují mýty a tedy nepravdy. Ale filosofie je filosofie a již slovo nám tu naznačuje, že tu jde o pravdu, i když pro nesmírnou obtížnost filosofických problémů nelze tu převážně dosáti řešení definitivního. Díla velikých myslitelů dávné minulosti jsou podnes živá a filosofové na ně navazují, třebaže se doba změnila podstatně a moderní věda, objektivně dokazatelná, udělala ohromné pokroky. Heideggerův spis, o němž jednáme, je všechno spíše než umělecké dílo.⁶ Je to spíše pojmová pyramida, o jejíž estetické hodnotě nelze vůbec mluvit. Autor vytváří tu filosofii, která má začít novou epochu ve filosofii podobně jako kdysi dílo Imanuela Kanta *Kritik der reinen Vernunft*. Je to také toto Kantovo dílo, s nímž Heidegger nejvíce polemizuje; svou ontologií chce rozmetat Kantovu noetiku a postavit celou filosofii na základ ontologický.⁷ Kantovi vytýká Heidegger především to, že zanedbal otázku bytí, Kantovými termíny, že zanedbal ontologickou analytiku subjektivity subjektu a že přijal dogmaticky pozici Descartovu; vytýká mu, že jeho pojem *Erscheinungen* má dvojí význam, jednak jsou to předměty empirického nazírání, zároveň však, že jsou vyřazováním něčeho, co se ve zjevu skrývá. Heidegger vytýká Kantovi, že

³ Václav Navrátil: *Poznání a existence*, Listy, Čtvrtletník pro umění a filosofii I, č. 3, str. 337–359.

⁴ Tamtéž, str. 347.

⁵ Tamtéž, str. 350.

⁶ Tím nechci říci, že by Heidegger neuměl básnický psát. Básnický charakter má např. jeho přednáška z r. 1951 *Dichterisch wohnet der Mensch*, viz *Vorträge und Aufsätze*, Teil II, Neske, Dritte Aufl. 1967, str. 61–78. Tam je také vyjádřen daleko méně pesimistický názor na život jako v *Sein und Zeit*.

⁷ V práci *Überwindung der Metaphysik (Vorträge und Aufsätze)*, Neske, Teil I, dritte Auflage 1967, str. 67–68) praví Heidegger: Teorie poznání a to, co se za ni považuje, je v základě metafyzika a ontologie, založená na pravdě, jako jistotě ujišťujícího představování. Naproti tomu označení teorie poznání za vysvětlení poznání a za teorii věd je mylné, ačkoli tento „Sicherungsgeschäft“ je jen následkem záměny bytí za předmětnost a představovanost. Teorie poznání je titul pro rostoucí podstatnou neschopnost novověké metafyziky poznat svou vlastní podstatu a základ... V pravdě jde tu o metafyziku předmětu, to je jsoucího jako předmětu, objektu pro subjekt. Druhá stránka empirickopozitivistického nepochopení teorie poznání se hlásí v pronikání logistiky.

východiskem filosofické problematiky je mu izolovaný subjekt, že přeskočil vlastní problém ontologický.⁸

Není nejmenší pochybnosti, že Heideggerovo dílo je rázu filosofického a že musí být měřeno měřítky filosofickými. Úkol filosofie nemůže být jiný, než vytvořit pravdivý světový názor; jinak by byla neplodnou myšlenkovou hrou. Usiluje-li však filosofie o obecně platnou pravdu, i když jí nedosahuje, nesmí být aspoň v přímém rozporu s objektivně platnými a dokázanými pravdami vědeckými, nesmí též tvrdit nic, co je v úplném rozporu s pravdami, které jsme získali na základě své zkušenosti a které byly náležitě ověřeny životní praxí. Z tohoto hlediska je nutno hodnotit též dílo Heideggerovo.

II. Myšlenkový obsah Heideggerova hlavního díla

Svou filosofickou metodu nazývá Heidegger fenomenologickou; fenomén je to, co se samo ukazuje, i to, co lze na světlo přivést. Ontologie je možná jen jako fenomenologie, za fenomény není již nic; to však, co má být fenoménem, může být skryto.⁹ Filosofie je univerzální fenomenologická ontologie, vycházející z hermeneutiky des Daseins (lidského bytí). Heidegger navrhuje rozhodně dualitu subjektu a objektu, která je základním předpokladem pokantovské noetiky. Není pouhého subjektu beze světa, tvrdí Heidegger. Východiskem jeho filosofických úvah je Dasein, jímž rozumí naše lidské bytí. Základním znakem des Daseins je „bytí ve světě“.¹⁰ K Dasein náleží „bytí ve světě“ podstatně. Poznání je modus bytí des Daseins. Nejblíže světem des Daseins je okolní svět.¹¹

Dasein je též spolubytí (Mitsein) s druhými lidmi.¹² Existenci druhých lidí netřeba teoreticky zdůvodňovat, druzí lidé jsou ti, od nichž nejprve sebe neodlišujeme, mezi nimiž prostě jsme. Naše bytí je podstatně spolubytí, to má existenciálně ontologický smysl.

Naše Dasein se samo otvírá, Dasein si rozumí, porozumění (Verstehen) je způsobem bytí des Daseins.¹³ Není tu subjektu poznávajícího, jenž by je poznával. Porozumění vytváří vidění des Daseins. Nazírání a myšlení jsou již vzdálené deriváty porozumění. Otevřenost des Daseins v porozumění je sama jedním ze způsobů „moci být“ des Daseins.

⁸ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Unveränderte vierte Aufl., Max Niemeyer Verlag, Halle 1935, str. 23–24, 30, 203–204, 320–321. Že Heidegger si Kanta velice vážil, což je u něho zjev zcela výjimečný, je vidno z knihy *Die Frage nach dem Ding*, obsahující jeho univerzitní přednášky v zimním semestru 1935/36 na univerzitě ve Freiburgu. Kniha má podtitul *Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Vyšla u Max Niemeyera, Tübingen 1962. Podán je tu seriózní výklad podstatné části Kantovy noetiky, ovšem z hlediska existencialismu.

⁹ Výklad své fenomenologické metody podává Heidegger ve spisu *Sein und Zeit*, § 7, str. 27–39.

¹⁰ Tamtéž, § 13, str. 59–63 (kde budu citovat *Sein und Zeit*, budu již nadále uvádět jen číslo § a stran).

¹¹ § 14, str. 63–66.

¹² § 26, str. 117–125.

¹³ § 31, str. 142–148.

Heidegger popírá rozhodně, že by ve *Verstehen des Daseins* stál subjekt poznávající proti objektu. Pripomíná to Schopenhauerovu intuici absolutna, v níž vůle, která je podstatou světa, si sebe sama uvědomuje, krátce Heideggerovo *Verstehen* má charakter mystický. Kdyby existovalo takové *Verstehen*, museli bychom mít absolutní poznání svého nitra. Ve skutečnosti právě o něm víme velice málo. To, co nám Heidegger sám o lidském nitru sděluje, je velice chudé a nijak přesvědčující, jak bude z dalšího patrné. Tak jako při veškerém poznání, tak i při poznání sebe sama je v činnosti naše vědomí, které je právě tím subjektem poznávajícím. Svým vědomím, svým rozumem poznáváme však skutečnost jen částečně a ne vždy spolehlivě. Základním kritériem pravdivosti poznání je pak obecně experiment a praxe.¹⁴

Heidegger se domnívá, že jeho existencialismus ruší protiklad realismu a idealismu. Ve skutečnosti jeho fenomenologie je ryzím idealismem. Realita vnějšího světa je podle něho fundována základní skladbou des *Daseins* jako „bytí ve světě“. Heidegger zcela zavrhuje problém, zda vnější svět existuje i všechny důkazy vnějšího světa, protože *Dasein* jako jsoucí je již vždy ve světě.¹⁵ V *Dasein* spatřuje pak Heidegger původ času i prostoru.

Idealismus Heideggerův je nejlépe zjevný v jeho identifikaci pravdy a skutečnosti. Dovolává se tu Parmenida.¹⁶ V poznání nejsou prý představy srovnávány ani uváděny ve vztah k věci reálné. Není tu shody poznání a předmětu, ani shody dění psychického a fyzického, ba ani shody mezi stavy psychickými. Jde tu jen o odkrytí samého jsoucná. Ověření se děje na základě ukázání se jsoucná. Výpověď je pravdivá, znamená: odkrývá něco jsoucího na něm samém, dává vidět něco jsoucího v jeho odkrytosti. Bytí pravdy je v původní souvislosti s *Dasein*. Bytí je, jen pokud je pravda, a pravda je, jen pokud je *Dasein*.¹⁷

Idealismus Heideggerovy filosofie je dán již fenomenologickým východiskem a tím je dána i nevědeckost jeho filosofie. Heidegger zaplétá se tím do nepřekonatelných nesnází. Bere v úvahu jen fenomény člověka dospělého a nutně zanedbává vývoj zkušenosti u dítěte. Heidegger úplně přehlíží skutečnost, že fenomény nejsou primárními danostmi, nýbrž že jsou již danostmi zpracovanými naším rozumem, že do naší zkušenosti zasahují naše vzpomínky a také naše vědomosti. Vůbec mu ani nenapadá, že naše jevová zkušenost je již zkušenost zracionalizovaná, kdežto naše zkušenost prvotní, zejména u nemluvnat, je iracionální a zmatená. Heidegger nebere a ze svého fenomenologického hlediska ani nemůže brát v úvahu závislost fenoménů na našich smyslech ani závislost smyslů na čidlech. Oslepnutí by nutně způsobilo, že by se nám svět přestal odkrývat, ba přestal by vůbec být viděn. Jestliže Heidegger tvrdí, že za fenomény není již nic, upírá realitu atomům a samozřejmě též všem objektům mikrofyzickým, smysly nevnímátným. Tím upírá vědě schopnost pronikat za naši smyslovou zkušenost k pravé realitě. Realitu světa, nezávislou na našem

¹⁴ Srov. Blahoslav Zbořil: *Problém nepoznatelného transcendentna*, Filosofický časopis 1968, 6, str. 804–805.

