



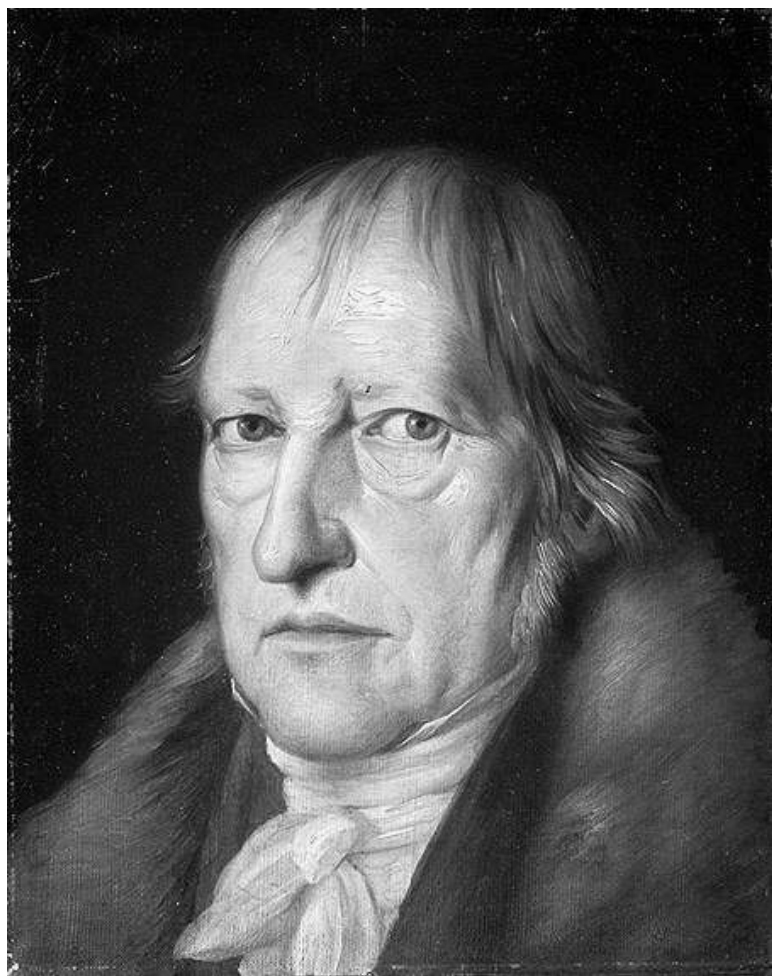
*Acta Facultatis Philosophicae  
Universitatis Šafarikianae*

*STUDIA PHILOSOPHICA*

***HEGEL***

**V KONTEXTOCH HEIDEGGEROVEJ  
A PATOČKOVEJ FILOZOFIE**

*Leško, V. – Tholt, P. (eds.)*





***HEGEL***  
V KONTEXTACH HEIDEGGEROVEJ  
A PATOČKOVEJ FILOZOFIE

**Leško, V. – Tholt, P. (eds.)**

Košice 2010

***HEGEL***  
V KONTEXTOCH HEIDEGGEROVEJ  
A PATOČKOVEJ FILOZOFIE

*Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach*

**Leško, V. – Tholt, P. (eds.)**

**Vedecký redaktor:** prof. PhDr. Miroslav Marcelli, CSc.

**Editori:** prof. PhDr. Vladimír Leško, CSc.  
doc. PhDr. Pavol Tholt, PhD.

**Výkonný redaktor:** PhDr. Milovan Ješič, PhD.

**Technický redaktor:** PhDr. Eugen Andreanský, PhD.

**Recenzenti:** doc. PhDr. Zlatica Plašienková, PhD.  
doc. PhDr. Ľubomír Belás, CSc.

© Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach, 2010

Všetky práva vyhradené. Toto dielo ani jeho žiadnu časť nemožno reprodukovať, ukladať do informačných systémov alebo inak reprodukovať bez súhlasu majiteľov práv.

Za odbornú a jazykovú stránku tejto publikácie zodpovedajú autori jednotlivých príspevkov.

**ISBN 978-80-7097-833-7 (tlačená verzia publikácie)**

**ISBN 978-80-8152-108-9 (e-publikácia)**





## OBSAH

AUTORI .....	9
ÚVOD .....	13
PRÍHOVOR.....	15

## HLAVNÉ REFERÁTY

HEGEL A METAFYZIKA. TRANSCENDENCE A IMANENCE <i>Milan Sobotka</i> .....	21
HEIDEGGER, HEGEL A MYSLENIE BYTIA <i>Vladimír Leško</i> .....	33

## REFERÁTY

RADIKALIZMUS HEGELOVEJ LOGIKY AKO VEDY VO SVETLE HEIDEGGEROVHO ZALOŽENIA METAFYZIKY V OPÁTOVNÍOM VYZDVIHNUTÍ <i>Radosław Kuliniak</i> .....	63
HEIDEGGER A HARTMANN O KANTOVEJ METAFYZIKE <i>Andrzej J. Noras</i> .....	71
K DVOJÍMU POJMU METAFYZIKY U HEIDEGGERA A PATOČKY <i>Jan Kuneš</i> .....	83
PATOČKOVA ASUBJEKTÍVNA FENOMENOLÓGIA A HEGEL <i>Pavol Tholt</i> .....	121
HEIDEGGER, DERRIDA, FLUSSER A ÚKOL MYŠLENÍ <i>Stanislav Hubík</i> .....	151
HEIDEGGER A PROBLÉM DOSTATOČNÉHO DŮVODU <i>Martin Škára</i> .....	173



HEGELOVA FILOZOFIA DEJÍN	
<i>Teodor Münz</i> .....	187
HEGELOVA KONCEPCIA POVAHY DEJINNÉHO POHYBU	
<i>František Novosád</i> .....	199
J. PATOČKA A T. KROŇSKI – RANÉ FILOZOFICKÉ ŠTÚDIA A FENOMENOLOGICKÉ ZBLÍŽENIA	
<i>Czesław Głombik</i> .....	207
MARQUARDOVA KRITIKA LINEÁRNÍCH MODELŮ FILOSOFIE DĚJIN	
<i>Břetislav Horyna</i> .....	225
K PATOČKOVĚ KRITICE MASARYKOVY FILOZOFIE DĚJIN	
<i>Jan Zouhar</i> .....	243
HEGELOVA A PATOČKOVA FILOZOFIA DEJÍN AKO FILOZOFICKÝ PROBLÉM	
<i>Milovan Ješič</i> .....	259
SUMMARY .....	271

## AUTORI

**Czesław Głombik** – emeritný profesor Sliezskej univerzity v Katoviciach. Je autorom viacerých monografických prác z dejín fenomenológie a dejín filozofie v Poľsku a poľsko-českých filozofických kontaktov. Z jeho tvorby sú najvýznamnejšie monografie *Umenie zabúdať?* a *Husserl a Poliaci*.

**Břetislav Horyna** – profesor Masarykovej univerzity v Brne. Ťažisko jeho filozofického záujmu tvorí oblasť filozofie náboženstva, religionistiky a dejín nemeckej filozofie 19. a 20. storočia. Z dejín filozofie medzi jeho najvýznamnejšie monografické práce patria: *Filozofia posledných liet pred koncom filozofie*, *Idea Európy*, *Dejiny ranej romantiky* a *Filozofia skepsy*.

**Stanislav Hubík** – profesor Mendelovej univerzity v Brne. Okrem dejín filozofie 20. storočia sa tiež venuje filozofii jazyka a teórii komunikácie. O tom svedčia aj jeho dve najvýznamnejšie monografie: *Jazyk a metafyzika* a *K postmodernizmu obratom k jazyku*.

**Milovan Ješič** – odborný asistent UPJŠ v Košiciach sa špecializuje na dejiny novovekej filozofie, dejiny slovenskej a českej filozofie i filozofiu dejín. Publikoval monografiu *Metamorfózy Descarta vo filozofickej recepcii Hegela, Husserla a Heideggera*.

**Radosław Kuliniak** – profesor Vroclavskej univerzity vo Vroclavi. Predmetom jeho odborného záujmu sú najmä dejiny nemeckej filozofie 18. a 19. storočia. Je autorom viacerých monografických prác a prekladov dotýkajúcich sa týchto filozofických problémov: *Spor o skutočnosť metafyzických vied* a *Problém predstav v Kantovej a Hegelovej filozofii*

**Jan Kuneš** – samostatný vedecký pracovník Filozofického ústavu Českej akadémie vied. Špecializuje sa na dejiny nemeckej filozofie 19. a 20. storočia. Je autorom monografickej práce *Kant a otázka subjektu* a spoluauto-

rom kolektívnej monografie *Človek a jeho svet*. Do češtiny preložil Heideggerovu prácu *Fenomenologická interpretácia Kantovej Kritiky ústého rozumu*.

**Vladimír Leško** – profesor UPJŠ v Košiciach. Prednáša dejiny filozofie so zameraním na nemeckú filozofiu 19. a 20. storočia a metafyziku. Je autorom viacerých monografických prác a vysokoškolských učebníc: *Filozofia dejín filozofie*, *Úvod do filozofie*, *Dejiny filozofie I. – Od Táleasa po Galileiho* a *Dejiny filozofie II. – Od Bacona po Nietzscheho*.

**Teodor Münz** – emeritný pracovník Filozofického ústavu SAV v Bratislave so zameraním na dejiny novovekej filozofie a dejiny filozofie na Slovensku. Predmetom jeho bádateľského a prekladateľského záujmu je najmä novoveká a nemecká filozofia 19. storočia. Do slovenčiny preložil všetky najvýznamnejšie práce nemeckej klasickej filozofie (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) a je zároveň autorom monografií: *B. B. Spinoza*, *Humanistická iniciatíva Feuerbachovej filozofie*, *Listy filozofom* a *Hľadanie skutočnosti*.

**František Novosád** – profesor Filozofického ústavu SAV v Bratislave. Teoreticky sa angažuje v oblasti dejín filozofie, filozofie dejín a sociálnej filozofie. Do slovenčiny preložil viaceré práce z dejín filozofie 19. a 20. storočia (Dilthey, Wittgenstein) a je zároveň autorom niekoľkých monografických prác, medzi ktorými vyniká najmä: *Pozvanie k Heideggerovi* a *Alchýmia dejín*.

**Andrzej Noras** – profesor Sliezskej univerzity v Katoviciach. Jeho dominantná vedecká orientácia je spätá so skúmaním novokantovskej filozofie. Je veľmi aktívnym prekladateľom novokantovskej tvorby 20. storočia a zároveň autorom monografických prác *Koncepcia slobody vôle Nicolai Hartmanna* a *Kant a bádenské i marburské novokantovstvo*.

**Milan Sobotka** – emeritný profesor Karlovej univerzity v Prahe. Vo svojej vedeckovýskumnej, pedagogickej a publikačnej činnosti je orientovaný na dejiny novovekej filozofie a osobitne nemeckej klasickej filozofie. Dokladajú to najmä jeho monografické práce *Človek a práca v nemeckej klasickej filozofii*, *Človek, práca, sebauvedomenie*, *Hegel a Schelling* a *Štúdie k nemeckej klasickej filozofii*.

**Martin Škára** – interný doktorand UPJŠ v Košiciach, ktorý sa špecializuje na Leibnizovu filozofiu a jej recepciu vo filozofii 19. a 20. storočia.

**Pavol Tholt** – mimoriadny profesor UPJŠ v Košiciach. Prednáša dejiny filozofie 19. a 20. storočia a epistemológiu. Vo svojej vedeckovýskumnej a publikačnej činnosti sa venuje najmä skúmaniu filozofického dedičstva J. Patočku. Jeho monografia *J. Patočka a vznik matematickej prírodovedy* je prvou monografiou o Patočkovi na Slovensku.

**Jan Zouhar** – profesor Masarykovej univerzity v Brne. Rozhodujúcim predmetom jeho vedeckovýskumných a pedagogických aktivít sú dejiny českej filozofie. Je autorom viacerých monografických prác a vysokoškolských učebníc: *Česká filozofia v šest'desiatych rokoch*, *O Masarykovi a Dejiny českého filozofického myslenia do roku 1968*.



## ÚVOD

Katedra filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty UPJŠ v Košiciach pripravila v súlade so svojimi vedeckovýskumnými aktivitami III. medzinárodnú filozofickú konferenciu *Hegel v kontextoch Heideggerovej a Patočkovej filozofie*. Uskutočnila sa v dňoch 1. – 2. októbra 2009. Výsledky tejto konferencie predkladáme našej odbornej, ale aj širšej kultúrnej verejnosti v tomto filozofickom zborníku rovnomenného názvu. Počas dvojdňového rokovania filozofickej konferencie odzneli ohlásené referáty a spolu s diskusiou, ktorá sa k nim uskutočnila, presvedčivo dokumentovali doteraz najvyšší kvalitatívny štandard našou katedrou uskutočnených filozofických podujatí. Zaslúžili sa o to všetci účastníci konferencie, aj keď pochopiteľne miera tohto naplnenia bola diferencovaná. Čitateľ sám určite najlepšie zhodnotí *filozofickú* kvalitu ponúkaných teoretických príspevkov. Mnohé z nich majú vynikajúcu úroveň nielen v porovnaní s filozofickou produkciou poľsko-česko-slovenskej proveniencie, ale aj v širších kontextoch medzinárodnej zahraničnej konfrontácie.

Uskutočnená III. medzinárodná filozofická konferencia a osobitne predkladaný *filozofický zborník* sú dôkazom, že tradícia, ktorú sme začali spolu so Slovenským filozofickým združením pri SAV v Bratislave v roku 2007 organizovaním konferencie pri príležitosti 200. výročia Hegelovho diela *Fenomenológia ducha* (Leško, V. – Plašienková, Z.: *Hegelova Fenomenológia ducha a súčasnosť*. AFPhUŠ. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2008, 233 s.) a ktorá pokračovala o rok neskôr konferenciou *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie* (Leško, V. – Plašienková, Z.: *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie*. AFPhUŠ. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2009, 302 s.) sa úspešne rozvíja a aj v najbližších rokoch sa budeme usilovať o jej pokračovanie. Napriek všetkým objektívnym ťažkostiam, ktoré sú späté najmä s finančným zabezpečením takejto konferencie, sme však presvedčení, že dosiahnuté výsledky výraznou mierou prispievajú k rozvíjaniu historickofilozofických výskumov nielen na našej katedre, ale aj v širších súvislostiach na Slovensku.

Štruktúra predkladaného zborníka zodpovedá programu zrealizovanej konferencie. Po príhovore, ktorý v zastúpení dekana FF UPJŠ v Koši-

ciach predniesol prodekan pre vedu a doktorandské štúdium prof. PhDr. Ján Sabol, DrSc., odzneli jednotlivé referáty tak, ako boli naplánované organizátormi konferencie okrem jedného referátu (prof. PhDr. Stanislav Hubík sa ospravedlnil z neúčasti na konferencii z vážnych pracovných dôvodov). V zborníku si však čitateľ môže prečítať jeho príspevok v tej podobe, ako mal byť prezentovaný na konferencii. Z príspevkov, ktoré boli prednesené na konferencii, čitateľ v zborníku však nenájde referát PhDr. Petra Nezníka, CSc. *Logika a ontológia – Leibniz a Heidegger* z dôvodov osobnej zaťaženia autora (príprava habilitačnej práce). Napriek tejto skutočnosti filozofický zborník predstavuje ucelený obraz o našej konferencii a jej teoretických výsledkoch, takže čitateľ si bude môcť utvoriť komplexný obraz o jej priebehu.

Filozofický zborník *Hegel v kontextoch Heideggerovej a Patočkovej filozofie* je zároveň prezentáciou výsledkov práce bádateľských kolektívov výskumných projektov VEGA 1/0650/08 – *Heidegger a dejiny filozofie* (vedúci riešiteľského kolektívu prof. PhDr. Vladimír Leško, CSc.) a VEGA 1/4679/07 – *Asubjektívna fenomenológia Jana Patočku a dejiny filozofie* (vedúci riešiteľského kolektívu doc. PhDr. Pavol Tholt, PhD. mim. prof.) riešených na katedre filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach. Editori predkladaného filozofického zborníka sú presvedčení, že jeho výsledky sa stretnú so záujmom na filozofických pracoviskách nielen na Slovensku, ale aj v Čechách a Poľsku. Tým by sa naplnili základné ciele, ktoré si organizátori konferencie i predkladaného filozofického zborníka stanovili.

Košice, 25. jún 2010

Vladimír Leško – Pavol Tholt

## PRÍHOVOR

### Pár skíc o textových a metatextových operáciách

Vaša Magnificencia,  
vážený organizátori konferencie,  
vzácni hostia,  
ctené dámy, vážení páni,  
milí študenti,

v mene dekana našej Filozofickej fakulty Univerzity Pavla Jozefa Šafárika prof. PhDr. Jána Gbúra, CSc., dovoľte mi pár poznámok na úvod vašej konferencie.

Návrat k osobnostiam cez iné osobnosti, cesty k veľkým, veľkí o veľkom – tak nejako mi prichodí téma vašej ďalšej vedeckej konferencie o Georgovi Wilhelmovi Friedrichovi Hegelovi – tentoraz o poznávaní cez poznávanie – *Hegel v kontextoch Heideggerovej a Patočkovej filozofie*.

Lingvisticky ide o pozorovanie textových a metatextových variácií, takže vaše interpretácie týchto polôh kognitívneho textotvorného procesu – ako hry a protihry jazykových a semiotických operácií – sa budú zrejme pohybovať na ďalšom – filozofickom – interpretačnom *poschodí*: budú to metatexty hovoriace o metatexte a cezeň o texte. Filozofia – a Hegelova osobitne a neopakovateľne – nás takto upozorňuje na permanentný pohyb medzi jednotlivým a všeobecným, variantným a invariantným a vyzráha pred absolutizáciou čiastkových zistení, pred nebezpečenstvom skorých, definitívnych úsudkov...

Uvažujúc o texte a metatexte, sa dostávame k spoločnému *areálu* umenia a vedy. Obidva poznávacie procesy rozvíjal aj Hegel, o ktorom a o jeho východiskovej kognitívnej textúre bude reč – aj cez reč iných – na vašej konferencii.

Umelecký a vedecký štýl, ktorých súčinnosť a protipôsobenie možno naznačiť aj cez variáciu textu a metatextu, spája spoločná platforma ikonizácie; v hĺbke tohto vzťahu je rozdiel v diferencovaných vrstvách abstrakcie. Zvýšená miera abstrakcie (transformovaná do pojmového výra-



zu) vo vedeckom texte (v metatexte) znamená primárny prienik do priestorov gnozeológie, epistemológie. Cieľom vedeckého textu (ktorý je gnozeologický par excellence) je – okrem iného – *odkryvanie* nových pojmov, pričom *odkryvanie* je vlastne hľadanie a nachádzanie toho, čo je skryté, prechod od vecí *viditeľných* k veciam *neviditeľným*, čím sa aj veci *neviditeľné* (hlbková oblasť ontologickej, *vyčkávejúcej* štruktúry) prostredníctvom poznávacích (gnozeologických) procesov stávajú *viditeľnými*; ich *osvojením* sa takto vymedzené gnozeologické jednotky stávajú aj zložkou ontologickej štruktúry, teda sa vracajú k svojej *prapodstate*. Tento permanentný pohyb medzi ontologickým a gnozeologickým, ktorý je charakteristický pre text a metatext, pre priestor medzi jednotlivým, variantným a všeobecným, invariantným, ponúka možnosť na *vplynutie* metatextového (primárne gnozeologického) do textového (ontologického), v ktorom sa mení na *sekundárne* ontologické. Tak sa v umeleckom texte môže stať zložkou ontologickej štruktúry *všetko*: nielen textové (inratextové, paratextové, extratextové, externotextové), ale aj *metajazykové* a *metatextové* prvky. Veda a umenie sa tu stretávajú v spoločnom priestore, ktorý sa – cez slovo a znak – presvetľuje z oboch strán. Na pomoc nám tu prichádza spolupútnik oboch partnerov – vedy a umenia – Jej Veličenstvo – *metafora*. Preto aj filozofia –zrejme čím ďalej, tým viac – sa utiekajú ku kognitívnej metafore, k esejistickému uvažovaniu.

Ale tu zároveň ide aj o sugescie diel autorov, ktorí sú predmetom vašich analýz na tejto konferencii.

Prepáčte, vážení prítomní, toto ex tempore lingvistu a čiastočne literárneho vedca a semiotika na filozofickom stretnutí. Bolo iniciované aj spomienkami na dávne vzrušujúce rozhovory s inšpirátorom našich úspešných konferencií profesorom Vladimírom Leškom, napríklad o jednotlivom a všeobecnom vo filozofii a v jazyku.

A na záver mi dovoľte ešte jednu spomienku.

Keď som bol malý chlapec, rád som sa z pažite za našou záhradou smerom na východ pozeral na bielu prašnú kľukatú cestu, ktorá sa mierne dvíhala až k obzoru a dotýkala sa tam oblohy – nazval som si ju *cestičkou do neba*. Vtedy som ešte netušil, že sa náš výsek hornádskeho údolia, ovenčeného z ostatných troch svetových strán lesmi a horami, za oným pomyselným bodom dotyku neba a zeme, tam, kde vychádza slnko, napája na rozšírenú dolinu Torysy, že takýchto cestičiek do neba je toľko,

na koľko putovaní sa vydáme. Vždy trochu rovnakých, vždy trochu iných.

Pohyb z domova do sveta je zmysluplný vtedy, keď má smer palindrómu (z gr. palindromos = vracajúci sa, cúvajúci), keď v odchode je zakódovaný návrat; pripomeňme si tento štylistický zvrät, slovnú hru sugestívnym vyjadrením básnika Viliama Turčányho *Aj most som ja* (prečítajme si ho aj odzadu). Zmysel tejto slovnej hry, ktorý je daný faktom návratu, sa umocňuje sémantickým echom slova *most*, označujúceho spojivo, prepojenie, spájanie brehov riek či priehlbni, pod ktorým je voľný priestor, areál pre fantáziu; nad ním akoby sme boli vtákmi. Most je teda hojdačkou pre palindróm, evokuje predstavu cesty tam a späť (z brehu na breh, a to v oboch smeroch) ako roztvárania ďalších svetov a hoci táto slovná hra si potvrdzuje *nemennosť* svojej podstaty (lebo musí takou byť), nič sa v úplnosti neopakuje. Lebo objavovanie *za obzorom* – vždy aj s napätím z predtuchy či očakávania (pripomína to *stanovenie hypotézy vo vedeckom bádani*) neznámeho a tak trochu i tajomného, záhadného – ako výsledok pohybu navonok a k sebe musí mať svoj fókus stability, istoty, bezpečnosti, spoľahlivosti aj sebavedomia, svoj korektív – domov, teda aj nás v sebe – korene v korune poznávania. Prienik do vonkajšieho a vnútorného priestoru, aby vyvolával permanentné vzrušenie z objavovania nových *vecí a vecičiek* sveta.

A pomáha nám ich roztvárat' a rozširovat' najmä filozofia – strážkyňa múdrosti a pokory.

Vážení účastníci konferencie,

Vášmu rokovaniu – na hojdačke textových a metatextových operácií – želám plný vedecký a spoločenský úspech.

*prof. PhDr. Ján Sabol, Dr.Sc.*  
prodekan FF UPJŠ



# Hlavné referáty



## HEGEL A METAFYZIKA *Transcendence a imanence*

*Milan Sobotka*

Výklad Hegelovy metafyziky začneme jejím nejživotnějším bodem, v němž zdánlivě přestává být metafyzikou a zdánlivě se stává – a skutečně se stala, i když není – variantou existenciální filosofie. Tímto bodem je Hegelovo přepracování Hobbesova jednoduchého, ale hlubokého motivu úděsu z násilné smrti, který stmeluje budoucí členy společnosti tak, že opustí svou izolovanou existenci a vstoupí do společenství, v němž se podřizují vládnoucí moci<sup>1</sup>. Tento motiv přepracovává Hegel imponujícím způsobem již před *Fenomenologií ducha*, rozvíjí jej již v článku *O vědeckých způsobech pojednání přirozeného práva* (Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts) z r. 1802<sup>2</sup>. Úděsem z násilné smrti se v jedinci uvolní pevná vazba na život, která vyznačuje přírodní živou bytost. Místo přírodní nutnosti, v níž dosud žil (Zwang<sup>3</sup>), ocitá se ve stavu, kdy si svůj život podmaňuje (Bezwingen<sup>4</sup>), tj. vládne nad ním a vstupuje do „indiference“<sup>5</sup> s ostatními. Je v plném smyslu neurčený<sup>6</sup>, je mocí nad životem a v důsledku toho je otevřen určením, která už nejsou přírodní a která Hegel nazývá mravními (jsou to vztahy k druhým členům společenství)<sup>7</sup>. Tento motiv je ve *Fenomenologii* dopracován do ještě výraznější podoby. Otřes možnou smrtí vyvolává člověk svou touhou po uznání druhými, které je mu takovou hodnotou, že pro ně podstupuje riziko smrti<sup>8</sup>. V podání A. Kojèva má tento motiv touhy po uznání, tou-

---

<sup>1</sup> HOBBS, T.: *Leviatan*. Ed. M. Oakeshott. New York: Collier Books 1978, s. 81, 102.

<sup>2</sup> HEGEL, G.W.F.: Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts. In: Hegel, G.W.F.: *Jenaer kritische Schriften*. Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg: Meiner 1968, s. 417a n.

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 446, 468.

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 448, 451.

<sup>5</sup> Tamtéž, s. 454.

<sup>6</sup> Tamtéž, s. 448.

<sup>7</sup> Tamtéž, s. 447, 449, 452.

<sup>8</sup> HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Přel. J. Patočka. Praha: Nakladatelství ČSAV 1960, s. 156.

hy po nepředmětné hodnotě, něco fascinujícího, je tu najednou bytost, která po něčem pouze ideálním touží více než po věcech, jimiž může uskutečňovat svůj přirozený život<sup>1</sup>. Ale Hegel přece věděl, že již Kant uvažuje o člověku, který rozšířil okruh potavy, na niž je vázán instinktem, a že se tedy stal bytostí autonomnější, než jsou ostatní přírodní bytosti<sup>2</sup>. Kant poté uvažuje o dalších třech krocích, jimiž člověk vykročí z přírody – vždycky jde o další stupeň jeho autonomie. Lidské překročení pouhého přírodního života se musí projevit již nepřirodním způsobem – a tím je podle Hegela uznání.