¹⁵ § 43, str. 202.

¹⁶ § 44, str. 212–219, hlavně str. 218

¹⁷ § 44, str. 230.

Dasein, Heidegger úplně popírá. Ze svého fenomenologického hlediska popírá Heidegger nutně též nenázornost myšlení, čímž se dostává do rozporu s moderní psychologíí. Jeho filosofie zanedbává i jiné nepopíratelné skutečnosti, např., že náš původní světový názor, názor „zdravého rozumu“, jak se říká, je realistický a počítá s realitou vnějšího světa; že naše věda je jen zpřesněním a pokračováním našeho poznání předvědeckého, že nevychází z fenoménů, ale postupuje vždy od reality k realitě.¹⁸

Jak vidno, je idealistické východisko v úplném rozporu s vědou, s naší zkušeností i s nepopíratelnými fakty, které nelze nijak odfilosofovat. U idealistických systémů není to nic zvláštního, nýbrž spíše zjev normální. Východiska idealistických filosofíí bývají zpravidla nejen vědecky neobhájitelná, ale přímo chybná; z hlediska zdravého rozumu bývají pak dokonce nesmyslná. Přesto obsah idealistických filosofíí bývá často velice poučný i hodnotný. Mezi idealisty byli velcí myslitelé i vědci. Pochybený idealistický základ jejich filosofie nebyl zapříčiněn jejich myšlenkovou neschopností, nýbrž měl své vážné příčiny rázu zcela jiného, o nichž se teď nemůžeme šířit. Leibniz, objevitel počtu infinitesimálního, jistě nebyl myslitelem slabým, třebaže byl idealistou. Uvažme jen, co všechno se naučil z Heglovy filosofie Karel Marx, Bedřich Engels i V. I. Lenin. Estetika slavného italského estetika Benedetto Croce je jednou z nejlepších v tomto století, třebaže byl Croce idealistou. Je více takových idealistických filosofíí, z nichž je možno čerpat poučení. Pro idealistický základ nemůžeme Heideggerovo dílo apriori zcela odmítat, záleží na obsahu jeho filosofie.

To, že Dasein je, nazývá Heidegger vržeností tohoto jsoucna ve své „Da“ a to tak, že je tu jako „bytí ve světě“. Tuto svou vrženost pociťuje Dasein v náladě, která nás přepadá a otvírá Dasein v jeho vrženosti a odkázanosti na svět, který zároveň odkrývá. Náladu je existenciálním základním způsobem bytí des Daseins.¹⁹

Touto původní náladou je úzkost z vrženosti do světa a z „moci být ve světě“. Odpovědnost sobě samému a odkázanost na sebe sama projevuje se původně v úzkosti. Úzkost se liší podstatně od strachu, nevzniká z nějaké věci, která je ve světě; neznamená ohrožení něčím. V úzkosti se nesetkáváme s ničím, co by nás mohlo ohrozit. Ohrožující je tu a nikde; příčinou je sám svět. Úzkost osamocuje Dasein na jeho vlastní „bytí ve světě“, které se vrhá do svých možností. Úzkost zjevuje dem Dasein, že má svobodu volit, co ze svých možností uskuteční; úzkost uvádí Dasein před jeho svobodu.²⁰

Před každým a v každém faktickém chování des Daseins leží existenciálně apriorně starost (Sorge) jako původní celek jeho struktury. Teorie

¹⁸ Srov. B. Zbořil: *Pokus o vědecké zhodnocení filosofie Ernsta Macha*, Filosofický časopis 1971, 4, str. 627. Tam je citováno dílo znalce metody přírodovědecké Emilia Meyersona *Identité et réalité*, kde v kapitole XI a XII je o tomto problému pojednáno. Heideggerovi je pojem reality vůbec nepohodlný. Ve svém pozdějším spise *Die Frage nach dem Ding* (cit. v pozn. 9) ukazuje Heidegger, že realita neznamenala původně skutečnost, nýbrž to, co k věci náleží: buď celek podstatných určení nějaké věci, nebo jednotlivé části. U Baumgartena i u Kanta realnost znamená determinaci, určenost. V cit. spise, str. 165.

¹⁹ § 29, str. 134–140.

²⁰ § 40, str. 186–188.

i praxe jsou možnosti bytí jsoucího, jehož bytí musí být určeno jako starost.²¹

Chtění a přání jsou nutně ontologicky zakořeněny v Dasein jako ve starosti. Totéž platí o našich sklonech a pudech. Starost je ontologicky dříve než tyto fenomény, které ovšem mohou být v určitých hranicích ontologicky popsány, aniž by byl celý ontologický horizont viditelný, ba nemusí být ani znám. Starost je ve veškerém našem obstarávání a péči. Ve fenoménu vůle vykukuje celek starosti, ležící v základech. V přání naznačuje Dasein své možnosti, které nejen nebyly pojaty v obstarávání, ale na jejichž splnění není ani pomyslení. Přání předpokládá ontologicky starost. V pouhém pudu není starost ještě svobodná, ve sklonu naproti tomu je starost vždy již vázána. Obojí má původ ve starosti, starost je bytím des Daseins.²²

K bytí des Daseins náleží také „Mitsein“, spolubytí s jinými lidmi. To je nutno chápat jako existenciální výpověď, týkající se podstaty. Spočívá to ve struktuře světovosti světa, že druzí se tu ukazují ve svém zvláštním světovém okolí.²³

V porozumění bytí des Daseins je obsaženo i porozumění jiným lidem, poněvadž bytí des Daseins je spolubytí. Toto porozumění, jako porozumění vůbec, není poznáním vyrostlým z poznávání, ale původní existenciální způsob bytí, které veškeré poznání teprve umožňuje.

Dasein není samo, druzí mu bytí odňali; záliba druhých rozhoduje o každodenních možnostech bytí des Daseins. Druzí nejsou určití lidé, každý druhý je může zastoupit, ale vládnou. „Kdo“ tu není tento nebo onen..., nýbrž neutrum „das Man“.²⁴

V této svojí nenápadnosti a neurčitelnosti rozvíjí Man svoji diktaturu. Man má svoje vlastní způsoby bytí. Existenciálním charakterem des Man je průměrnost, každá nadprůměrnost je srážena. Starost o průměrnost odhaluje opět podstatnou tendenci des Daseins: zarovnat všechny možnosti bytí. Způsoby bytí des Man nazýváme *veřejností*. Veřejnost má ve všem pravdu a to ne pro vynikající bystrozrak, ale pro necitelnost pro rozdíly niveau a pravosti. Veřejnost vše zatemňuje a vydává taktó zakryté za známé a každému přístupné. Man zbavuje Dasein břemene v jeho každodennosti a vychází mu tak vstříc, pokud má tendenci k lehkomyšlnosti. Tím upevňuje svoji vládu. Je zcela neosobní. Man je ve způsobu nesamostatnosti a nevlastnosti des Daseins. Tento způsob však neznamená nikterak zmenšení fakticity des Daseins. Naopak, v tomto způsobu bytí je Dasein ens realissimum. Man je existenciál a náleží jako původní fenomén původní skladbě des Daseins.

Zprvu je Dasein Man a ponejvíce tak zůstává. Když objeví svět a když se mu stejně otevře jeho vlastní bytí, musí vždy napřed odstranit zakrytí a zatemnění, jimiž se Dasein proti sobě samému zahrazuje. Vlastní „býtí sebou“ (Selbstsein) nespočívá v nějakém výjimečném stavu subjektu, odloučeném od Man, ale je existenciální modifikací des Man jako podstatného

²¹ § 41, str. 192–193.

²² § 41, str. 194–196; § 42, str. 196–200.

²³ § 26, str. 123–124.

²⁴ § 27, str. 126–128.

existenciálu. Jáství (Selbigkeit) vlastně existujícího já, je pak propastně odloučeno od „já“ udržujícího se v rozmanitosti zážitků.²⁵

Každodenní Dasein se vyznačuje prázdňným povídáním, *žvástem* (das Gerede). Žvást je možností všemu rozumět bez předchozího pochopení věci. Žvást zbavuje nás povinnosti pravého porozumění, vytváří indiferentní srozumitelnost, které nic není nepřístupné. Reč má možnost změnit se ve žvást a jsoucno zakrývat, místo aby je odkrývala. K tomu není potřeby úmyslu veřejnost klamat. Bezbřehé říkání a znovu říkání stačí, aby se otvírání změnilo v zavírání. Dasein je odříznuto od primárních a původních pravých vztahů ke světu i ke spolubytí. Toto vykořenění neznamená nijak nebytí des Daseins jako spíše jeho každodenní a nejtvrdošíjnější realitu. Samozřejmost a sebejistota výkladu způsobuje, že Dasein nemá tušení c svém stavu.²⁶

V bytí člověka je obsažena podstatně starost: „*vidět*“. Původní a pravá pravda spočívá v čistém názoru. V každodennosti se stáváme se *zvědavostí*. Zvědavost se nestará, aby viděné pochopila, nýbrž jen aby viděla. Hledá nové, jen aby opět k dalšímu novému odskočila. Zvědavost je charakterizována tím, že neprodlévá u toho, co je nejbližší. Hledá jen neklid a vzrušení něčím stále novým. Ve své nestálosti obstarává zvědavost stálou možnost rozptýlení. Nemá nic společného s obdivem. Oba konstitutivní momenty zvědavosti: nestálost a rozptýlení, zakládají třetí podstatný charakter fenoménu zvědavosti: nemá pobytu, je všude a nikde. Žvást řídí cesty zvědavosti. Oba tyto mody každodennosti jsou nejen ve své vykořeňující tendenci pohromadě, ale jeden z nich strhuje s sebou druhý. Zvědavost, již nic není uzavřeno, a žvást, pro nějž nic nezůstává nepochopeným, dávají si záruku domněle pravého života.