Odpoutání od „samostatného bytí života čili od věcnosti“<sup>3</sup>, které nastalo v boji o uznání a v uznání samém, vstupuje člověk do říše intersubjektivní, v níž se jednotlivci „uznávají jako vzájemně se uznávající“<sup>4</sup>. Vlastní bytí, rozuměj pouhé přírodní bytí, je nyní jedinci objektem záporu, je schopen se ho vzdát, odpoutává se od něj. Získává zkušenost, že jeho bytí „není připoutáno k určitému jsoucnu“, „že není připoutáno k životu“<sup>5</sup>. Jedinec se již „nenoří do šíře života“<sup>6</sup>, naopak není na něm nic, „co by pro ně(j) nebylo zanikajícím momentem“<sup>7</sup>, ... je pouze „čistým bytím pro sebe“<sup>8</sup>, které záleží v zatlačování pouhého života. Povšimněme si přitom dialektiky bytí a ničeho. Člověk popře pouhý přírodní život, který byl jeho bytím, a vstupuje do života, jehož součástí je popírání původních přírodních určeností, *žádostí*. Tento nový život si najde jinou základnu, než jakou má přirozený život, na niž popírání, *brzdění* přírodních určeností, *žádostí*, je pozitivně vyplněno – a to je práce<sup>9</sup>.

Hegelova dialektika bytí a ničeho ze začátku *Logiky* – at' už *Logiky jako vědy* nebo *encyklopedické Logiky*, se svou základní tezí – že bytí přechází v nic a nic přechází v bytí – se zdá vyumělkovaná, a přece jsme se právě

---

<sup>1</sup> KOJÉVE, A.: *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard 1947, s. 13.

<sup>2</sup> KANT, I.: *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, In: Kant, I.: *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Hrsg. von K. Vorländer. Leipzig: Meiner 1922, s. 49 a n.

<sup>3</sup> HEGEL, G.W.F.: *Fenomenologie ducha*, s. 156.

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 155.

<sup>5</sup> Tamtéž, s. 156.

<sup>6</sup> Tamtéž.

<sup>7</sup> Tamtéž.

<sup>8</sup> Tamtéž.

<sup>9</sup> Tamtéž, s. 160.

seznámili s jejím názorným příkladem<sup>1</sup>. Bytí přírodního světa přechází znicováním v nové, zprostředkované bytí. Hegel naznačuje, že jde o tuto dialektiku, říká-li, že „je to výhradně nasazení života, jím ... se osvědčuje, že pro sebevědomí není bytností bytí, bezprostřední způsob, v němž vystupuje,<sup>2</sup> ... nýbrž že může být uvedeno v nic, popřeno. Jedinec, nyní sebevědomý (a *uznávaný a uznávající*) je opět bytím, ale jiným, než byl na začátku, je *bytím pro sebe*, které potlačuje své přirozené žádosti a toto potlačení vyplňuje prací. Toto jeho nové bytí je zprostředkováno nicotou.

Popis této zkušenosti je tím, čím Hegel nejvíce vystupuje ze vzorce Schellingovy identitní filosofie, k níž se připojil ve svých prvních spisech. Schellingova identitní filosofie se zakládá na zrovnoprávnění bytí a vědomí, přírody a duchovna, subjektivna a objektivna. Objektivno ovšem neexistuje čistě, existuje jako příroda, která je prostoupena rozumovými vzorci – takovým rozumovým vzorcem je např. stavba organismu – je tedy produchovnělá – a podobně subjektivno míří k objektivnu, což se projevuje svobodným jednáním, vytvářením dějin a uměleckou tvorbou. Subjektivno má tedy v sobě i potenci a tendenci k objektivitě. V obou případech – v případě subjektivna i objektivna – záleží „dějiny“<sup>3</sup> – dějiny bez času, dějiny v myšlenkové konstrukci, která však není naší abstrakcí, nýbrž odpovídá pravému poměru obou faktorů v přírodě i v lidské subjektivitě, v tom, že příroda se postupně zvnitřňuje, až dospěje k člověku, *rozumu* přírody<sup>4</sup>, a v tom, že subjektivno se objektivuje, což vrcholí v umělecké tvorbě<sup>5</sup>. Nyní Schelling popisuje bod obratu od zvnitřňování přírody, ale ještě přírody, k člověku, subjektivnu jako „úder blesku ideelná do reálna“<sup>6</sup>. Naproti tomu u Hegela při konstituci člověka nejde o důsledek samovolného zvnitřňování přírody, nýbrž o svobodný lidský čin. Hegel tím nejvíce vystupuje z Schellingovy přírodní filosofie, kterou opouštěl vlastně od začátku, když v Diferenci Fichtova a Schellingova

---

<sup>1</sup> HEGEL, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik* (sv. 1). Hrsg. von G. Lasson. Hamburg: Meiner 1967, s. 66-67.

<sup>2</sup> HEGEL, G.W.F.: *Fenomenologie ducha*, s. 156.

<sup>3</sup> SCHELLING, F.W.J.: *System des transszendentalen Idealismus*. Leipzig: Reclam 1979, s. 3.

<sup>4</sup> SCHELLING, F.W.J.: Soustava transcendentálního idealismu. In: Schelling, F.W.J.: *Výbor z díla. Rané spisy*. Přel. J. Patočka. Praha: Svoboda 1990, s. 205.

<sup>5</sup> Tamtéž, s. 281.

<sup>6</sup> SCHELLING, F.W.J.: Über den wahren Begriff der Naturphilosophie. In: Schelling, F.W.J.: *Sämtliche Werke*, 4. Stuttgart 1858, s. 86.



systemu i v Úvodu ke kritickému filosofickému žurnálu mluvil o absolutnu jako o (světovém) rozumu či ideji<sup>1</sup>, ale zejména když v článku o přirozeném právu a v Soustavě mravnosti (*System der Sittlichkeit*) ukazuje mravní život, život společnosti jako kvalitativně nadřazený životu přírody<sup>2</sup>.

Podle Kojèva, který čte Fenomenologii až od oddílu Sebevědomí s dialektikou pána a raba, tím Hegel vystupuje z veškeré metafyziky a vytváří ateistickou filosofii (smrt je Hegelovi „absolutní pán“<sup>3</sup>) dějin jako dějin třídního boje. Kojève ovšem pojal boj o uznání jako boj o prestiž<sup>4</sup>, nikoli jako boj o uznání autonomie bytosti, která překročila přírodu. Čteme-li Hegelův boj o uznání korektně – a hlavně historicky – např. s přihlédnutím ke Kantově teorii v *Domnělém začátku lidských dějin*, pak namísto boje o prestiž nastupuje boj o realizaci vědomí svobody, vědomí bytosti překračující přírodu, k němuž se jedinec propracoval.

Podobně v jiných případech zavdává Hegel Kojèvovi podnět k přeháněním, která jednostranně vyhrocují Hegelovy myšlenky. Hegel řekne, že „pravda samostatného vědomí je vědomí rabské“<sup>5</sup>, nebo že pán se vztahuje k věcem prostřednictvím práce raba, že vsunuje mezi sebe a skutečnost práci raba<sup>6</sup>, ale to zdaleka neznamena, že pán se v dějinách nemění, zatímco rab mění věci i sebe a je tím jediným tvůrcem dějin, jak míní Kojève. Hegel ovšem vyjadřuje napětí, které je v rabově existenci – stojí (svou prací) o sobě výš než pán, ale nedostává se mu rovnocenného uznání a sám se musí k svému lidskému sebevědomí propracovávat obrovitou prací dějin. To ale neznamena, že by všechna závažnost dějin spočívala na rabovi.

Vždyť již první poznávací pozice, která vznikne díky práci – vědomí, že existuje vnější svět a že vnější svět je takový, jak jej myšlením poznávám, je sice důsledkem práce raba, který věci formuje, ale pán ji zaujímá

---

<sup>1</sup> HEGEL, G.W.F.: Úvod. O podstatě filosofické kritiky. Přel. J. Karásek. In: *Filosofický časopis*, roč. 51, 2003, č. 2, s. 300.

<sup>2</sup> HEGEL, G.W.F.: *System der Sittlichkeit*. Hrsg. von H. D. Brandt. Hamburg: Meiner 2002, s. 48.

<sup>3</sup> HEGEL, G.W.F.: *Fenomenologie ducha*, s. 160.

<sup>4</sup> KOJÈVE, A.: *Introduction à la lecture de Hegel*, s. 14.

<sup>5</sup> HEGEL, G.W.F.: *Fenomenologie ducha*, s. 159.

<sup>6</sup> Tamtéž, s. 158.

stejně jako rab<sup>1</sup>, jen s tím rozdílem, že rab k tomu, aby si uvědomil svou jednotu s utvářenými věcmi, musel podstoupit námahu, zatímco pán se k nim vztahuje jako k pouhým „služebnostem“<sup>2</sup> – podle krásného výroku Jana Patočky. Stoicismus, jak Hegel tento postoj charakterizuje, je jak myšlenkou raba, tak i pána.

Podobně Kojève přehlízí, že duchovní pokrok v dějinách, který má zcela zásadní význam, se udál v Řecku, tedy ve společnosti pána. Práce přece není pouze fyzickou prací, k níž je rab donucen, vždyť tou nejvyšší prací je práce pro obec, říká Hegel ve *Fenomenologii ducha*<sup>3</sup>. Byla to právě řecká obec, v níž proběhl podstatný, možná rozhodující pohyb k většímu prostoru svobody pro jedince a zároveň výchova člověka k větší svobodě vnitřní.

Nejde jen o to, že pán byl schopen abstrahovat od svého bytí, ale o to, že díky konfliktu rodiny a státu, těchto dvou prvních sfér mravního, tj. pospolitého života, se jedinec zbaví strnulého zafixování na předpisy rodinného soužití či na zákony obce – v tomto zafixování na zákon obce nebo rodiny se již projevuje vnitřní konkretizace jeho lidství – a že se stane schopným nahlédu, a tím i rozhodnutí.

Proberme nyní blíže Hegelovu filosoficko dějinnou interpretaci konfliktu rodiny a státu, z něhož se rodí konkrétnější a niternější člověk. Instituce státu a rodiny (jež jsou ovšem „věcnostmi“ (Dingheit), z nichž vymizelo, že pocházejí z jednání, tj. práce individuů)<sup>4</sup>, jsou pro jedince institucemi jeho ukáznění a jeho utváření v člena pospolitosti. Rodina je přírodnější (je „přírodně-mravní společenství“<sup>5</sup>), stát je autonomněji lidský mravní útvar. Je to *útvar mravní*, protože v něm jedinec vstupuje do širšího společenství, které vytváří a je jím zároveň formován. V obou institucích se jedinec stává obecným, totiž členem kolektivu. V rodině vládne duch rodinné piety, důvěrnosti, jehož představitelkami jsou ženy. Muž naproti tomu překračuje hranice rodiny a stává se občanem; obec je sice řízena podobnými zákony jako rodina, ale pospolitost obce je širší a obecnost individua – v tomto případě muže – je větší. Je zde také půda

---

<sup>1</sup> Tamtéž, s. 164.

<sup>2</sup> Tamtéž (Poznámky), s. 503.

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 294.

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 321.

<sup>5</sup> Tamtéž, s. 292.

pro osobní uplatnění a vyniknutí. Muž opouští rodinu, aby se vyznamenal jako dobrý občan, a zjednává tím rodině prestiž<sup>1</sup>.

Mezi rodinou a státem vládne harmonie, ale přece jen v důsledku samostatnosti každého z těchto mravních společenství dochází ke kolizím, jak víme ze Sofoklovy *Antigony*. Tu Hegel krásně a hluboce, i když neadekvátně analyzuje. Hegel rozebírá povinnosti, jimiž je sestra vázána k bratrovi, zvláště povinnost poslední a nejvyšší, pohřbít mrtvého bratra, i naprostou samozřejmost, s níž je přijímá za své; podobně nereflektovaně se antický občan ztotožňuje se zákony obce jako svého mravního společenství; avšak zatímco u Sofokla je Antigoné mravní hrdinka, kdežto vladař Kreón bezohledně a bezcitně prosazuje státní zájem, je u Hegela Kreón reprezentantem vyššího principu. Hegel dává najevo, že Kreón je představitelem širšího společenství, širší obecnosti člověka. Z tragického střetnutí obou protagonistů vzejde vyšší, niternější podoba člověka, protože ze ztroskotání jejich preferencí se vyvine pochopení, že ani stát ani rodina nejsou výlučným zdrojem hodnot a zákonů. Ve smrti (*Antigoné*) či ztroskotání (*Kreón*) hrdinů tragédie je podle Hegela vyjádřena omezenost stanoviska, na němž jedinec žije v apriorní „rozhodnutosti“ (*Entschiedenheit*) pro zákon rodiny či zákon obce<sup>2</sup>. Stojí nad nimi a je schopen volby podle okolností.