A s touto domnělostí se ukazuje třetí fenomén, charakterizující každodenní Dasein: *dvojsmyslnost*. Dvojsmyslnost veřejného výkladu je vždy tam, kde vládnu nejhlasitější žvást a nejvynalézavější zvědavost. Tato dvojsmyslnost nahrává vždy zvědavosti to, co hledá, a dává žvástu zdání, jako by v něm bylo vše rozhodnuto. Dvojsmyslnost není jedincem teprve úmyslně vyvolána, ale tkví již ve vrženém spolubytí ve světě. Fenomény žvástu, zvědavosti a dvojsmyslnosti souvisejí bytostně. Způsob bytí této souvislosti je nutno chápat existenciálně, ontologicky.²⁷

Bytí každodennosti je charakterizováno *žvástem*, zvědavostí a dvojsmyslností. Tyto charaktery spolu vytvářejí bytí des Daseins, v nich a v jejich souvislosti se odhaluje bytí každodennosti, které Heidegger nazývá *upadání* (Verfallen) des Daseins. Toto upadání znamená ztracení se ve veřejnosti des Man, vcházení ve společenství, pokud je vedeno žvástem, zvědavostí a dvojsmyslností. *Upadání* znamená pro Heideggera *nevlastnost* des Daseins. Upadání je existenciálním určením des Daseins. Ontologicko-existenciální struktura by byla nepochopena, kdybychom jí přikládali smysl špatné vlastnosti, která by pokračující kulturou lidstva mohla být odstraněna. Ve fenoménu upadání se dokumentuje jeden existenciální modus bytí ve světě. Dasein si připravuje samo sobě stálé poku-

²⁵ § 27, str. 128–130.

²⁶ § 35, str. 167–170.

²⁷ § 36, str. 170–173; § 37, str. 173–175.

šení k upadání. Bytí ve světě je samo svůdné. Sebejistota a rozhodnost des Man přináší dem Dasein uklidnění, že vše je v pořádku a že jsou všechny dveře otevřeny. Svůdné uklidnění stupňuje úpadek, Dasein se odcizuje sobě samému, aniž přestává být sebou. Dasein se v sobě samém zaplétá, řítí se do bezbřehosti a nicoty nevlastní každodennosti. Tento pád mu však zůstává skryt a vykládán je jako „vzestup“ a „konkrétní život“. Upadání odhaluje zároveň podstatnou ontologickou strukturu samého Dasein. Nejde tu nikterak o „zkažení“ lidské přirozenosti, ne snad proto, že tu chybí nutné důkazy, ale poněvadž problematika existenciálně ontologické zkaženosti předchází každý výrok o zkaženosti a nezkaženosti. Upadání je ontologický pojem pohybu.

Kdežto vlastní Dasein se projevuje pocíťovatelností, porozuměním a řečí, každodenní způsob bytí je charakterizován žvástem, zvědavostí a dvoj-smyslností.²⁸

Vcházení do Man, to je upadání des Daseins, je útekem před sebou samým. Jen pokud Dasein je přivedeno před sebe sama, může před sebou prchat. Je to útek před úzkostí, která plyne z bytí ve světě.²⁹

Původní ontologický základ existenciality des Daseins je časovost. Jen z ní je pochopitelný rozčleněný celek struktury bytí des Daseins jako starosti.³⁰ Dasein obsahuje vždy něco, čím se ještě nestalo. V podstatě des Daseins tkví stálá neuzavřenost. Dokud Dasein existuje, nedosáhlo nikdy svůj celek. Heidegger říká proto, že primárním strukturálním momentem starosti je „das Sichvorweg“. Jakmile Dasein dosáhne svůj celek, ztrácí svoje bytí ve světě, protože celým se Dasein stává jen svou smrtí.³¹ Smrt je tématem, o kterém jedná Heidegger v celé druhé části svého spisu. U smrti je zastoupení druhým nemožné. Smrt je nepřenositelná. *Smrt je svojí podstatou moje.*³²

Smrt je nejvlastnější, neodstranitelná možnost, což se nám odhaluje pocíťováním úzkosti. Dasein je vrženo v tuto možnost. Úzkost před smrtí je základní náladou des Daseins, otevřenost toho, že Dasein existuje jako vržené ke svému konci. Upadání je útekem před vlastním *bytím k smrti*.

Umírání má ontologický základ ve starosti.

Man obstarává uklidnění před smrtí. Již myšlení na smrt se prohlašuje za zbabělost, úzkost před smrtí za slabost. Man potlačuje odvahu k úzkosti ze smrti; tím Man odcizuje das Dasein svému „moci být“.³³

Dasein je bytím k smrti a má základ ve starosti. Jako vržené ve svět je své smrti odpovědné, jsouc, umírá vlastně stále. Ve své podstatě je bytí k smrti úzkost. Heidegger mluví o zbabělosti před úzkostí ze smrti a na-proti tomu o úzkostníci se *svobodě k smrti*. (Poslední slova jsou tučně vy-tištěna.)³⁴

Ztrácej se ve veřejnosti des Man přeslýchá Dasein své vlastní „já“. Na-slouchání hlasu des Man může však být zlomeno nasloucháním hlasu

²⁸ § 38, str. 175–180.

²⁹ § 40, str. 184–187.

³⁰ II. oddíl, § 45, str. 234.

³¹ § 48, str. 236–237.

³² § 47, str. 240.

³³ § 50, str. 250–252; § 51, str. 253–255.

³⁴ § 52, str. 259 a § 53, str. 266.

svědomí. Svědomí volá Dasein v jeho ztracenosti v Man. Dasein volá ve svědomí sebe samo. Zbaveno upadání, je „já“ hlasem svědomí přivedeno k sobě. Man se ztrácí v bezvýznamnost.³⁵

Svědomí je voláním starosti. Volající je Dasein. Volané je opět Dasein ze své propadlosti do Man. Ontologická možnost volání svědomí je dána tím, že Dasein je v podstatě svého bytí starost.³⁶

Být vinen neplyne podle Heideggera z nějakého provinění, nýbrž obráceně; provinění je možné jen na základě původního „bytí vinen“. Existenciální idea „bytí vinen“ znamená být důvodem nějaké nicoty. Dasein zůstává vždy za svými možnostmi, nikdy neovládá celé vlastní bytí. Toto „ne“ náleží k existenciálnímu smyslu vrženosti. Nicota náleží ke svobodě des Daseins pro jeho existenciální možnosti. Svoboda je pouze ve volbě jedné možnosti, druhé nejsou zvoleny a ani zvoleny být nemohou.

Ve struktuře vrženosti, též i ve struktuře námětu tkví podstatně nicotnost. Tato nicotnost je příčinou možnosti nicotnosti nevlastního Daseins v upadání, které ostatně vždy nastává. Sama starost je svou podstatou skrz naskrz prostoupena nicotností. Starost je nicotný základ nicoty, což znamená, že Dasein je vino, je-li správné určení viny jako důvodu nicoty.³⁷

Volání svědomí je tedy volání starosti zpět do vrženosti, aby ji Dasein pochopilo jako nicotný základ, který pojalo do své existence. Hlas svědomí dává dem Dasein porozumět, též stojí jako nicotný základ nicotného návrhu v možnosti svého bytí, že se má vrátit, že je vino. Porozumění této výzvě pak znamená: chtít mít svědomí, což jest existenciální předpoklad faktického: stát se viným. Svědomí náleží k Dasein. Svědomí volá mlčíc; volá tiše Dasein do ticha sebe sama.³⁸ Mlčenlivé, k úzkosti připravené vrhání se do nejvlastnější viny nazývá Heidegger odhodlaností (Entschlossenheit). Tato odhodlanost je původní pravdou existence, která otvírá celé bytí ve světě. Odhodlané Dasein může se stát svědomím druhých, z odhodlanosti tryská teprve vlastní společenství s druhými. Odhodlaní je teprve otvíráním a určováním faktické možnosti. K odhodlanosti náleží nutně nejistota. Nejistota (Unbestimmtheit) je existenciální určeností odhodlanosti, která se musí řídit vždy situací.³⁹

Odhodlanost skrývá v sobě „bytí k smrti“ jako možnou existenciální modalitu své vlastní přirozenosti. Odhodlanost nařizuje: nechat se volat k vlastnímu „bytí vinen“. „Být vinen“ náleží k bytí des Daseins.

Smrt není k Dasein na konci připojena, ale jako starost je Dasein vržená, tj. nicotná příčina své smrti. Starost skrývá nejprve smrt a vinu v sobě. Vpřed běžící odhodlanost teprve rozumí tomu, co je „moci být vinen“. Zcela průhledným se stává, že nejvlastnější možností des Daseins je bytí k smrti. Ve fenomenu starosti jsou zakotveny existenciální fenomény: smrt, svědomí a vina; a starost je celek bytí des Daseins.⁴⁰

Čas má svůj původ v Dasein. Budoucnost neznamená „nyní“, které se

³⁵ § 55, str. 271 a § 56, str. 273.

³⁶ § 57, str. 277–278.

³⁷ § 58, str. 283–285.

³⁸ § 58, str. 285–289; též § 60, str. 295–296.

³⁹ § 60, str. 297–299.

⁴⁰ § 62, str. 305–307; § 64, str. 317 a 323.

ještě nestalo, ale to, kam Dasein spěje. Dasein je ve svém bytí budoucí. Předbíhání do krajní a vlastní možnosti, tj. smrti, je zároveň návratem k vrženosti, k minulosti a opačně. Jednat v dané situaci může Dasein jen v přítomnosti. Celý fenomén minulé přítomňující (gegenwärtigende) budoucnosti nazývá Heidegger časovostí. Původní jednota struktury starosti spočívá v časovosti. Primární smysl existenciality je budoucnost. Také primární fenomén původní a vlastní časovosti je budoucnost.⁴¹

Fenomény budoucnosti, minulosti a přítomnosti nazývá Heidegger extázemi časovosti. Ve vulgárním chápání času, to je pojetí času jako sledu jednotlivých „nyní“ bez počátku a bez konce, je extatický charakter původní časovosti nivelizován. Primární fenomén původní a vlastní časovosti je budoucnost – starost je bytím k smrti. Časovost je podstatně extatická, původní čas je konečný. Dějinnost des Daseins je základem možného historického porozumění, které umožňuje vytvoření historie jako vědy.⁴²

Porozumění má základ v budoucnosti, nálada se časuje primárně v minulosti. Úzkost se úzkostní před nicotou světa a přenáší nás zpět do vrženosti k smrti. Upadání má základ v přítomnosti. Zvědavost se drží nejbližšího a zapomíná, co bylo před tím. To není rezultat plynoucí ze zvědavosti, nýbrž ontologická podmínka pro ni.⁴³

Časovost se časuje v každé extázi celá, tj. v extatické jednotě časování časovosti se zakládá celek struktury existence, fakticity i upadání, tj. jednoty struktury starosti. Časování není sledem extází. Budoucnost není později než minulost a ta není dříve než přítomnost. Časovost se časuje jako minulá, zpřítomňující budoucnost. V časovosti mají základ základní možnosti des Daseins: vlastnost i nevlastnost.⁴⁴

Nejdůležitější metodou vědy je nazírání. Věda vzniká tematizací. Klasický příklad dějinného vývoje vědy je vznik matematické fyziky.⁴⁵ Pro vznik této vědy je rozhodující matematický náčrt přírody. Tento náčrt objevuje to, co je stále „po ruce jsoucí“, to je hmotu a otvírá horizont pro pohled na její kvantitativně určitelné konstitutivní momenty (pohyb, sílu, místo a čas). Na matematickém náčrtu přírody není primární to matematické, ale to, že otvírá apriori. S porozuměním jsoucna určují se i základy metody, struktura pojmová, možnost pravdy, způsob důkazu i sdělení. Celek těchto momentů konstituuje plný existenciální pojem vědy.

Pokud se Dasein časuje, je také svět. Pro své bytí jako časovost, která se časuje, je Dasein podstatně ve světě. Svět není něčím, co by bylo tu (vor Handen), ani nástrojem (zu Handen), nýbrž se časuje v časovosti. Není-li Dasein, není ani světa.⁴⁶

Také prostorovost des Daseins má základ v časovosti. Prostor nelze z času dedukovat, ani proměnit v čas. Prostorování des Daseins se konstituuje uspořádáváním a vzdalováním se. Ve všem nalézání, používání a odstraňování náradí je již objevena krajina (Gegend). Tímto slovem ro-

⁴¹ § 65, str. 325–329.

⁴² § 65, str. 329 a § 66, str. 332.

⁴³ § 68, str. 340–347.

⁴⁴ § 68, str. 350.

⁴⁵ § 69, str. 358–363. Podrobně jedná o tom Heidegger ve spise *Die Frage nach dem Ding* (cit. v pozn. 9).

⁴⁶ § 69, str. 365.

zumíme nejprve umístování nářadí. Objev krajiny má základ v extaticky podrženém očekávání možného „tam“ a „zde“. Umístování se je původně přibližování se k nástrojům a věcem (Zuhandenem und Vorhandenem). Přibližování se a měření vzdálenosti se zakládají ve zpřítomňování, které náleží k jednotě časovosti, v níž je možné se zařizovat. Jen na extaticky-horizontální časovosti je možný vpád des Daseins do prostoru.⁴⁷

Vodítko pro existenciální konstrukci dějinnosti skýtá interpretace toho, že Dasein může být celé, z čehož vyrůstá analýza starosti jako časovosti. Pro zakořeněnost dějinnosti ve starosti existuje Dasein jako vlastně nebo nevlastně dějinné.⁴⁸

Dasein je ovšem dějinné i bez vytvoření historie. Proto potřebuje kalendář i hodiny. Cíl dává dem Dasein jen svoboda pro smrt. Uchopená konečnost existence vytrhává Dasein z nekonečné rozmanitosti možnosti a přenáší Dasein do jednoduchosti jeho *osudu*. Tím rozumíme původní dění des Dasein, plynoucí z vlastní odhodlanosti, v němž se svobodně předává smrti ve zděděné, ale nicméně zvolené možnosti.

Vlastní bytí k smrti, to je konečnost časovosti, je skrytým důvodem dějinnosti des Daseins.⁴⁹ S otevřeností světa byl pak zveřejněn i čas a přenesen na dění světové.

O každodennosti se Heidegger vyjadřuje, že neznamená jen nástroj a dílo, ale také obchody, příhody, nehody a změny (Geschäfte, Handel und Wandel).⁵⁰ Tu je nejlépe patrné, z jaké společnosti Heidegger pocházel a v jaké žil. Zrození, to je vrženost a hlavně smrt jsou mu důležitější než život, který nazývá také *das Zwischen* (to mezi zrozením a smrtí).

Naše pojetí nekonečného času, složeného ze sledu „nyní“ je čas vulgární; je dílem des *Man*, utíkajícím před smrtí. Ale z nivelizovaného času probleskuje čas původní, nelze jej obrátit. Proč je tomu tak? Extaticky horizontální času vidí základ času v „nyní“, tj. v přítomnosti.⁵¹

Není pěkné, že Heidegger přičítá Henrimu Bergsonovi, že navazuje na aristotelské statické chápání času, zatímco Bergsonovo pojetí času je zcela kontrární, tj. dynamické.⁵² Bergson chápe metafyzický čas jako reálné trvání změn skutečnosti hmotné i duševní. Záviděl Heidegger Bergsonovi ohromný úspěch, který mělo jeho učení o trvání (*durée*)? V každém případě je Bergsonův výklad času nepoměrně lépe vědecky zdůvodnitelný než Heideggerův výklad času z časování des Daseins.

Heideggerovu obtížnému výkladu vzniku času porozumíme nejlépe, když si uvědomíme, že podle něho neexistuje žádný reálný čas, ani žádné reálné trvání změn, protože neexistuje vůbec žádná reálná skutečnost, nýbrž pouze fenomenální. Pro něho není pak minulost dříve než budoucnost, ani budoucnost nenastává později než minulost. Časovost vzniká v Dasein celá se všemi svými třemi extázemi: budoucností, minulostí i přítomností, ale primární fenomén časovosti je budoucnost, tj. smrt, jíž se čas končí. Dasein

⁴⁷ § 69, str. 361–369.

⁴⁸ § 72, str. 376.

⁴⁹ § 74, str. 384–386.

⁵⁰ § 75, str. 387–388.

⁵¹ § 81, str. 424–427.

⁵² Srov. Henri Bergson: *Vývoj tvořivý*, Praha 1919, kap. IV, zejména str. 410 až 464.

je bytí k smrti a časuje se vzhledem k smrti, čímž vzniká dějinnost des Daseins a s ním veškeré naše historické chápání bytí i vytvoření historie jako vědy. Také fenomén prostorovosti i celého světa má základ v časování des Daseins. Heideggerův výklad času dává smysl jen z hlediska jeho naprostého fenomenologického, idealistického subjektivismu.

III. Kritický pohled na Heideggerovo dílo

Vyložil jsem stručně Heideggerovu ontologii, jak je obsažena v jeho díle Sein und Zeit, jeho vlastními slovy a termíny (ovšem v překladu), abychom mu nijak neukřivdili a aby si čtenář mohl učinit jakýsi obrázek o Heideggerově slohu. Heidegger pronáší svoje ontologické teze bez jakéhokoli důkazu jako předvědecké základní pravdy, týkající se existence člověka. Tyto pravdy jsou získány otevřením se samého našeho bytí, jakákoli pochybnost je tu vyloučena, jakýkoli důkaz nejen zbytečný, ale také neproveditelný. Ontologické pravdy platí nutně o všech lidech. Heidegger se vyjadřuje, jako by odkrýval hlubiny lidského bytí. Každý člověk, který se dovede vymanit z povrchnosti des Man, musí v nich nalézt své vlastní bytí v celé jeho hloubce. Taková ontologie není ovšem dokazatelná, v tom má Heidegger pravdu, ale je velice snadno vyvratitelná. I když nebereme zřetel na stádnost a citění primitivů, o nichž by Heidegger asi řekl, že nejsou schopni se vymanit z nevlastnosti des Man, stačí jediný důvěryhodný inteligentní člověk, který prohlásí, že nikdy nic podobného neprožil, co Heidegger označuje za vlastní lidské bytí, aby se teze této „hluboké“ ontologie zhroutily a změnily se jen v popis zážitků autora samého, resp. některých lidí, svým založením mu podobných.