Vidíme, že první velký pohyb, který se odehrál v dějinách, se odehrál mezi svobodnými a nikoli mezi pánem a rabem. Ale teze, že subjektem dějinného pohybu je pouze rab a že pán jenom přihlíží, poněvadž jeho úloha skončila vzdorem vůči zániku vlastního bytí (tomu odpovídá vzdor raba vůči neustálému mizení věcí do nicoty, práce je „zadržované mizení“<sup>3</sup>), není hlavní Kojèevovou odchylkou od Hegela. Hlavní odchylka záleží v tom, že Kojèev nepřijímá Hegelovu koncepci ducha, ve *Fenomenologii* nazývaného světovým a v *Encyklopedii* absolutním, koncepci, podle níž člověk není autonomním činitelem dějin, nýbrž že jeho práce a jeho úsilí je zapuštěno do struktury ducha, která ho přesahuje a který se prostřednictvím dějin stává vědomým sebe sama. K tomu dojde v „absolutním vědění“<sup>4</sup>. Kojèev jen velmi vzdáleně naznačí tento stav věcí tezí, že

---

<sup>1</sup> Tamtéž, s. 298.

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 302.

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 160.

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 476.

teprve na konci dějin může Hegel pochopit, proč se Napoleon mohl stát nositelem výdobytků francouzské revoluce a proč se v jeho vlastní filosofii zjevuje bytí<sup>1</sup>. Podle Kojèva je *Fenomenologie* filosofii světových dějin. Ale to, že Hegel je myslitelem světové substance, která se rozlévá v přírodě, dospívá ke svému autonomnějšímu bytí v dějinách a posléze v absolutním vědění k sobě samé, že Hegel nestojí vně idealismu a materialismu, nýbrž že je výslovným idealistou, u Kojèva nenajdeme. V důsledku toho se nejen celý proces zvnitřňování člověka a růst jeho autonomie, ale dokonce i úvodní událost antropogeneze jeví jako součást vyššího dějství, než aby šlo o dění jen lidské.

Druhou Kojèvovu chybu jsme ilustrovali na příkladu konfliktu rodiny a obce. Konflikt rodiny a obce je nevysvětlitelný, nepřijmeme-li tezi, že jedinec se svou prací, a to nejen prací fyzickou, zpředměňuje pro druhé, že práce je jeho *sebezpečnění* (sich zum Dinge Machen<sup>2</sup>). To vysvětluje, proč Hegel sice v úvodních partiích Sebevědomí může klást důraz na práci raba jako na způsob zprostředkování lidského života (toto zprostředkování platí pro pána nepřímo), ale proč zároveň může první velkou etapu vývoje společenství a člověka podat na pozadí střetnutí zákonů rodiny a obce, v němž hrají úlohu pouze svobodní.

Jaký je pozitivní status ducha, který Kojève nechává stranou? Opět zde máme příležitost odlišit Hegelovu koncepci metafyziky od koncepce Schellingovy, tentokrát na dějinách. Schelling uvádí část svého Systému transcendentálního idealismu věnovanou filosofii dějin tezí, která filosofii dějin zakládá, že totiž „ze samotné svobody, a to tak, že si myslím, že jedním svobodně, má vzniknout nevědomě, tj. bez mého přičinění, něco mnou nezamýšleného; nebo jinak vyjádřeno: jak proti oné činnosti vědomé, tedy oné svobodně určující, má stát činnost nevědomá, na jejímž základě vzniká zcela neúmyslně a snad dokonce proti vůli jednajícího něco takového, co by sám svou vůlí nebyl mohl realizovat ... Tato věta není ... než transcendentální výraz všeobecně přijímaného a předpokládaného poměru ke skryté nutnosti, která je nazývána jednou osudem, podruhé prozřetelností, ... onoho poměru, na jehož základě lidé samotným svým svobodným jednáním, a přece proti své vůli musí být příčinou

---

<sup>1</sup> KOJÈVE, A.: *Introduction à la lecture de Hegel*, s. 157.

<sup>2</sup> HEGEL, G.W.F.: *Fenomenologie ducha*, s. 244.

něčeho takového, co nechtěli, nebo obráceně, musí se nezdařit a podlehnout zmaru něčeho takového, co chtěli ze svobody a s vypětím všech sil“<sup>1</sup>.

Nuže tento *transcendentální* (myslíme jej nutně jako podmínku dějin) *poměr svobody ke skryté nutnosti* je vetkán i do látky Hegelovy filosofie dějin, do ducha, který jde dějinami k sobě samému. Jenže na rozdíl od Schellinga, který nad dějiny staví proniknutí svobody a nutnosti v uměleckém díle, staví Hegel absolutní vědění ducha (absolutního ducha) o sobě samém jako závěr dějin a naplnění smyslu všeho dění. Opět se zde setkáváme s blízkostí, ale i rozdílem Schellingovy metafyziky (absolutní identity) a Hegelovy metafyziky. Aby vysvětlil vztah jednajícího lidského jedince k dějinné nutnosti, odvolává se Schelling na „umění tragédie, jejíž celá existence spočívá na onom předpokladu“<sup>2</sup>. Tím nám Schelling naznačuje skrytou povahu transcendence, která proniká lidské jednání, aniž jsou si toho lidé vědomi. Tato moc je vůči jedinci transcendentní a přece je zároveň mocí jím uváděnou v působení; usuzujeme na ni jako na základ obecného směřování lidského rodu ke vzniku „všeobecné právní ústavy“<sup>3</sup> (francouzské revoluce). Nemá povahu *osobní bytosti*, není to křesťanský Bůh, je to „neviditelný kořen, jehož potencemi jsou všechny inteligence“<sup>4</sup>, který se „zjevuje a odhaluje ... pouze postupně hrou naší svobody samé ...“<sup>5</sup>. Schellingovi z toho plyne, že „jsme spolubásníky tohoto celku, vlastními vynálezci té úlohy, kterou hrajeme“<sup>6</sup>. Hegel je v tomto ohledu skromnější, i když i on zastává koncepci, že na transcendentním principu (*světovém duchu* či *absolutním duchu*) se sami podílíme. Raný Hegel má pro tuto naši účast metaforu *vinného kmene*, jehož jsme odnožemi.<sup>7</sup> Jejím podkladem je parabola z Janova evangelia o Ježíši jako vinném keři a jeho učednících jako jeho ratolestech<sup>8</sup>. V každém případě platí, že jsem i nejsem původcem svých činů, protože ty jsou vpleteny do vyššího řádu a vyšší reže.

---

<sup>1</sup> SCHELLING, F.W.J.: *Soustava transcendentálního idealismu*, s. 271.

<sup>2</sup> Tamtéž.

<sup>3</sup> Tamtéž, s.265.

<sup>4</sup> Tamtéž, s.276.

<sup>5</sup> Tamtéž, s.278.

<sup>6</sup> Tamtéž.

<sup>7</sup> HEGEL, G.W.F.: *Frühe Schriften, Theorie-Werk-Ausgabe*. Hrsg. von F. M. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, s. 304.

<sup>8</sup> Jan 15, 1-2.

V teorii podílu jedince na neosobním principu, který do sebe integruje člověka, se Hegel cítí být protichůdcem novověké filosofie. Ta staví člověka na něho samého, člověk je „pevným bodem“<sup>1</sup>, z něhož je třeba vysvětlit svět. Již ve Víře a vědění polemizuje Hegel s antimetafyzickou koncepcí osobní blaženosti (místo blaženosti světového rozumu nazírajícího sama sebe), s vysvětlováním krásy z individuálního prožitku (místo z odlesku věčné ideje) a s analogickým pojetím ctnosti, umění a vědy<sup>2</sup>.

Ve svých charakteristikách dějin Hegel zdůrazňuje tragičnost práce, kterou duch vzal na sebe, aby došel k sobě samému, tj. k svému sebeuvědomění v lidském poznání přírody, člověka dějin. Je to cesta, na níž nechybí „vážnost, bolest, trpělivost a práce“<sup>3</sup>, či podle *Filosofie dějin* je *nezměrným vynaložením sil a času* provázeným *nesmírnými obětmi, utrpením, jatkami*<sup>4</sup>. Nicméně v myšlence, že účast na duchovní substanci je vetkána do lidských činů, že lidské činy jsou určeny ke ztroskotání nebo úspěchu podle toho, nakolik slouží cíli dějin, se Hegel shoduje se Schellingem. Velké osobnosti, které udělaly to, co „bylo na čase“<sup>5</sup>, hynou, když naplní svůj úkol.

\* \* \*

Hegel je si vědom toho, že svým stanoviskem se ocitá v rozporu s Kantovým určením způsobu, jak mravně jednat, a s jednoznačností posouzení takového činu. Proto věnuje obsáhlou pasáž polemice s Kantovým *morálním světovým názorem*.

Při prvním přístupu se zdá, že příroda a moralita (moralita je Kantův výraz pro vztahy, které mají být založeny na dobrovolném respektu k nekonečné hodnotě lidské osobnosti) tvoří dvě zcela nezávislé autonomní oblasti („hostejnost a vlastní samostatnost přírody a morálních účelů a činností navzájem“<sup>6</sup>), přičemž „jedině bytostný význam má povinnost a příroda ... je nebytostná“<sup>7</sup>. Předpokládá se tedy morální vě-

---

<sup>1</sup> HEGEL, G.W.F.: *Víra a vědění (úvod a závěr)*. Přel. J. Novotný. In: *Reflexe*, č. 22, s. 8.

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 9.

<sup>3</sup> HEGEL, G.W.F.: *Fenomenologie ducha*, s. 61.

<sup>4</sup> HEGEL, G.W.F.: *Filosofie dějin*. Přel. M. Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 2004, s. 21.

<sup>5</sup> Tamtéž, s. 27.

<sup>6</sup> HEGEL, G.F.W.: *Fenomenologie ducha*, s. 377.

<sup>7</sup> Tamtéž, s. 378.

domí, které stojí proti přírodě, o níž ví, že je vůči němu rovněž autonomní. Tato její autonomie je podmínkou morálního jednání.

Zmíněnou expozici problému můžeme považovat za věrné vylíčení Kantova stanoviska. Ve způsobu, jakým je Hegel rozvíjí dále, se však od Kanta odlišuje. Předně mluví Hegel o *postulátech*, ačkoli u Kanta v prvých dvou případech nejde o postuláty, nýbrž o stanovení situace mravního jednání. Mezi podmínkami, za nichž má proběhnout mravní jednání, je podle Hegela rozpor. Hegel jej sumárně charakterizuje takto: „Ačkoli je zkušenost disharmonie obou stránek nutná, poněvadž příroda je svobodná, je stejně nutně též povinnost tím jedině bytostně významným a příroda je ve srovnání s povinností něčím postrádajícím bytí sebou“<sup>1</sup> (*das Selbstlose*). Druhý rozpor je mezi moralitou jako smýšlením – to musí být proto myšlenky na požitek – a mezi moralitou ve smyslu uskutečnění, které přináší uspokojení: „moralita směřuje k tomu, aby nezůstala smýšlením v protikladu k jednání, nýbrž právě k jednání či sebeuskutečnění“<sup>2</sup>. Můžeme se ptát, odkud Hegel vyvodil tezi o sebeuskutečnění, v němž „vědomí zakouší její (přírody – dopl. M. S.) jednotu se sebou“<sup>3</sup>, tezi o *harmonii morality a blaženosti*, když přece Kant vylučuje z mravního jednání náklonnost a empirickou blaženost. Kant však zároveň mluví o *spokojenosti* mravního rozumu se sebou, již se mu dostane morálním jednáním, které směřuje proti zakořenění jedince ve smyslovosti. Mravní jednání je tedy sebeuskutečnění morálního jedince a jeho uskutečnění přináší *blaženost* ve smyslu spokojenosti se sebou jako mravní osobou. Garance toho je „od přírody odlišná příčina veškeré přírody“, která je postulována.<sup>4</sup>

Hegel nyní rozehrává antinomií mezi autonomií přírody a jejím podvolováním se. Mravnímu jednání by chyběla záslužnost, kdyby příroda nestála ve své autonomnosti uskutečnění proti morálnímu záměru. Ten by však nebyl proveditelný, kdyby příroda byla mravnímu jednání zcela protichůdná. Pojetí přírody v Kantově morálním světovém názoru je tedy rozporné – jednou se absolutizuje aspekt autonomie přírody, podruhé její podvolování se, přiměřenost.

---

<sup>1</sup> Tamtéž.

<sup>2</sup> Tamtéž.

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 379.

<sup>4</sup> KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*. Přel. J. Loužil. Praha: Svoboda 1996, s. 214.

Podle Kanta lze ovšem *dobrou vůli* sloučit s *moudrostí přírody*, jak ukazuje spokojenost se sebou, „i kdyby to bylo spjato s mnohou újmou, již doznávají účely náklonnosti“<sup>1</sup>. Kantovi je příroda Božím dílem, proto si praktický rozum může podat ruce s *moudrostí přírody* a může se v jednání uspokojit *svým vlastním způsobem*.

Druhá antinomie má obdobnou strukturu. Opět zde jde o harmonii morálního vědomí a přírody, jenže „příroda“ (smyslovost) se svou „esencí“ (Wesenhait) čili pudy tvoří součást vědomí. Opakuje se však situace, že kdyby byla smyslovost taková, že by se zcela podrobovala moralitě, zmizel by protiklad povinnosti a smyslovosti a s ním všechna záslužnost. Proto Kant odsunuje řešení do nekonečné dále, do nekonečného progressu zdokonalování.

Třetí, nejdůležitější postuláty vznikají podle Hegela z největšího problému Kantovy morální filosofie, jímž je podle Hegelova názoru neodvoditelnost zvláštních povinností z kategorického imperativu. Je to výtka neoprávněná, protože Kantovi se zvláštní povinnost artikuluje vždy na základě smyslové afekce, přičemž přírodní usilování jednotlivce plynoucí z afekce je omezováno tím, že je představeno jako možný princip jednání všech<sup>2</sup>. Hegel nebere toto Kantovo pojetí v úvahu a představuje Kantovu teorii tak, jako by z kategorického imperativu měly být odvozeny povinnosti zvláštní.

Hegel si tím připravil půdu pro svůj největší argument. Je namířen proti postulátu Boha-zákonodárce, v němž Hegel vidí personifikaci sjednocení jinak nesjednotitelných protikladů morálního jednání, Kantova *boha ze stroje*. Je to zároveň polemika s křesťanskou transcedencí, ne nepodobná rozboru „nešťastného vědomí“<sup>3</sup>. Kanta se argument týká méně než předchozí kritika *postulátů*, jednak proto, že teologické implikace Kantovy teorie, na něž Hegel útočí, pronikají všechny *postuláty*, a za druhé proto, že Kant ve svém postulátu Boží existence neargumentuje způsobem, který rozvádí Hegel. U Kanta jde o zdůvodnění možnosti napomáhat mravním jednáním nejvyššímu dobru ve světě, za nímž stojí „svr-

---

<sup>1</sup> KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*. Přel. L. Menzel. Praha: Svoboda 1990, s. 60.

<sup>2</sup> HENRICH, D.: Etika autonomie. In: *Kantův kategorický imperativ*. Zost. J. Chotaš a J. Karásek. Praha: Oikúmené 2005, s. 56.

<sup>3</sup> HEGEL, G.W.F.: *Fenomenologie ducha*, s. 167 a n.



chovaná příčina“<sup>1</sup>. U Hegela jde o antinomií rozvádějící problém nemožnosti stanovit konkrétní povinnost v daném případě.

Jednotlivé vědomí zná obecně povinnost, ale postaveno před konkrétní případ nedovede z ní odvodit svou povinnost v tomto zvláštním případě. Z *pojmu jednání* však plyne, že konkrétní povinnosti „musí být vzaty v úvahu jako jsoucí o sobě a pro sebe“<sup>2</sup>. To se děje tím, že je konečné mravní vědomí klade do jiného vědomí, než je ono samo, do božského *vědění, které ví*, do intelektu archetypu, který ví nediskursivním způsobem nejen o obecném, ale i jednotlivém. Dochází k postulátu *božského zákonodárce* jako garanta konkrétních povinností. Pro něj je „obsah právě tak bytostně důležitý jako forma ...“<sup>3</sup>.

Poté dojde k obratu, jednotlivé vědomí přikročí k činu, „neboť chce něco vykonat“<sup>4</sup>. Protože chce jednat, musí přijmout za morální určité řešení situace, určitou povinnost – začne tedy zastávat tu funkci, kterou předtím přířklo Bohu zákonodárci, a naopak do Boha zákonodárce vkládá funkci garance povinnosti vůbec, tj. *čisté povinnosti*. „Povinnost vůbec (tj. obecná povinnost – dopl. M. S.) spadá tedy mimo ně do jiné bytnosti, která je vědomím s posvátným zákonodárcem čisté povinnosti“<sup>5</sup>.

Nezprostředkovanost konkrétní a obecné povinnosti znamená, že jednotlivé vědomí nemůže jednat v plném smyslu morálně. Nicméně postuluje, aby Bůh zákonodárce přijal *nedokonalé vědomí zja plnobodnotné* a udílel „blaženost podle toho, kdo je jí hoden“<sup>6</sup>. V tom je rozpor, protože vědomí ví, že nemůže jednat s plnou odpovědností, zároveň však požaduje, aby jeho jednání bylo hodnoceno jako záslužné. Obrací se proto na Boha jako udělovatele milosti. U problému arbitrárního rozhodnutí, zahrnujícího složku libovůle, jako podmínky *jednání*, jde Hegel již za Kanta, jeho kritika *morálního světového názoru* přerůstá v kritiku Kantových pokračovatelů. Na polemice je patrná snaha o demystifikaci křesťanského teologického motivu u Kanta a jeho následovníků. Je to polemika filosofa neosobní transcendence s mysliteli transcendence osobní.

---

<sup>1</sup> KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*. s. 214.

<sup>2</sup> HEGEL, G.W.F.: *Fenomenologie ducha*, s. 381.

<sup>3</sup> Tamtéž.

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 382.

<sup>5</sup> Tamtéž.

<sup>6</sup> Tamtéž, s. 382 a n.

## HEIDEGGER, HEGEL A MYSLENIE BYTIA

*Vladimír Leško*

Zdá sa, že máločo môže charakterizovať celoživotnú tvorbu Martina Heideggera tak presne ako tvrdenie, že sa permanentne usiloval len a len o *myslenie bytia*. Bol to filozof doslova *pobosorovaný* otázkou bytia. Práve v tomto kontexte sa mu stal celoživotným *filozofickým partnerom* G. W. F. Hegel, ktorý premyslel a domyslel problém bytia do takých filozofických hĺbok, ktoré pred ním a ani po ňom to už nikto iný nedokázal. Pochopenie urputného filozofického zápasu o vyrovnanie sa s otázkou bytia má svoju osobitné dejiny, ktoré je pomerne ťažko komplexne predstaviť v jednej štúdií. Musím preto hneď v úvode uviesť, že mi nepôjde o všetky možné vážne problémy tejto témy, ale len o to hlavné – Heideggerovo kritické vyrovnanie sa s Hegelovou filozofiou v otázke *myslenia Bytia* s dôrazom na jeho prácu *Bytie a čas*<sup>1</sup>, prednášku *Hegel a Gréci*<sup>2</sup> (predniesol ju 26. 7. 1958 na plenárnom zasadnutí heidelberskej akadémie vied) a štúdiu *Koniec filozofie a úloha myslenia* (1964)<sup>3</sup>.

### 1. *Bytie a čas* a myslenie bytia

V neskorej štúdií *Koniec filozofie a úloha myslenia* (1964) Heidegger uvádza, že celý jej text patrí do tých širších súvislostí, v ktorých sa vždy znovu pokúšal o *pôvodnejšie polozenie otázky* z diela *Bytie a čas*. Sám to formuluje takto: „*Ide o to podrobiť polozenie otázky v 'Bytí a čase' imanentnej kritike. Je potrebné ozrejmiť, ako ďaleko kritická otázka, čo je vec myslenia, nutne a stále patrí k mysleniu. Dôsledkom toho sa názov úlohy 'bytie a čas' – zmení* (kurzíva V. L.)“<sup>4</sup>. Pred nami teda vyvstáva určiť problém *veci myslenia* v interakčnej

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr. a J. Němec. Praha: Oikúmené 2008.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: Hegel und die Griechen. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA Bd. 9. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1976, s. 427 – 444.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Koniec filozofie a úkol myslení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993.

<sup>4</sup> Tamže, s. 7.

väzbe na problém *myslenia Bytia* v Heideggerovej neskoršej filozofii cez prizmu vlastnej *imanentnej kritiky*. Určite to nie je vôbec jednoduchá úloha, ale ak máme pochopiť vyústenie Heideggerovej filozofie, potom nám nič iné neostáva, len sa pustiť do jej skúmania.

Heideggerova práca *Bytie a čas* je stále považovaná mnohými filozofmi, nielen heideggeriánmi, za jedno z najväčších filozofických diel 20. storočia. Málo sa však doteraz upozorňuje na skutočnosť, že jej autor sám začiatkom 40. rokov minulého storočia zaujal k nej veľmi kritický postoj. V úvodnej poznámke k siedmemu vydaniu diela *Bytie a čas* z roku 1953 Heidegger píše, že označenie *prvá polovica*, ktoré bolo uvádzané vo všetkých predchádzajúcich vydaniach, už definitívne *vypúšťa*. Hneď k tomu ešte dodáva, že po štvrt'oročí od jej prvého vydania už nemôže pripojiť *druhú polovicu* práce bez toho, aby *prvá* nebola spracovaná novým spôsobom. Ide mu o pokus o *sebakritiku*, ktorý má zároveň zachrániť aspoň to, čo sa ešte dá zachrániť. Tým je v nej naznačená *cesta*. Tá jediná je podľa Heideggerových slov ešte stále *nutná*, keď má otázka bytia *ostat' žiť*<sup>1</sup>.

Neporovnateľne radikálnejšie sa Heidegger vyjadril o svojej práci v liste literárnemu vedcovi M. Kommerellovi už v roku 1942: „*Bytie a čas bol neúspech* (kurzíva V. L.)“<sup>2</sup>. S týmto sebakritickým hodnotením jednoznačne súhlasím! Ale zároveň je potrebné historickofilozoficky preukázať, v čom všetkom spočíval tento *neúspech*, a že sa celé toto najambicióznejšie filozofické úsilie prvej polovice 20. storočia nemohlo ani inak skončiť. Ale nielen to. Je nevyhnutné položiť si otázku, či priviedlo poznanie tohto *neúspechu* Heideggera k *úspešnejšiemu* filozofickému riešeniu. Ktoré jeho dielo po *obrate* možno klasifikovať ako *filozofický úspech*? Heidegger nám sám zanechal jednoznačnú odpoveď na túto otázku vo svojom *filozofickom teste* – v rozhovore pre časopis Spiegel z roku 1967. Ale, to už som zašiel až veľmi príďaleko, preto sa vrátim na začiatok Heideggerovej *filozofickej cesty*.

Heidegger si veľmi skoro uvedomoval, že dielo *Bytie a čas* nemôže naplniť ním sledovaný cieľ a že musí hľadať iné *spôsoby* jeho naplnenia.

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Bytie a čas*, s. 7.

<sup>2</sup> KOMMERELL, M.: *Briefe und Aufzeichnungen 1919 – 1944*. Vyd. I. Jens. Freiburg i. Br.: Olten 1967, s. 405. Citované podľa FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera*. Prel. V. Zátka. Praha: Academia 2007, s. 48.

Otázkou preto ostáva, ako by mala byť spracovaná nanovo prvá časť práce *Bytie a čas*, aby k nej bolo možné pripojiť druhú plánovanú polovicu<sup>1</sup>. Tu hneď vzniká nový veľmi vážny problém. Aj keby sa Heideggerovi bolo podarilo nanovo napísať *prvú polovicu* práce, bol by teraz príliš neúspešný v jej druhej plánovanej časti, t. j. v *základoch fenomenologickej deštrukcie dejín ontológie a problematike temporality ako jej vodidla*. Završiť prácu *Bytie a čas* analýzou *Kanta, Descarta a Aristotela* – to je jednoducho slepá ulička, lebo neumožňuje z viacerých vážnych teoretických dôvodov uskutočňovať najmä to, aby *otázka bytia ostala živá*, t. j. filozoficky *premýšľateľ* *Bytie bez jestvujúcna*. Heidegger postupne veľmi dobre pochopil, že ak sa má ako tak zmysluplne pohybovať *cestou* hľadania odpovede na otázku bytia, potom vyššie uvedenú trojicu filozofov musia vystriedať iní. Tými sa aj naozaj postupne od 30. rokov minulého storočia v jeho tvorbe stali – *Hegel, Leibniz, Herakleitos a Parmenides*.

Heideggerova nedôslednosť, že až príliš dlho strácal čas možným sledovaním *prvej ohlásenej koncepcie* v diele *Bytie a čas*, ktorej ďalšie pokračovanie ponúkol najmä v práci *Kant a problém metafyziky* (1929), končí neprehliadnuteľným *paradoxom*. Ten je vyjadrený v tejto podobe: „Jestvujúcno je nám známe – ale bytie? Nedostávame závrat, keď máme niečo také určiť, alebo hoci len výslovne uchopiť? Nie je bytie niečím takým ako nič? Skutočne nebol to nikto menší než Hegel, kto povedal: ‘Čisté bytie a čisté nič je teda to isté’“<sup>2</sup>.

Heidegger vidí jasný dôsledok tejto skutočnosti v tom, že sa u Hegela stala *metafyzika logikou* tak radikálne ako nikdy predtým u žiadneho filozofa. Preto *musím* konštatovať, že Heideggerov spis *Kant a problém metafyziky* sa nemohol završiť nijak inak, len *filozofickým chválospevom* na Hegela. Ale to nie je všetko, čo sa udialo v roku 1929. Heidegger sa k Hegelovi ako *jedinému* predchodcovi prihlásil jednoznačne vo svojej slávnej inauguračnej prednáške *Čo je metafyzika?* v roku 1929 tým, že znovu zopakuje hlavné východisko Hegelovej *logiky*: „Čisté bytie a čisté nič je teda to isté“. *Táto Hegelova veta ... je plne oprávnená* (kurzíva V. L.)<sup>3</sup>. Heidegger aj o tridsať tri rokov neskôr v štúdiu *Kantova téza o bytí* (1962) ponúka Kan-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 57 – 58.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar et al. Praha: Filozofia 2004, s. 197.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993, s. 63.

tovu tézu o bytí rozpracovať ako *absolútny pojem*, t. j. v Hegelových intenciách<sup>1</sup>. Teda všetko podstatné ku Kantovi sa nakoniec u Heideggera vždy *otočí* smerom k Hegelovi.