Ve své práci o Ernstu Machovi uvádím, jak tento vědec měl zážitky vzhledem ke smrti zcela kontrární jako Heidegger a byl prost veškeré úzkosti, ba vyjádřil se dokonce, že smrt jako osvobození od individuality může být někdy myšlenkou příjemnou.⁵³

Pokud se týká mne samotného, mohu prohlásit, že celá citová sféra Heideggerovy ontologie a zážitky v ní ličené jako pro člověka podstatné jsou mi úplně cizí, že jsem nikdy nic podobného neprožil a že člověk, jak ho Heidegger charakterizuje, je pro mne bytostí přímo odpuzující. Jak jsem mohl zjistit, je lidí podobně založených jako já mnoho.

Heideggerova ontologie neplatí tedy obecně, a proto neplatí vůbec. Jde tu jen o vlastní Heideggerovu spekulativní filosofii, založenou na jeho vlastních zážitcích, a nic víc. A tuto Heideggerovu filosofii, která naprosto není všelidskou ontologií, podrobíme nyní kritice.

Úzkost bez určitého předmětu úzkosti, úzkost z pouhého bytí ve světě, je zjev patologický. Objevuje se u některých lidí stížených srdeční vadou a pak u psychopatů. Tím nechci říci, že by strach ze smrti, který tu Heidegger má především na mysli, se neobjevoval u lidí duševně zdravých a nor-

⁵³ Jde o moji práci *Pokus o vědecké zhodnocení filosofie Ernsta Macha*, *Filosofický časopis* 1971, č. 4, str. 608–829. Pouhou existenci takového člověka, jakým byl Ernst Mach, jako důkaz nesprávnosti Heideggerova existencialismu, uvádím na str. 614.

málních v určitých situacích, když je jejich život ohrožen. Ale ta úzkost, která člověka nikdy neopouští a veškerou jeho činnost provází, je zjev patologický.

Mezi lidmi duševně chorými a zdravými jsou ovšem přechody a některé patologické zjevy se objevují i u lidí, které lékaři celkem hodnotí jako normální. Chorobná žárlivost je např. zjevem dosti častým. Také chorobná úzkost ze smrti se objevuje u lidí jinak zdravých, ba i veselých. Úhrnně možno říci, že jsou sice lidé, kteří se smrti bojí a cítí úzkost, i když jim nic nehrozí, většina lidí však, myslím, v takovém případě žádné úzkosti nepocituje. Rozhodně není tedy tato úzkost všelidským existenciálem.⁵⁴

Pokud se týká starosti, tu nutno říci, že tato nálada se naprosto nehodí k tomu, aby byla prohlášena za podstatné bytí člověka. Je sice pravda, že se člověk stále o něco stará, ale starost je vždy následkem něčeho, vzniká vždy z nějaké příčiny a směřuje vždy k nějakému cíli. Podstatnější a pro člověka významnější než starost sama je příčina a předmět starosti. Starost sama je zjevem pouze průvodním. Starost je pouze cit, který provází naše základní snahy, naše podstatné tendence. *Příčina veškeré lidské starosti je zdroj a kolébka lidských hodnot a cíle, k nimž starost směřuje, jsou hodnoty samy.* Staráme se vždy o něco, co je pro nás hodnotné. Starost sama o sobě bez příčiny a cíle neexistuje. Ani pojem starosti není pojem, který by dával samostatný jasný smysl; vyžaduje vždy doplnění pojmem hodnoty. Řekneme-li starost, tážeme se ihned, čeho se tato starost týká, a není-li nám jasný zdroj, tážeme se proč, z jaké příčiny je určitý zjev předmětem naší starosti. Prohlášení starosti za základní náladu, za existenciál, to je za podstatu bytí — v němž tolik filosofů, obdivovatelů Heideggera, vidělo hlubokou, velikou moudrost — je ve skutečnosti jen *povrchní a nedomyšlené tvrzení.* Je to právě pojem starosti, jenž vyžaduje nutně doplnění pojmem určujícím nějakou hodnotu.

A tu se jasně ukazuje, že na základě pouhé ontologie nelze stanovit smysl lidského života, nýbrž jen na podkladě axiologickém, protože otázka smyslu života je otázkou týkající se hodnoty.

Antropologii nelze ovšem budovat ani na pouhé axiologii. Problém člověka je nutno řešit na podkladě všech věd, týkajících se reality. Poučit se můžeme i z filosofie, pokud zkoumá přírodní i společenskou determinovanost lidstva. Ale problém *smyslu* lidského života je problémem axiologickým, protože *smysl* může tvořit jen *hodnota*. Ovšem i axiologie, nemá-li

⁵⁴ Ličení úzkosti v Heideggerově inaugurační rektorské řeči na univerzitě ve Freiburgu r. 1929 *Was ist Methaphysik* (český překlad *Co je metafysika* vyšel v Listech I, č. 3, Melantrich 1947) je zcela patologické. Nemůžeme prý říci, proč je nám úzko. Vcelku je nám tak. Věci se od nás odvracejí. Odnikud pomoc. Jsoucno se vyšínuje z kolejí. Úzkost vyjevuje nic. Ztrácíme půdu pod nohama. Úzkost nám bere půdu, protože vykolejuje jsoucno v celku. Proto my sami... tito jsoucí lidé... uprostřed jsoucna vykolejujeme se zároveň. Proto není v jádru úzko ani „mně“, ani „tobě“, nýbrž *vůbec*. Jen ryzí Dasein, celé se chvějící, jak ztratilo půdu pod nohama a nemá se čeho chytit, tu ještě zbývá. V úzkosti je prý přítomno nic. „Že úzkost vyjevuje nic, potvrzuje člověk sám tehdy, když úzkost pomínula“ (str. 381). V dalším mluví Heidegger o nicování ničeho (str. 382), nic se pro nás schovává (str. 383), to, že bytí je obsaženo „ničím“ na základě skryté úzkosti činí člověka *obyvatelem ničeho* (str. 384). „Nic by se rádo suverénním gestem zbavilo vědy“ (str. 385–386).

být idealistickou spekulací, musí se opírat o vědy a o jejich objektivní poznatky. Svůj výklad o smyslu lidského života opřeme zde o psychologii, historii a sociologii.

Chceme-li stanovit smysl lidského života, jde nám o stanovení nejvyšších hodnot všelidských. Při svém zkoumání těchto hodnot musíme nutně vyjít ze zkoumání člověka. Kdybychom spatřovali původ nejvyšších hodnot ve sféře mimo nebo nadlidské, pak bychom postupovali metodou idealistické spekulace, např. že bůh stvořil člověka k svému obrazu, nebo že nejvyšší hodnoty jsou věčné platnosti, bytující, i když nejsou požadovány. To, že vycházíme ze subjektu a jeho tužeb, není žádným ústupkem Heideggerovu existencialismu, nýbrž požadavkem metody vědecké. Při svém zkoumání nevycházíme též z nějaké iracionální intuice svého nitra, nýbrž ze zkoumání psychologického.

Kdežto Heidegger pronáší všechny svoje teze dogmaticky bez důkazů, naše metoda bude právě opačná, budeme dokazovat všechna svá tvrzení metodou vědeckou ze skutečného citění, snažení a chování se člověka i z jeho dějin.

Nejvyšší hodnoty, to je ideály lidstva, jak jsem objasnil ve svém spise o problému hodnot,⁵⁵ jsou výrazem jeho podstatného chtění a toužení a tak je můžeme poznávat objektivní metodou vědeckou; touto metodou můžeme přece poznávat cíle svých tužeb.

Námítka je tu nasnadě; naše snahy, naše tendence souvisejí vždy s city, ba city bývají příčinou našich snah. Základní podstatné tendence lidstva musí mít zdroj v základním citu, v základní náladě. Existuje taková základní nálada, která je zdrojem všech našich podstatných tendencí a také veškeré starosti?

Již to, že člověk si stále nějaké ideály tvoří, že stále něco do budoucna plánuje, svědčí o tom nepochybně, že není spokojen se stavem a situací, v níž se nalézá, a proto že svoje prostředí stále přetváří. Člověk přetváří jak svoje prostředí přírodní, tak i společenské. Existuje nějaká poslední meta, k níž lidstvo míří a po jejímž dosažení by bylo uspokojeno a víc již nepožadovalo?

I kdyby bylo dosaženo společnosti beztržní, bez válek a bez všech zločinů, bez nakažlivých chorob, s vyspělou medicinou, která by podstatně prodloužila lidský život, s vyspělou technikou, která by přinesla i bezpečnost dopravy a odstranila všechny závady, narušující lidské zdraví, která by umožnila i lety na jiné planety, kdyby lidská práce byla tak zjednodušená, že by se každý mohl věnovat všem svým zálibám — zastavilo by se lidstvo u této pro nás dnes tak vytoužené a tak vzdálené mety? Kdyby se zastavilo, nastala by záhy nuda, dekadence a úpadek. Stálé směřování k vyšším a vyšším cílům je údělem člověka. V uších zní nám Nerudův verš ze Zpěvů pátečních: „To lidské moře nezná odpočinu...“ Tady je podstatný znak lidství, stálá touha po nedosažitelnou.

Základní všelidskou náladou, která se objevuje na všech stupních lidského historického vývoje a ve všech společenských rádech, která tedy vyznačuje obecně historického člověka (kromě malých dětí) a je i zdrojem

⁵⁵ Blahoslav Zbořil: *Problémy hodnoty I*, Ostrava 1947, vydal Oldřich Havlícký, str. 228–234.

veškeré jeho starosti — je *cit nespokojenosti s lidským pozemským údělem*. Obecně lze říci, že člověk je bytost nespokojená se svou pozemskou situací, bytost toužící po světě, kde by nebylo hodnot záporných, kde by byly svrchovaně uskutečněny všechny hodnoty kladné, čili *bytost toužící po absolutní dokonalosti*. Tato dokonalost neznamená ovšem hodnotu absolutní bez jakéhokoli vztahu, nýbrž nejvyšší hodnotu relativní pro veškeré lidstvo. Pojem hodnoty absolutní, hodnoty o sobě a prostřednictvím sebe je totiž pseudopojem, jak dobře objasnil francouzský filosof Edmond Goblot ve spise *La logique des jugements de valeur*.⁵⁶

Které ideály lidstva zahrnuje v sobě tento ideál relativně absolutní dokonalosti? Podle filosofie marxisticko-leninské i kriticky realistické je cílem veškeré vědy i filosofie: úplné, absolutně pravdivé poznání skutečnosti. Cílem poznání, cílem ležícím v nekonečnu je tedy úplná absolutní pravda. Lidské poznání znamená pak nekonečné přibližování se k absolutní pravdě jako k poslednímu cíli, ležícímu v nekonečnu. To ovšem neznamená, že by naše poznání bylo snad mylné a že by skutečnost nebyla pro nás dosažitelná. Ohromné úspěchy lidské praxe, založené na poznání vědeckém, např. velké úspěchy techniky, svědčí o tom, že naše poznání vystihuje skutečnost pravdivě. Není nepoznatelná, naše věda se zjevně týká pravé reality a ne pouze nějakého světa jevů, jak se domnívají pozitivisté. To, že s pomocí vědy skutečnost ovládáme, je nejlepším svědectvím pro její pravdivost.⁵⁷

Připustíme-li však, že směřování k absolutní dokonalosti je cílem našich snah v jednom oboru hodnot, je vyloučeno, abychom to popírali v ostatních oborech hodnot. Kdyby člověk dosáhl absolutní pravdy a jinak zůstal na nynější své úrovni, patrně by zešílel. Byl by to stav pro člověka nenesitelný a také nepředstavitelný. Skutečný pokrok může být jen harmonický, to je všestranný.

Sotva by se kdo odvážil popírat, že lidstvo touží po dokonalém štěstí, po absolutní blaženosti, po životě, který by neznal žádné bolesti ani utrpení, nýbrž přinášel člověku nezměrné blaho a závatné štěstí. Jistě by se lidstvo nezastavilo někde uprostřed cesty k tomuto ideálu.

Absolutní štěstí znamená pro člověka také absolutní svobodu. Bez absolutní svobody nebylo by pro člověka také absolutního štěstí. Touží lidstvo skutečně po svobodě? Proč bychom si jinak činili přírodu služebnou a hleděli ji ovládnout? Proč bychom usilovali o společenský řád, jenž by zaručoval všem lidem rovnoprávnost, mír a svobodu? Člověk touží po dokonalé svobodě, aby mohl uskutečňovat všechna svá přání, jinak by přece nemohl být dokonale šťasten.

Ale dokonalá svoboda není myslitelná bez dokonalé mravnosti, tj. bez jednoty vůle realizovat a zachovat všechny ideály lidstva. Dokud zde bude zločinnost, vraždy, krádeže, lži, sobectví a jiná lidská podlost, nemůže být pravé svobody, protože svoboda jednoho by ohrožovala svobodu druhých, nemůže být ani pravé blaženosti. Jak vidno, nejvyšší ideály lid-

⁵⁶ Librairie Armand Colin, Paris 1927, chapitre II, A *Le bien ta la perfection*, str. 11 až 30.

⁵⁷ Srov. Blahoslav Zbořil: *Problém nepoznatelného transcendentna*, Filosofický časopis 1968, č. 6, hlavně str. 803—805.

stva spolu souvisí a vzájemně se podmiňují, tak jako v člověku spolu souvisí všechny složky duševna a vzájemně se podmiňují. Ideály lidstva tvoří tedy dokonalou jednotu v mnohosti, dokonalou harmonii. V jednotě v mnohosti, tj. v harmonii je podstata krásy.⁵⁸ Také krása veškerenstva je pro nás žádoucí. Dokonalá krása znamenala by pak dokonalou harmonii, tj. jednotu v mnohosti veškerenstva, věčný mir a sepětí v dokonalé lásce, v jednotné dokonalé struktuře jsoucna.

K této vysněné říši dokonalosti zalétají touhy lidstva, k říši, která *reálně neexistuje*. Bohužel sotva co jiného víme tak bezpečně jako to, že svět lidských nejvyšších ideálů není světem skutečným. *Dokonalý svět nestrpěl by ani jako pouhý jev nebo pouhý sen tento náš nedokonalý svět, sice by nebyl světem dokonalým.* To je poslední důsledek neřešitelnosti problému theodiceje, s nímž si celý středověk a v novověku pak zejména G. W. Leibniz marně lámal hlavu. Dokonalý svět je tedy pouhý nerealizovaný a pro člověka nedosažitelný ideál lidstva.

Že ideál dokonalosti je nejvyšším ideálem lidstva, lze dokázat též z historie lidstva. Nespokojenost s pozemským údělem člověka je patrna ve všech náboženstvích orientálních. Nejinak je tomu i v křesťanství. Představa ráje a touha dostat se do něho po smrti je pro veškeré křesťanství charakteristická. Platónská láska je touhou po říši dokonalých ideí, v níž vládne idea dobra. Idealistická filosofie, která je náboženstvím některých intelektuálů, pokouší se nezřídka označit svět vytoužených ideálů za pravou skutečnost. Touha po světě ideálů projevuje se velice často v umění, zejména v hudbě, která svými tóny zalétá ráda k vysněnému jsoucnu posledních cílů našich tužeb.

Že nespokojenost s lidským osudem a touha po ideálech jsou základní bytostnou náladou veškerého lidstva, dokazuje rovněž lidská práce. Práce je přece jedním ze základních znaků lidstva. Protože práce je převážně záležitostí společenskou, mohli bychom tento důkaz nazvat sociologickým. Ve svém snění a v uměleckých zážitcích zalétá jistě člověk rád ke svým ideálům, ale člověk směřuje k nim také celým svým pracovním úsilím. Smyslem lidské práce je zjevně snaha člověka zlepšit si životní podmínky na světě. I když výsledky práce zůstávají nekonečně vzdálené od ideálů lidstva, přece jen svou prací, svou technikou ovládl člověk částečně přírodu a učinil si ji služebnou; tím zvýšil svou svobodu a zpříjemnil si svůj život. Škodlivý vliv techniky na lidské zdraví je dnes problémem světovým, jenž se řeší a odstraňuje. Práce je údělem člověka. Bez práce se začíná člověk nudit a *nuda není jen kolébkou nemravnosti, ale již nemravností samou. Nudící se člověk je člověk vykolejený — dekadent.* Již to, že v existencialismu hraje tak významnou roli nuda, ukazuje dekadentnost a nemorálnost tohoto filosofického směru. Nuda není privilegovaným stavem, který by nám vyjevoval jsoucno, jak myslí Heidegger,⁵⁹ ale zdroj nemravnosti, zločinnosti i sebevraždy.

Heideggerovo učení o vrženosti člověka nemá vědeckého základu. Je

⁵⁸ Srov. Blahošlav Zbořil: *Umění a jeho cíl*, Ústř. učitelského nakladatelství, Brno 1941.

⁵⁹ Podle Heideggera „hluboká nuda, která se válí sem a tam v propastech bytí jako mlčící mlha ... vyjevuje jsoucno v celku“ (*Co je metafyzika*, str. 390).

pravda, že žádný z nás si ne zvolil ani datum ani místo svého zrození. Nikdo nemůže za to, že se narodil v určité době, že se narodil jako běloch nebo černoch, jako Čech nebo Němec, jako boháč nebo chudák atd. Každý z nás dědí geny svých předků, které podmiňují jeho schopnosti; jeden má nadání k hudbě, jiný k malířství, jiný jen k manuálnímu pracím, někdo vůbec k ničemu. Určitě však nemá člověk svobodu, kterou ze svých možností realizuje. Svým rozhodnutím a pílí se může vyšínout, ale všechno jeho počínání je determinováno vnitřně jeho schopnostmi a vnějšně celým prostředím přírodním i společenským. Ba i ta pílě a příčinnost je determinována, protože dispozice k nim jsou zděděny po předcích. Mnoho záleží ovšem na výchově. Potud lze snad říci, že člověk byl do světa vržen; ale ke své vrženosti se nemůže vracet, ani nemůže být do ní hlasem svědomí volán, právě proto — že o této své vrženosti nic nevíme — naše vzpomínky sahají nejvýše, a to jen zřídka, do druhého roku věku a tehdy jsme o této své „vrženosti“ nevěděli vůbec nic. Proto jsou Heideggerovy výklady o volání zpět do vrženosti čiré výmysly.

Naprostým a zcela nepravdivým výmyslem je také Heideggerovo tvrzení o upadání člověka ve společnosti. Člověk je od narození bytostí společenskou, to věděl již Aristoteles, bez společnosti by zahynul jako dítě a jako dospělý by klesal na úroveň společnosti zvířecí, v níž by žil. Člověk nejen že ve společnosti neupadá, ale roste a jen ve společnosti také růst může. V nejtútlejším věku by zahynul bez matky nebo pěstounky, v rodině získává nejjzákladnější znalosti a dovednosti pro život; a pak přijde škola, kde získává člověk vědomosti, vydobyte generacemi minulými. Ze společnost často nerada uznává schopnosti jedince, že se najde dost těch, kteří mu závidí, je pravda. Ale přece jen ve společnosti může jedinec vyniknout, ba společnost ráda jedince přeceňuje, jakmile jsou jeho schopnosti nesporné. O tom svědčí „kult osobnosti“. Všichni zakladatelé nějakého mocného hnutí byli přecenění, ne-li zbožněni. Velcí jedinci bývají „mozky společnosti“ a mívají na ni velký vliv, ale růst mohou jen ve společnosti.