Jeden z najvýznamnejších súčasných nemeckých heideggerológov G. Figal vo svojej práci *Úvod do Heideggera* správne upozorňuje, že kto „chce porozumieť Heideggerovmu spôsobu filozofovania, musí sa podriadiť experimentálnemu rázu jeho diela. Prístup k nemu preto nájdeme predovšetkým na prelomoch a miestach obratu. Tam vidíme, s akou konzekvenciou Heidegger sleduje svoj problém a ako je pripravený ho ihneď formulovať inak, keď sa pokus o riešenie nepodaril“<sup>2</sup>. Zaiste, možno s tým súhlasiť. Platí to aj na ďalšie Figalovo tvrdenie: „Kto chce porozumieť Heideggerovej filozofii, nemôže sa ale uspokojiť s tým, že sa bude snažiť porozumieť len Heideggerovi. K mnohým a často tým najdôležitejším myšlienkam Heidegger dospel pri vyrovnávaní sa s inými filozofiami a rozvinul ich pri interpretácii textu. Pre Heideggerovu filozofiu je charakteristické, že vytvorila svoju vlastnú, nanajvýš originálnu *metódu interpretácie textov* (kurzíva V. L.). Úvod do Heideggera nie je preto možný bez toho, aby sme tiež nehovorili o Hegelovi, Husserlovi a Diltheyovi, o Aristotelovi a Platonovi, o Hölderlinovi a Nietzschem, o Ernstovi Jüngerovi. „<sup>3</sup>.

Ale tu zrazu nasleduje vo Figalovej interpretácii to, s čím už tak veľmi súhlasiť nemôžem. Figal totiž tvrdí: „Najdôležitejšími sú pritom Aristoteles a Platon. Každý pokus pochopiť Heideggera bez ohľadu na klasickú grécku filozofiu zostáva beznádejný“<sup>4</sup>. Žiaľ, nie je to celkom tak. Pravdou je, že význam Heideggerovej recepcie Platonovej a Aristotelovej filozofie v začiatkoch 30. rokov 20. storočia je mimoriadne veľký, ale v neskorej tvorbe sa výrazne vytráca. *Pre Heideggera sa po obrate postupne stanú najdôležitejšími z gréckej filozofie jednoznačne Herakleitos a Parmenides*. Preto musím opraviť Figalovo hodnotenie, že *každý pokus pochopiť jeho filozofiu bez ohľadu na predsokratovskú filozofiu (Anaximandros, Herakleitos a Parmenides) zostáva beznádejný*. Ale Herakleitos a Parmenides neostávajú

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: Kants These über das Sein. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 8., s. 480.

<sup>2</sup> FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera*, s. 9.

<sup>3</sup> Tamže, s. 9.

<sup>4</sup> Tamže.

predmetom jeho záujmu, metaforicky vyjadrené, *sami osebe a pre seba*. Aby sa ich význam mohol odhaliť v plnej *filozofickej sile*, musel to zrealizovať v konfrontácii s Hegelom.

V čom je teda *konfrontácia* Heideggera s Hegelom tak dejinnofilozoficky nevyhnutná? V dvoch rozhodujúcich problémoch: 1. vo *filozofii dejín filozofie* a 2. v *pochopení, že zmysel filozofie nemôže byť dosiahnutý bez odpovede na otázku čo je bytie*. To veľmi dobre chápe aj Figal, lebo píše, že „už Hegelove *Dejiny filozofie* ukazujú, ako možno sprístupniť tradičné texty tým, že sa interpretujú z hľadiska súčasnej terminológie a formulovania problému: *Hegelovo chápanie sa stáva pre Heideggera závažné* (kurzíva V. L.)“<sup>1</sup>. S tým súhlasím, ale problémom ostáva pochopenie a potom aj vysvetlenie toho, čo sa stáva z Hegela *závažným* pre Heideggera. To najdôležitejšie súvisí s vymedzením a potom najmä obsahovým naplnením *filozofie dejín filozofie*, ktorá je *hlavným kľúčom* pri otvaraní zmysluplnej *cesty* k poznaniu tak Hegelovej, ako aj Heideggerovej *ontologickej výpovede*.

Hegel vari najstručnejšie vyjadril teoretické jadro svojej *filozofie dejín filozofie* v *Malej logike* v § 86 takto: „... podstatný obsah dejín filozofie sa nevzťahuje na čosi minulé, ale je večný a úplne prítomný, a výsledok týchto dejín nepredstavuje galériu poblúdení ľudského ducha, ale skôr panteón bohov. Týmito bohmi sú však rozličné stupne idey, vynárajúce sa po sebe v dialektickom vývoji ... *začiatok logiky sa zhoduje so začiatkom vlastných dejín filozofie. Tento začiatok nachádzame vo filozofii eleatskej, konkrétnejšie u Parmenida, ktorý chápe absolútne ako bytie, hovoriac: jestvuje len bytie, nič ako také nejestvuje. Za vlastný začiatok filozofie to treba považovať preto, lebo filozofia je vôbec mysliacim poznávaním a tu sa prvýkrát uchopilo čisté myslenie a seba samému sa spredmetnilo* (kurzíva V. L.)“<sup>2</sup>.

Heidegger zasa rozhodujúce jadro svojej *filozofie dejín filozofie* vyjadril najstručnejšie v tejto podobe už v roku 1922: „*Dejiny filozofie sú ... pre filozofické bádanie* (kurzíva V. L.) vtedy a len vtedy v relatívnom zmysle predmetne tu, keď nepodávajú rozmanité pozoruhodnosti, ale to, čo je vo svojej radikálnej jednoduchosti *hodné myslenia*, a vedú tak chápaciu prítomnosť nie k obohacovaniu znalostí, ale odrážajú ju práve naopak

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 12.

<sup>2</sup> Podrobnejšie pozri LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004, s. 9 – 99, 158 – 197.

<sup>3</sup> HEGEL, G.W.F.: *Logika*. Prel. T. Münz. Bratislava: Vydavateľstvo SAV 1961, s. 115.

k nej samej, aby vystupňovali jej problematickosť... *Cestou späť od Aristotela k jeho predchodcom bude až možno pojednať Parmenidovo učenie o bytí a porozumieť mu ako rozhodujúcemu kroku, ktorý určil zmysel a osud západnej ontológie a logiky* (kurzíva V. L.)<sup>1</sup>. Pochopiť zmysel západnej ontológie a logiky, t. j. *vec myslenia* je spoločná filozofická úloha tak Hegela, ako aj Heideggera. Každý si ju však riešil svojím neopakovateľným spôsobom.

Pre Hegelovu *filozofiu dejín filozofie* je príliš dominujúce určenie *vývoja* s princípom *historizmu*, bez ktorých si jej autor nevie vôbec predstaviť svoje učenie. Heidegger si myslí presný opak. Najpresnejšie to vyjadril vo svojich prednáškach v zimnom semestri 1927/1928, ktoré dnes máme publikované pod názvom *Fenomenologická interpretácia Kantovej Kritiky čistého rozumu*: „Filozofia sa *nevyvíja* (kurzíva V. L.) v zmysle pokroku, ale je úsilím o rozvíjanie a vyjasňovanie stále tých istých niekoľkých problémov, je samostatným, slobodným a zásadným bojom ľudskej existencie s temnotou, ktorá v nej neustále prepuká. A každé objasňovanie len odkrýva nové priepasti. Mlčanie a úpadok filozofie neznamená teda koniec postupu dopredu, ale *zabudnutia centra* (kurzíva V.L.). Preto je každá filozofická obnova precitnutím v návrate na to isté miesto“<sup>2</sup>.

O desať rokov neskôr v prednáške *Európa a nemecká filozofia* to Heidegger zopakuje znovu: „Filozofia hovorí tak, že o tom istom vraví stále to isté. A najväčšími, osobitými sú myslitelia, ktorým sa to darilo. To znamená: *vlastné dejiny filozofie sú dejinami len niekoľkých jednoduchých otázok* (kurzíva V. L.). Zdanlivá svojvoľná hojnosť stanovísk a striedanie systémov je potom v podstate len výhradnosťou toho istého jedného jediného, tak ako je ju schopný pochopiť práve ten a nie iný mysliteľ“<sup>3</sup>.

Pochopiť počiatok gréckej filozofie, a tým aj západnej filozofie vôbec, je v rozhodujúcej miere u Heideggera späté so *spoločným porozumením slov*, ktorými Gréci pomenovávali *Bytie a pravdu*. V ranej gréckej filozofii *klúčovým slovom* pre bytie sa stáva podľa neho slovo *fyis*. Tu však vzniká prvé veľké nedorozumenie v chápaní ranej gréckej filozofie, keď sa táto chápe práve ako *prírodná filozofia*. Je to podľa Heideggera *nedorozu-*

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretácie Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008., 12, 33.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretácia Kantovej Kritiky čistého rozumu*. Prel. J. Kuneš. Praha: Oikúmené 2004, s. 13 – 14.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Evropa a nemecká filozofie*. Prel. J. Šindelář – I. Šnebergová. In: *Filozofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1, s. 77.

menie a blud. Dôvod je zrejмый: „Φύσις znamená: vyrašenie – napríklad vyrašenie ruže – v zmysle vychádzať najavo, predviesť sa, vydávať sa; vydávať sa – tak ako hovoríme: kniha bola vydaná, je tu. Vo φύσις, menu pre Bytie, Grékom zaznieva: predvádzať sa a pritom nepohnute zotrvať. Až v jestvujúcne, t. j. v tom, čo tu nepohnuto zotráva a samo v sebe tu tkvie, v gréckych sochách a gréckych svätyniach, dosahuje život tohto národa bytie, zreteľného a záväzného zotrvania; tieto sochy a svätyně nie sú napodobeninou ani výrazom niečoho, ale ustanovujúcim výkonom a zákonom gréckeho bytia“<sup>1</sup>.

Heidegger sa v ďalšom identifikovaní problému *Bytia* pokúša vyvrátiť jednu z najväčších chybných interpretácií ranej gréckej filozofie, ktorá ukazuje na rozpornosť filozofických učení Herakleita a Parmenida. Kým Herakleitos mal vraj proti bytiu zdôrazňovať *dianie*, tak Parmenides zasa oproti dianiu vyzdvihoval *bytie*. S tým však Heidegger rozhodne nesúhlasí. Parmenides podľa neho „hovorí o Bytí len ako o Jednom a Tom istom, lebo vie, že Bytie je neustále ohrozované zdaním, ktoré k nemu patrí ako jeho tieň.“<sup>2</sup> Herakleitos potom naopak, hovorí o *dianí* „len preto, aby ho včlenil do Jedného, do jednoty bytia, ktoré je λόγος. Λόγος tu však neznamená, ako sa neskôr vysvetľovalo, rozum a reč, ale *zbieranie, pôvodné sústredenia* všetkých protikladov do Jedného ... „<sup>3</sup>.

Herakleitos a Parmenides sú pre Heideggera filozofmi, ktorí hľadajú jedno a to isté, ale z opačných strán, lebo *myslia Bytie* nielen so zdaním a dianím, ale zároveň aj so stálosťou. „Na tomto počiatku však nebolo možné ulpieť; lebo počiatok nie je, ako mieni neskoršie zavádzajúce vysvetľovanie, ktoré je posadnuté vývojom, niečím nedokonalým a nepatrným, ale je tým *najväčším v úplnosti svojho obsahu* (kurzíva V. L.)“<sup>4</sup>. Tu máme vyjadrený až príliš jednoznačne základný rozdiel medzi Hegelovým a Heideggerovým chápaním dejín filozofie. Kým pre Hegela pochopenie dejín filozofického myslenia nie je možné bez kategórie *vývoja*, pre Heideggera je to absolútne neprijateľné.

O čo sa bude usilovať Heidegger permanentne až do konca svojej tvorby je najmä to, aby presvedčil, že najt'ažšie vo filozofii je *zachovať*

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 79.

<sup>2</sup> Tamže, s. 80.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> Tamže.



počiatok. Tým chce vyjadriť skutočnosť, že „bytné určenie Bytia a pravdy prešlo premenou, ktorá síce počiatok predpokladala, ale už ho nezvládala (kurzíva V. L.)“<sup>1</sup>. Odklon od počiatku Heidegger jednoznačne spája s Platonom a Aristotelom. V roku 1936 je Heidegger ešte neobľomne presvedčený, pričom neskôr toto hodnotenie zmení, že v Heglovej *Logike* „sa završuje cesta západnej filozofie od Platóna a Aristotela, nie však cesta od jej počiatku. Ten tu pozostáva bez toho, aby bol zvládnutý a pri spätnom pohľade sa stále len vysvetľoval zo stanoviska, ktoré sa od neho odvrátilo, to znamená, ktoré ho nepochopilo“<sup>2</sup>.

Heidegger podnikol obrovské filozofické úsilie o zvládnutie interpretácie počiatku západnej filozofie v 40. rokoch minulého storočia v dvoch rozsiahlych prednáškových cykloch o Parmenidovi (1942)<sup>3</sup> a Herakleitovi (1944)<sup>4</sup>. Pre tieto Heideggerove prednáškové kurzy a ich základnú stratégiu je najdôležitejšie to, že sa pokúšajú na veľmi širokom priestore skúmať počiatok západného myslenia s dôrazom na problém pravdy bytia a údelu metafyzického myslenia<sup>5</sup>. Predstavujú premostenie toho, čo je neskôr v prednáške z roku 1955 *Čo je to – filozofia?* vyjadrené síce veľmi stručne, ale rezolútne: „Herakleitos a Parmenides neboli ešte filozofi. Prečo nimi neboli? Pretože boli väčšími mysliteľmi (kurzíva V. L.)“<sup>6</sup>. Slovo väčší tu Heidegger nepoužil pre hodnotenie filozofického výkonu, ale preto, aby slovo väčší ukázalo cestu do inej dimenzie myslenia. „Herakleitos a Parmenides boli väčšími v tom zmysle, že ešte zotrvali v súznení s oným λόγος, tzn. s Ἐν πᾶντι. Krok k filozofii, ktorý pripravili sofisti, uskutočnili až Sokrates a Platon“<sup>7</sup>. Odkiaľ však Heidegger vie, že Herakleitos a Parmenides ešte zotrvali v súznení s oným λόγος, ostáva pred čitateľom tajomne ukryté. Ale to už patrí k jednej z neodmysliteľných strategických črt Heideggerovej filozofickej tvorby po obrate.

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 81.

<sup>2</sup> Tamže, s. 82.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Parmenides*. GA. Bd. 54. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1992.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Herakleitos*. GA. Bd. 55. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1994.

<sup>5</sup> Tamže, s. 378 a n.

<sup>6</sup> HEIDEGGER, M.: *Co je to – filosofie?* In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993, s. 117.

<sup>7</sup> Tamže.

V roku 1949 sa v *Úvode k prednáške 'Čo je metafyzika?'* veľmi jasne vyjadruje k problému, že pôvodne ním formulovaná otázka z práce *Bytie a čas o zmysle bytia* sa teraz mení na otázku *pravdy bytia*. To nesie so sebou pomerne veľké konzekvencie. Ide o cestu *od metafyziky*, ako reflektovania jestvujúcnosti jestvujúcna, *k mysleniu pravdy Bytia*. Inak vyjadrené, hlavnou otázkou metafyziky bola transformácia pôvodne Leibnizovej otázky („prečo je skôr niečo a nie nič?“) do podoby: „Prečo je vôbec jestvujúcno a nie skôr nič? (kurzíva V. L.)“<sup>1</sup>. Heidegger sa preto oprávnene pýta, čo je teraz záhadnejšie: je to *jestvujúcno*, alebo *bytie*? Odpoveď na prvý pohľad nie je ťažká. Záhadnejšie je nepochybne *bytie*. Problém však ostáva, keď si spätne uvedomíme *neoddeliteľnosť* jestvujúcna a bytia.

V *Doslove k prednáške 'Čo je metafyzika'* (1943) dôrazne upozorňuje, že *bytie* nie je nijakou jestvujúcou vlastnosťou *jestvujúcna*. „Bytie si nemožno predmetne predstaviť alebo utvoriť ako nejaké jestvujúcno (kurzíva V. L.)“<sup>2</sup>. Tu sme sa však už dostali do *epicentra* Heideggerovho spytovania sa na problém bytia a jestvujúcna, ktoré sa skrýva za hľadaním odpovede na otázku, či *bytie bytuje alebo nebytuje bez jestvujúcna*. Problém ontologickej diferencie čaká na svoje definitívne doriešenie. Vo štvrtom vydaní *Doslovu* (1943) Heidegger obmieňa formuláciu z predchádzajúcich vydaní prednášky *Čo je metafyzika?* („... bytie nikdy nebytuje bez jestvujúcna a ... jestvujúcno nikdy nie je bez bytia (kurzíva V. L.)“<sup>3</sup>) do tejto podoby: „... ak totiž k pravde bytia patrí, že síce bytie bytuje bez jestvujúcna, ale že jestvujúcno nikdy nie je bez bytia (kurzíva V. L.)“<sup>3</sup>. Teraz sa treba rozhodne pýtať: *bytuje či nebytuje bytie bez jestvujúcna?* O nájdenie zmysluplnej odpovede sa Heidegger pokúša najmä vo svojej prednáške *Čas a bytie* (1962)<sup>4</sup>, ale nemožno tvrdiť, že by to bol veľmi vydarený pokus. *Premysliet' Bytie bez jestvujúcna*<sup>5</sup> je ďalší zjavný filozofický *neúspech*. Potvrďuje to nekompromisne aj taký pokračovateľ Heideggerovho diela, akým bol J. Patočka. Na adresu tohto Heideggerovho pokusu sa vyjadril jednoznačne: „Bytie je bytie jestvujúceho (kurzíva V.

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 33.

<sup>2</sup> Tamže, 73.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Zeit und Sein*. In: Heidegger, M.: *Zur Sache des Denkens*. GA. Bd. 14. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2007, s. 3 – 30.

<sup>5</sup> Tamže, s. 29.

L.)<sup>1</sup>. Na inom mieste k tomu ešte dodáva, že problém bytia tak, ako ho formuloval Heidegger, považuje filozoficky za „*nedonosený problém* (kurzíva V. L.)“<sup>2</sup>. Som presvedčený, že uvedené Patočkovu hodnotenie je potrebné plne *filozoficky* rešpektovať. Pokúsim sa to v ďalších častiach svojho príspevku aj argumentačne zdôvodniť.

## 2. Hegel a Gréci a vec myslenia

Medzi rokom 1943 a prednáškou *Čas a bytie* (1962) sa udialo v Heideggerovej tvorbe mnohé, čo by bolo potrebné uviesť. Ale určite to najdôležitejšie súvisí s jeho prednáškou *Hegel a Gréci*. V nej sa skúmaný problém *myslenia Bytia* dostáva takmer do svojej vrcholnej podoby a v štúdiu *Koniec filozofie a úloha myslenia* (1964) nájde svoje završenie. Je to brilantný Heideggerov filozofický pokus vyrovnat' sa s Hegelom práve v otázke *vecí myslenia* a z nej vyplývajúceho *myslenia Bytia*. Už prvé Heideggerove slová v uvedenej prednáške sú charakteristické. Chce sa zaoberat' Hegelom zo *súdobého hľadiska*. V žiadnom prípade nemožno očakávať nejaký *historickofilozofický prístup*, ale len a len *filozoficko-problémový*. Ide mu o prienik do *vecí myslenia*, aby sme sa *ním* nechali oslovit' a zároveň boli pripravení *nechat' myslenie zmeniť sa*, pokiaľ si to vyžaduje *vec sama*. Ale aby sme sa dostali k *vecí myslenia*, je vôbec potrebná takáto veľká obchádzka cez Hegela a Grékov? Heideggerova odpoveď je jednoznačná. *Potrebuje táto cesta, ktorá vo svojej bytnosti nie je žiadna obchádzka, lebo správne pochopené duchovné dedičstvo nám neustále ponúka prítomné, to, čo je stále v bre, ale už nie v jeho dejinnej podobe, ale vystupuje ako súčasná vec myslenia*.

Heideggerovo ocenenie Hegelovej recepcie gréckej filozofie cez prizmu tejto skutočnosti je veľmi správne a zároveň je dôkazom opravdivého filozofického ocenenia, aké sa vôbec mohlo dostať filozofovi: „... *Hegel myslí prvýkrát grécku filozofiu ako celok a tento celok filozoficky* (kurzíva V. L.)“<sup>3</sup>. Hegel *nevysvetľuje* dejiny filozofie, on ich filozoficky *myslí*. Heidegger právom konštatuje, že žiaden filozof pred Hegelom sa neprepracoval

---

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: Čtyři semináře k problému Evropy. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Praha: Oikúmené 2002, s. 384.

<sup>2</sup> PATOČKA, J.: Platón a Evropa. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Praha: Oikúmené 1999, s. 310.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Hegel und Griechen*, s. 428.

k tomu, aby určil, že *filozofovanie* samé sa „pohybuje vo svojich dejinách a že tento pohyb je zároveň filozofiou samou“<sup>1</sup>. Pred Hegelom to neurobil nikto v dejinách filozofie. Tým Hegel otvoril vôbec možnosť po prvýkrát v dejinách filozofie pre vznik *filozofie dejín filozofie*, ktorá práve bez tohto *bytostného myslenia* filozofického duchovného dedičstva by nebola možná. Vo *filozofii dejín filozofie* ide teda najmä o *vec myslenia*. Je to možné aj preto, ako to dokladá Heidegger, že dejiny filozofie sa stali pre Hegela *jednotným a nevyhnutným procesom pohybu ducha k sebe samému*. Potiaľ je to všetko v poriadku. Problém sa však začína s chápaním a vysvetlením gréckej filozofie, ako to zrealizoval Heidegger, keďže celá prednáška sa sústreďí takmer výlučne na skúmanie *štyroch základných určujúcich slov gréckej filozofie*, ktoré vyjadrujú podľa neho jej nespochybniteľnú bytnosť v spojitosti s *hlavným* pojmom filozofie vôbec, t. j. pojmom *bytie*. Tu si musíme uvedomiť skutočný filozofický rozdiel Hegelovej a Heideggerovej recepcie gréckej filozofie. Hegelovi ide najmä o *pochopenie* gréckej filozofie ako *celku*, kým Heideggerovi ide len a len o *štyri základné pojmy* a ich *správne vysvetlenie*.

Podľa Heideggera sú štyri základné slová gréckej filozofie (*hen* – Parmenides, *logos* – Herakleitos, *idea* – Platon a *energeia* – Aristoteles) Hegelom nesprávne *preložené*, lebo ich zle *interpretuje*. Hegel prekladá Parmenidovo *hen* ako *všetko*, Herakleitov *logos* ako *rozum*, Platonovu *ideu* ako *pojmem* a Aristotelovu *energeiu* ako *skutočnosť*<sup>2</sup>. Hlavné pojmy gréckej filozofie prekladá teda Hegel nesprávne najmä preto, lebo ich *vysvetľuje* cez prizmu svojej vlastnej filozofie ako jej predstupeň. Tu sme pri koreni vážneho problému. Heidegger vyčíta Hegelovi to, čo robí sám ešte dôslednejšie a jednoznačnejšie. *Heidegger totiž priviedol až do filozofickej krajnosti prekladanie hlavných pojmov gréckej filozofie z pozícií interpretácie svojej vlastnej filozofie*.

Rozhodujúci rozdiel medzi Hegelovým chápaním gréckej filozofie a tým svojím vidí potom Heidegger v tom, že táto filozofia nie je *stupňom pravdy*, ako je o tom ešte presvedčený Hegel, ale *bytia*. Hegel to *nepochopil*, preto si nemohol všimnúť, že *pravda* a *bytie* sú bytostne neodlučiteľne zviazané. Heidegger, po *obrate* viac ako *prorok* než *filozof*, zvestuje *celému ľudstvu*, že *pravda* – *Ἀλήθεια* *vládne celému európskemu mysleniu*, ktoré je *svetovo vládnuce*. *Bytie*, hlása nám Heidegger, je *Ἀλήθεια* a *Ἀλήθεια* je *Bytie*. Pocho-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 429.

<sup>2</sup> Tamže, s. 434 – 435.

pitelne, môžeme tomu uverit', ale aj nemusíme. A skôr nemusíme ako môžeme! Prečo? Lebo okrem iného vládne *európskemu mysleniu* toto *Bytie* totiž bez toho, aby bolo vo svojej pravde *pochopené* a vôbec aj *vyslovené*. Tu sa však Heidegger dostáva do rozhodujúcej konfrontácie s Hegelom. Vrcholný predstaviteľ nemeckého idealizmu sa podľa Heideggera mylí najmä v tom, že chápe vývoj filozofie ako *dejinné napredovanie*. Hegel *pravdu* skutočne nepochopil ako *alethein* – *neskrytosť*, ale ako *istotu*. *Pravda* je podľa Hegela výsledkom *dialektického pohybu* dejín filozofického vedenia, preto *odsúva* grécku *myslenie* do oblasti *ešte nie pravdy*.