Rovněž to, co Heidegger vykládá o každodennosti, je zcela nepravdivé. Jeho „Gerede“ není v každodenní lidské práci vůbec možné. Ani řeč učitele ve škole, ani lékaře v ordinaci, ani mistra nebo inženýra v továrně nemůže být takovým žvástem. Lidská společnost nesnáší prázdné žvanění a žvanilové toho druhu jsou předmětem posměchu. A proto se žvástem, který je prázdným, ale sebevědomým bezbřehým říkáním a znovu říkáním bez porozumění tomu, o čem mluví, se žvástem, který Heidegger považuje za lidský existenciál, se setkáme ve skutečnosti jen zřídka, protože v žádné jen poněkud seriózní společnosti není možný.

Druhý existenciál Heideggerův, charakterizující každodennost, je zvědavost. Zvědavost, jak ji Heidegger líčí, je nanejvýše zvědavostí nevzdělané, lehkomyslné městské slečinky, která se nestará, aby viděné nebo slyšené pochopila, která chce jen vidět, aby viděla, která hledá jen vzrušení, stále něco nového, ale hned vše zapomene. Zcela jiná je zvědavost ženy inteligentní, nebo např. vyšetřujícího soudce, profesora, který je zvědavý, jak jeho žáci pochopili látku, kterou jim vyložil, lékaře, který je zvědavý na stav pacienta po operaci, nebo na účinek léků, které předepsal. V seriózní práci není ovšem možná ani dvojsmyslnost, již se vyznačovaly

jmenovitě řeči jezuitů. Heideggerovo líčení existenciálů každodennosti je opravdu samo jen „das Gerede“.

Každodenní je také cvik sportovce, který chce reprezentovat svůj národ na kolbišti mezinárodním; každodenně musí cvičit virtuos hru na svůj nástroj atd. Každodennost není úpadkem, protože každá hodnotná práce se koná každodenně, práce dělníka i rolníka stejně jako práce vědce a filosofa.

Člověk má ovšem chvíle zahloubání se do sebe, rozjímání o svém životě a jeho hodnotě. Tehdy se ozývá nezřídka i hlas svědomí, dopustí-li se viny. Tehdy si dělává člověk nejen výčitky, ale i plány do budoucnosti, co by měl ještě vykonat, než zemře. Pro pracovitého člověka znamená budoucnost „lepší budoucnost“, kterou svou prací tvoříme pro svoje děti a vnuky; budoucnost, to je naše naděje i ve chvílích nejtěžších — pro Heideggera znamená budoucnost smrt „a nic víc“. Smrt je nejzápornější hodnotou ze všech lidských hodnot a boj s ní je smyslem medicíny i sociální péče. Boj se smrtí a snaha jí uniknout nemusí být zbabělostí — sic by byl zbabělostí i boj proti dětské úmrtnosti a celá medicína. Jestliže Heidegger vidí v myšlení na smrt naše nejvlastnější bytí, naši odhodlanost, pak mu nutno namítnout, že lidé, kteří měli hodnotné cíle před sebou a kteří jim věnovali celý svůj život, neměli ani čas, aby mysleli na svou smrt, jak se sami vyjadřovali. To, že Heidegger nazývá život bytím k smrti, již v tom je patrna úplná dekadence jeho filosofie. Podle toho by např. stavitelství bylo stavěním objektů na zbourání nebo na spadnutí. Je to světový zákon, že se všechno časem opotřebovává a posléze zaniká, ale rozhodující je přece, čemu to slouží. Tak je tomu i s člověkem, a to nám znovu dokazuje, že ontologie bez axiologie je naprosto neschopna řešit ústřední problém antropologický, tj. problém smyslu života.

Pro Heideggerovo dílo je příznačné, že v něm není ani zmínky o sexu, ani o lásce. Heideggerova filosofie je chladná jako hrob. Je to snad proto, že sexus a tím více láska narušují naprostý individualismus Heideggerem zastávaný? Ale copak sexus, láska a vůbec všechny city sympatické nejsou základními bytostnými znaky člověka? V dětech vidí rodiče pokračování svého života, což zmenšuje jejich úzkost ze smrti. Nestalo se již nejednou, že rodiče dovedli obětovat svůj život pro svoje děti? To se ovšem Heideggerovi nijak nehodí.⁶⁰ Heidegger se jen chatrně vyrovnává s problémem pravdy a ještě chatrněji s problémem mravním, ale zážitek estetický a umění pro něho v jeho hlavním spise neexistuje. S problémy estetickými se zabývá až v pozdějších svých spisech a projevuje tu nemalý zájem o poezii.⁶¹ Smysl pro krásu a umění je také jedním z podstatných znaků lidství. Proč o tom Heidegger nejedná ve svém hlavním díle, o němž píšeme? Kdyby to připustil, ztratil by ovšem život, který tu líčí jako cestu do umrlčí komory, ten ráz, který mu chtěl dát. Právě vnímáním krásy a uměleckou tvorbou se stává lidský život sám krásný a bohatý. Jestliže

⁶⁰ Tím nechci ovšem tvrdit, že by freudismus významu sexu nepřeháněl.

⁶¹ Tak je tomu v pracích, týkajících se básníka Hölderlina, jehož byl cítělem. Prvá část Heideggerova proslulého spisu z r. 1950 *Holzwege* pojednává též o původu uměleckého díla, jiná o poslání básníka (*Der Ursprung des Kunstwerkes* z r. 1936 a *Wozu Dichter* z r. 1946).

kde, tak právě zde ovane člověka pocit nesmrtelnosti, umění je nesmrtelné, pravé umělecké dílo neumírá.

Ale nejen kladné, ani záporné hodnoty života Heidegger nevidí, nebo vidět nechce. Život je stálý boj nejen s přírodou, ale i s tendencemi rozvratnými, které existují do jisté míry v každém člověku. Nejen pro odpor přírody, ale i pro svou vlastní špatnost a slabost nemůže se lidstvo přiblížit svým ideálům, po nichž větší část svého bytí touží. Heidegger jako by neviděl, že lidský život znamená také každodenní boj. Tento boj je veden se silami přírodními, s vlastní špatností, se špatnými lidmi, u nichž tendence rozvratné převládají, ale také s odpůrci pokroku, s lidmi reakčně smýšlejícími, kteří ze sobectví, ale často i ze své nevědomosti a krátkozrakosti brzdí růst lidské společnosti k ideálům. Heidegger se ve svém spisu vůbec nezmiňuje o zjevu pro dnešní společnost tak závažném jako je *třídní boj*.

Třídní boj má dnes ovšem hodnotu kladnou, pokud pomáhá pokroku lidstva a vytvoření společnosti beztřídní. V takové společnosti by však nutně ustal a společnost beztřídní je našim ideálem.

Nevím, kam by Heidegger zařadil náladu vanoucí z našeho husitského chorálu, tohoto hudebního skvostu, který Bedřich Smetana, tím že jej vložil do „Mé vlasti“, dal jako nepomíjivou hodnotu všemu lidstvu. Vyvěrá tato nálada, která křížáky uváděla ve zmatený útěk, z toho, co Heidegger nazývá každodenností? To jistě ne; tryská tedy patrně z odhodlanosti k úzkosti ze smrti!

Heideggerův spis *Sein und Zeit* je jediný proslulý filosofický spis, z něhož jsem se nepoučil o ničem než o Heideggerovi. Filozofové rádi osvěžují své spisy výkladem některých vědeckých fakt nebo uváděním příkladů ze života. V Heideggerově spisu není nic podobného, neobsahuje nic než mnohohlavně rozvádění jeho filosofických tezí. I z nástrojů uvádí vždy jediný: kladivo.⁶²

Pro filosofickou antropologii, jejímž cílem je proniknout do hlubin lidství, má Heideggerovo dílo hodnotu jen zápornou. Obraz člověka, který nám tu Heidegger předvádí, je úplně zkreslený. Heidegger byl přesvědčen, že pronikl hlubiny lidství, že odkryl, jak on říká, vlastní existenci člověka; zatím to, co zde předvádí, je pokřivený skelet, nakreslený moderním malířem, který pod svůj obraz musel napsat: člověk – jinak by sotva kdo poznal, oč tu jde.

Pro pochopení lidství jsme nemuseli čekat na Heideggerův existencialismus. Myslím, že není díla, které by nám lépe zobrazilo a přiblížilo lidství v celé jeho hloubce jako IX. Beethovenova symfonie, hraná vždy na ukončení a vyvrcholení Pražského jara.⁶³

Na první pohled zdá se nám být nesprávné srovnávat přímo dílo Beethovenovo s dílem Heideggerovým, vždyť Beethoven žil v letech 1770 až 1827, to je v době rozmachu kapitalismu, a je vrstevníkem Heglovým, kdežto Heideggerovo dílo je o sto let mladší a spadá již do doby rozkladu kapitalistického řádu. Je zcela nepochybné, že i Ludwig van Beethoven, nazývaný králem všech hudebníků, podléhal vlivu své doby a že jeho dílo nese všechny dobové rysy. Ale hudba je nesmrtelná, Smetanova hudba nese jistě

⁶² V pozdějších Heideggerových spisech jsou ovšem některé velmi pěkné příklady.

⁶³ Byla hrána vždy i na ukončení cyklu brněnských symfonických koncertů.

znaky své doby, je českou hudbou devatenáctého století, ale přece je uctívána v dnešní době jako nejvzácnější skvost naší národní kultury. Beethovenovu dílu je přiznávána i dnes věčná hodnota všelidská. A to platí zejména o jeho IX. symfonii. Je to dílo hodnoty nadčasové, vyjadřující lidství v celé jeho citové kráse i hloubce. Tento geniální a snad největší ze všech komponistů procítil i protrpěl všechno podstatné, co charakterizuje člověka a co hárá člověkem v celém jeho historickém vývoji. První věta tohoto geniálního díla vyjadřuje majestát i tragédii lidstva, slabých, smrtelných pozemských tvorů, vzpínajících se však k nejvyšším hodnotám, k absolutní, pro ně nedosažitelné dokonalosti. Druhá věta vyjadřuje přímo roztomile lidské radosti ze života; třetí hluboký citový vztah člověka k životu i ke světu. Čtvrtá věta, zhudebnující Schillerovu Ódu na radost, opěvuje radost sbratřující lidstvo, hlubokou víru v ideály lidstva i vzlet člověka k jejich výšinám. Ideál dokonalosti je tu ovšem personifikován. Krásně je tu vyjádřeno, že lidský život je boj. Mužský sbor zpívá: „Spějme, bratři, dráhou svojí směle, směle, jak když rek jde v boje“. Je tam obsaženo i koktání v hrůze, geniálně vyjádřené Beethovenovou hudbou: „v prach jste padly milióny“, ale také „v náruč spějte milióny, zlíbat svět kéž dáno nám“. Je tu idea sbratření všeho lidstva v beztřídní společnosti, nečinící více žádných rasových a jiných rozdílů mezi lidmi.

Mnohem významnější ovšem než Schillerova slova je morální ovzduší nejvyšší hodnoty, které vane z Beethovenovy hudby a které by mělo být vždy vlastní socialismu, jež by nikdy neměl podléhat dekadenci spojené s patologickými sklony, šířící se v západní Evropě — jejímž výrazem a zároveň i mocným impulsem k jejímu rozšíření je právě toto základní Heideggerovo dílo, o němž pojednáváme.

Je krásné, že právě v naší socialistické vlasti byla v dnešní době plně pochopena vysoká nadčasová hodnota Beethovenova díla, které se těší neobyčejné vážnosti v naší veřejnosti a náleží k nejoblíbenějším a nejčastěji hraným symfoniím v ČSSR.

Po aktivní účasti na provedení tohoto veděla lidské kultury míval jsem vždy dojem, že jsem poznal a procítil lidství v celé jeho hloubce. Život lidský je těžký, je bojem, je i tragický, často plný strastí, ale není slabošský, tíhnoucí jen bezmocně k svému zániku, jak jej líčí Heidegger. Lidský život je také plný heroismu, vznešenosti a dokonce i radostí, jak nás učí Beethovenovo dílo.

Z mého rozboru by mohl mít čtenář dojem, že tvrdím, že Heidegger je slabý filosof, dopouštějící se základních chyb ve svém filosofování, jako např. Ernst Mach. To by byl naprostý omyl. Heidegger je znalcem filosofie a dovede hrát virtuózně na její klávesnici, ovšem úmyslně zcela libovolně, bez ohledu na zákony harmonie, řídě se jen osobními pohnutkami. Heidegger je nejvýznačnější reprezentant dekadence dvacátých a třicátých let, vzniklé v poraženém Německu po první světové válce a z rozkladu kapitalistické demokracie v době krizové. Mimo to je to člověk, který svoje zcela individuální zážitky, někdy i patologické,⁶⁴ věrně popisuje a vyhlašuje za existenciály člověka. Jeho filosofii charakterizuje dále příval slov, která se mu překotně vybavují. Jestli se Heidegger jednou vy-

⁶⁴ Viz popis úzkosti cit. v pozn. 55.

jádril, že jej ovládá řeč, mluvil pravdu. Čtenář musí často z přívalu slov myšlenku vydobývat. A proto je četba tohoto filosofa jen zřídka zajímavá; nejspíše ještě dovede Heidegger upoutat, když píše o některém svém oblíbeném filosofovi, např. o Kantovi nebo Nietzscheovi. Často však výklad svých názorů zahaluje silným obalem slov, nezřídka uměle vytvořených a jen velice málo a někdy i nic neříkajících.⁶⁵

Friedrich Nietzsche se jednou vyjádřil, že síla ducha se měří tím, kolik pravdy snese.⁶⁶ To je jedna z hlubokých myšlenek Nietzscheových; pravda bývá někdy skutečně hrozná. Tuto myšlenku by bylo možno pozměnit a říci, že bystrost ducha se měří tím, kolik nepravdy nesnese. Ohromný úspěch Heideggerova díla, které vycházelo znovu a znovu nepozměněné, svědčí o hlubokém úpadku filosofie v kapitalistických zemích v třicátých letech tohoto století.

Po velkém rozmachu filozofie na přelomu století a též v prvních desetiletích dvacátého století, kdy žili velcí myslitelé, kdy vznikaly nové filosofické směry i celé nové filosofické obory, nastává v třicátých letech hluboký úpadek filosofického myšlení, související s celkovou hospodářskou i mravní situací kapitalistických zemí před nástupem fašismu i při něm. Ani v dnešní době, třebaže technika slaví ohromné úspěchy, nejsme ještě zcela prosti dekadence minulých desetiletí. Ještě dnes se někteří filosofové domnívají, že Heideggerův existencialismus je velkým přínosem pro filosofii, že založil filosofickou antropologii a nahlédl hluboko do lidského bytí.

Považuji to za naprostý omyl a domnívám se, že existencialismus je symptomem dekadence západoevropského lidstva v době krizové. Ale ať je tomu jakkoli, jedno je naprosto jisté, že Heideggerova filosofie je naprosto neslučitelná s marxismem, protože je krajně individualistická, pesimistická, mystická a reakční,⁶⁷ kdežto marxismus je kolektivistický, pokrokový, vědecký a plný víry ve šťastnou budoucnost lidstva. Bez těchto znaků by marxismus již vůbec nebyl marxismem.

MARTIN HEIDEGGERS SCHRIFT SEIN UND ZEIT

Die Betrachtung wurde zum 45. Jahrestage des Martin Heideggers Hauptwerkes *Sein und Zeit* geschrieben, welches Werk großen Einfluß auf das philosophische Denken ausübte und für die Gründung der philosophischen Richtung des sogenannten Existenzialismus die größte Bedeutung hatte. Nach der genauen Schilderung des Gedankenganges des Werkes unternehme ich eine scharfe Kritik.

Ich beweise, daß das anthropologische Hauptproblem rein ontologisch unlösbar ist, weil das Problem des Sinnes des Lebens vor allem eine Frage des Wertes ist. Die Sorge als Grundstimmung, ja Existenz des Menschen zu halten, führt nur zur oberflächlichen Lösung dieses Problems, weil die Sorge immer einen Grund und auch einen Gegenstand hat und haben muß. Die Quelle der Sorge ist zugleich die Quelle aller Werte, wogegen der Gegenstand der Sorge... die Werte selbst sind. Alle Sorge ist nur eine Begleiterscheinung unserer Grundtendenzen, welche in einer

⁶⁵ Svět mu světuje, podstata podstatuje, nic nicuje apod.

⁶⁶ Na počátku spisu *Jenseits von Gut und Böse*.

⁶⁷ Naprostá reakčnost Heideggerovy filosofie je nejlépe patrna z jeho studie *Überwindung der Metaphysik (Vorträge und Aufsätze I, Neske, 1954, str. 63–91)*, kde Heidegger úplně zavrhuje veškerou techniku i pokrok.

Grundstimmung, nämlich in der Unzufriedenheit des Menschen mit seinem irdischen Los und in der Sehnsucht nach der absoluten Vollkommenheit ihren Ursprung haben.

Für diese meine Hauptthese, daß die Menschheit nach den für sie absoluten Werten sehnt, bringe ich drei wissenschaftliche Beweise vor: den psychologischen, historischen und soziologischen. Der Mensch ist ein mit seinem Los unzufriedenes Wesen, was ihn zur Beständigen Betätigung und zum Kampfe mit der Natur wie auch mit den bösen menschlichen Neigungen und Tendenzen benötigt.

Gegen den Heideggers Individualismus zeige ich, wie der Mensch ganz und gar gesellschaftlich und von der Gesellschaft abhängig ist. Außerdem zeige ich, daß in Heideggers Schilderung des Menschen den pathologischen Zuständen nicht einmal die existenziale Bedeutung zugeschrieben ist. Was Heidegger von dem sogenannten Verfallen in der Alltäglichkeit behauptet, daß sie durch das Gerede, die Neugier und Zweideutigkeit charakterisiert ist, ist nicht wahr, weil die wertvollste Arbeit: Alle Kulturarbeit, die Operationen in Krankenhäusern usw. alltäglich geschehen.

Das Leben der Menschheit ist tragisch, weil das Reich der erfüllten menschlichen Ideale überhaupt nirgends existiert und nur ein unerreichbares Ideal verbleibt, was die letzte Folge der unlösbarkeit des Problems der Theodizee ist. Dennoch aber ist das Leben des Menschen kein ohnmächtiges Sein zum Tode, vor welchem es sich stets ängstet, wie Heidegger vermeint. Das Leben der Menschheit ist auch voll Heroismus, Tapferkeit und Erhabenheit, der Liebe und auch der Freude, wie es die IX. Beethovens Symphonie schildert, wogegen das Bild des Menschen vom Martin Heidegger nur ein vom modernen Maler gemaltes, gekrümmtes Skelett darstellt, unter welches der Autor „Mensch“ einschreiben mußte, sonst würde niemand begreifen, was das Gemälde bedeuten soll.