Na počiatku európskeho myslenia stojí podľa Heideggera Parmenidova veta: „εστι γὰρ εἶναι: *Ved' bytie je*. V tomto slove sa skrýva počiatočné tajomstvo všetkého myslenia“<sup>1</sup>. Určite, pokiaľ tomu uveríme ako *prorockému slovu*. Heideggerov povzdych, že Parmenidova veta zostáva ešte stále aj v 20. storočí *nepremyslená*, znamená potom len jedno. *Pokrok v dejinách filozofie je len chiméra*. Tu musím s Heideggerom súhlasiť, že tento pokrok naozaj nenastal, pokiaľ filozofiu redukuje len na hľadanie odpovede na jedinú otázku, a to otázku *Bytia*. Potom je Parmenides začiatkom a zároveň aj koncom *dejín Bytia*. Heidegger neposunul toto myslenie ani len o maličký krôčik dopredu. Nemožnosť vybudovať Heideggerom hľadanú *novú metafyziku Bytia* v podobe *myslenia Bytia* súvisí bytostne s chápaním *veci myslenia*. Jeho obsahové naplnenie je priamo závislé na definitívnom *premyslení* ontologickej diferencie. To nám Heidegger ponúkol v prednáške *Čas a bytie* (1962), ktorá chcela svojrázne završiť jeho dielo, ale nepodarilo sa to. Prečo sa tak stalo ukážem neskôr. Bez toho, aby som zbytočne až príliš komplikoval skúmaný problém, rozhodujúci záver na adresu jedinečného *filozofického pokusu*, o aký sa v prednáške *Čas a bytie* pokúsil Heidegger – *premysliet' Bytie bez jestvujúcna*<sup>2</sup>, možno stručne konštatovať: *snaba bola až príliš veľká, napriek tomu sa pozitívny výsledok nedostavil*. Prečo k tomu nedošlo? Heidegger chcel uskutočniť *premyslenie Bytia bez jestvujúcna* v podobe „*mysliet' Bytie bez ohľadu na metafyzikán*“ („Sein ohne das Seiende denken, heißt: Sein ohne Rücksicht auf die Metaphysik denken.“<sup>3</sup>). Tým si Heidegger de facto pod sebou *podpálil filozofický konár*, na ktorom celú svoju tvorbu *bezpečne sedel*. Ved' čo

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Prel. P. Kurka. Praha: Ježek 2000, s. 26.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Zeit und Sein*, s. 29.

<sup>3</sup> Tamže.

iné znamená jeho *deštrukcia dejín ontológie* ak nie neustály, hoci kritický *obľad na metafyziku?*

Potvrďuje to aj rozhodujúca filozofická výpoveď Heideggera v prednáške *Hegel a Gréci*. To najdôležitejšie je totiž vzťahnuté k interpretácii Parmenidovho učenia o *byťi a pravde*. Tu sa odohráva najdramatickejší *súboj* Heideggera s Hegelom v chápaní *myslenia Bytia*. Heidegger síce správne pripomína, že podľa Hegela dejiny filozofie sú *najvnútornejším pohybom vo vývoji ducha, čiže absolútnej subjektivity k sebe samej* a sú určené *špekulatívno-dialekticky*, ale zároveň vysvetlenie Hegelovej recepcie gréckej filozofie sa nebude realizovať v tejto hegelovskej filozofickej šírke. Zúžiť skúmanie problému *Hegel a Gréci* na skúmanie *štyroch základných slov* (pojmov) gréckej filozofie je veľmi veľká a najmä *násilná* redukcia, čím sa celý problém dostáva úplne kdesi inde, než to mal na myslí Hegel. Heidegger posúva celý problém tam, kde ho chce mať len on sám, t. j. aby sa všetky štyri základné pojmy gréckej filozofie skúmali *v horizonte hlavného slova – Bytia*. Tým sa definitívne celé dejiny filozofie redukujú na riešenie jednej jedinej otázky – otázky bytia.

Celý problém sa tak stáva už len výsostne *heideggerovským* a už ničím nie aj *hegelovským*. Potom sa už dá veľmi ľahko vyčítať Hegelovi takmer všetko. Čo je to však najdôležitejšie? Celá Heideggerova prednáška kulminuje vo svojej svojráznej kritike Hegela za nepochopenie Parmenida, resp. nie veľmi presné či správne pochopenie najmä toho najdôležitejšieho parmenidovského slova (termínu) – *Ἔν*. Kým Hegel hľadá to najdôležitejšie v Parmenidovom učení v myšlienke, že *bytie a myslenie sú to isté*, podľa Heideggera to najvýznamnejšie je späté so samotným slovom *Ἔν*. Heidegger vysvetlenia tohto *slova*, ako aj ďalších troch (*logos, idea, energeia*), chápe u Hegela v horizonte jeho chápania bytia ako *abstraktného všeobecného*<sup>1</sup>. *Bytie*, a tým aj jeho predstavenie v základných slovách, vysvetľuje Heidegger, *ešte nie je* podľa Hegela určené, *ešte nie je* sprostredkované cez a do dialektického pohybu absolútnej subjektivity. Grécka filozofia sa tak svojrázne stáva pre Hegela len *predstupňom pravdy*. Heidegger nás chce presvedčiť, že *Ἄλθητα* už vládne v gréckej filozofii, či presnejšie vyjadrené, vládne *už pred ňou*. Nezabúdajme, že Heidegger nechápe Herakleita a Parmenida ako filozofov, ale *mysliteľov*. Bez *aletheii* by však podľa Hei-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Hegel und Griechen*, s. 438.

deggera nebola možná západoeurópska metafyzika, a teda ani Hegelovo tvrdenie, že pravda je *absolútnou istotou absolútneho subjektu*.

Hegel, uvádza Heidegger, určuje za cieľ filozofie *pravdu*. Preto pokiaľ sa Heidegger chce pozrieť na *celok dejín filozofie* a v rámci toho aj konkrétne na problém *Hegel a Gréci*, kladie si otázku, či *nestojí za začiatkom tejto filozofickej cesty práve Parmenidova Ἀλήθεια*. Heidegger sa pýta, prečo o nej Hegel *nebovorí*. „Rozumie pod *pravdou* niečo iné ako neskrytosť? Prirodzene. Pravda je pre Hegela absolútnou istotou seba si uvedomujúceho absolútneho subjektu. U Grékov sa ale podľa jeho vysvetlenia ešte neobjavuje subjekt ako subjekt. Preto nemôže byť Ἀλήθεια určujúca pre pravdu v zmysle istoty“<sup>1</sup>. Takto sa vraj majú veci u Hegela. Nepochopil nemierny filozofický význam *aletheii*, nepochopil, že síce nie je nijakým *závažným kľúčom*, ktorý by *otváral* všetky záhady myslenia, ale je *touto záhadou samou ako vec myslenia*<sup>2</sup>.

Heidegger chce presvedčiť, že nie on sám *ustanovil* túto vec (*alethein*) ako *vec myslenia*, ale dejiny filozofie majú na tom svoj rozhodujúci podiel. V akom zmysle sa to udialo, to nám Heidegger nevysvetlil. Treba však podľa neho tejto tradícii *načúvať* a zároveň *preverovať pred-sudky*, v ktorých sa musí každé myslenie svojím spôsobom *nachádzať*. Preverovanie samo má však svoje hranice, lebo čím viac je myslenie *mysliteľnejšie*, tým viac je *preň dôležité to nemyslené*. Keď potom Hegel vysvetľuje špekulatívno-dialekticky bytie z absolútnej subjektivity ako *neurčené všeobecno* a interpretuje základné slová gréckej filozofie v horizonte novovekej filozofie, potom Heidegger s veľkou chuťou robí *záver*, že ide o *nesprávne vysvetlenie*. Dokonca tvrdí, že Hegelovi ostal práve vďaka špekulatívno-dialektickému určeniu dejín filozofie *úmyselne ukrytý význam aletheii ako veci myslenia*. Heidegger nezakrýva, že téma prednášky *Hegel a Gréci* má za základnú úlohu vyjadriť, že „v hre je *vec myslenia*“<sup>3</sup>. Hegelove úvahy o vysvetlenie gréckeho chápania bytia Heidegger využíva na to, aby deklaroval, že *bytie ako prítomnosť* je možné len preto, že mu *vládne aletheia*, ale len do takej miery, v akej ostáva sama *aletheia* ešte *nemyslená*. „Ἀλήθεια je *nemyslená pamätihodnosť*, *vec myslenia*“<sup>4</sup>. Musíme

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 439.

<sup>2</sup> Tamže, s. 440.

<sup>3</sup> Tamže, s. 443.

<sup>4</sup> Tamže, s. 445.

ju však *mysliet* ako to, čo nie je späté s metafyzickými predstavami o *pravde* ako *správnosti* či *bytia* ako *skutočnosti*. Pokiaľ si však Heidegger všima *žábadu aletheii*, ktorá vládne od počiatku v gréckej filozofii, ba ešte aj pred ňou, a neskôr aj v celých dejinách filozofie, tak i pre jeho chápanie gréckej filozofie ostáva, podobne ako aj pre Hegela, v istom zmysle *ešte nie*. Ale ono *ešte nie* nie je dôsledkom *nemysleného*, či toho, čo nás *neuspokojuje*, ale ide o *ešte nie*, ktorému *my nestačíme* a nerobíme *žadost'*.

Pre správne pochopenie rozdielu medzi Hegelovým a Heideggerovým určením *veci myšlenia* je nevyhnutné už teraz predstaviť aj Hegelovo vlastne chápanie *bytia* a *jestvujúcna* bez Heideggerovho komentovania. V *Logike ako vede*, na ktorú sa tak rád a pomerne často Heidegger v tom rozhodujúcom momente svojej interpretácie *neprávom* odvoláva, Hegel predstavil svoje chápanie veľmi jasne. *Bytie* jednoznačne charakterizuje ako „neurčené *bezprostredno*“<sup>1</sup>. *Bytie* nemá podľa neho „určenosť voči podstate, ani nijakú takú, ktorú by mohlo získať v sebe samom. Toto bezreflexívne bytie je také bytie, aké jestvuje *bezprostredne* iba v sebe samom“<sup>2</sup>. Keďže bytie je neurčené, je bez kvality. Tu však Hegel nezabúda zdôrazniť, na rozdiel od Heideggera, že bytiu *osebe* charakter *neurčenosti* prislúcha iba v protiklade k *určenému* (kvalitatívnemu). „Oproti bytiu vôbec teda vystupuje *určené* bytie ako také; takto však práve jeho neurčenosť tvorí jeho kvalitu. Ukáže sa teda, že prvé bytie je osebe určené a tak *po druhé*, že *prechádza* (kurzíva V. L.) do *jestvujúcna*, že je *jestvujúcnom* – toto bytie ako konečné sa *prekonáva* a *prechádza* do nekonečného vzťahu bytia k sebe samému, *po tretie*, *prechádza* do *bytia pre seba*“<sup>3</sup>.

Hegelovo *bytie* je *čistým bytím* lebo sa rovná sebe samému. *Bytie* ako *neurčené bezprostredno* je „faktickým *ničím*, a nie je ani viac, ani menej než nič“<sup>4</sup>. Aj *čisté nič* je podľa Hegela *jednoduchá rovnosť so sebou samým*, čiže dá sa charakterizovať aj ako *úplná prázdnota*, či *bezurčenosť* alebo *bezobsažnosť*. Preto Hegel musí uznať, že *nič* „je teda tým istým určením, alebo správnejšie, tou istou *bezurčenosťou*, a tak vôbec tým istým, čo *čisté bytie*“<sup>5</sup>. Z uvedeného je potom viac ako pochopiteľné, že Hegel sa dopracoval

---

<sup>1</sup> HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda I*. Prel. T. Münz. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda 1985, s. 90.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> Tamže, s. 91.

<sup>5</sup> Tamže.



k hlavnej ontologickej výpovedi vo svojej *Logike*, na ktorú sa tak rád odvolával aj Heidegger: „Čisté bytie a čisté nič je teda to isté“<sup>1</sup>.

Heideggerovi uvedené Hegelovo vymedzenia *bytia* úplne stačí a preto je veľmi zaujímavé, že ani *slovom* nenaznačí, že to najdôležitejšie ešte len u Hegela nasleduje. Heidegger už to však vôbec nepotrebuje, naopak, programovo ho obchádza, lebo je kritické voči jeho ďalším vlastným filozofickým krokom. To rozhodujúce *hegelovské* nespočíva totiž len v určení *čistého bytia* a *nič* ako *tobo istého*. Najpravejšie *hegelovské* vyjadrenie nasleduje hneď po tejto prvej vete: „Pravdou nie je ani bytie, ani nič, ale to, že bytie – neprechádza –, ale prešlo do ničoho a nič do bytia (kurzíva V. L.). No práve tak pravdou nie je ich rozdielnosť, ale to, že *nie sú to isté*, že sú *absolútne rozdielne*, lenže takisto aj neoddelené a neoddeliteľné a že *každé* bezprostredne *mizne vo svojom opaku*. Ich *pravdou* (kurzíva V. L.) je teda tento *pohyb, ktorým jedno bezprostredne mizne v druhom*: stávanie; *pohyb, kde sú obidve rozdielne, ale na základe rozdielu, ktorý sa práve tak bezprostredne stratí*“<sup>2</sup>.

Hegelovo filozofické učenie a v jeho rámci najmä ontológia je bez kategórií *pohybu* a *stávania* (*diania*) nemysliteľné. A pokiaľ sa tak stane, už to nie je Hegel. Heideggerov *filozofický rozhovor* s Hegelom je preto nanajvýš nekorektný, ale pochopiteľný. Heideggerovi až príliš záleží na platnosti *ontologickej diferencie*. Práve Hegelove kategórie *pohybu* a *stávania* sú pre Heideggera absolútne neprijateľné. Hegelova argumentácia je zrejmá: „*Stávanie* (kurzíva V. L.) znamená neoddeliteľnosť bytia a ničoho, nie je to jednota, ktorá abstrahuje od bytia ničoho; ale ako jednota *bytia* a *ničoho* je touto *určenou* jednotou čiže takou, v ktorej *je* bytie a nič“<sup>3</sup>. *Stávanie* je dominantná kategória Hegelovej filozofie, ktorá zdôvodňuje aj vzťah *bytia* a *jestvujúcna*. V *Logike* je to vymedzené jednoznačne: „*Zo stávania vzbádaža jestvujúcno. Je jednoduchou jednotou bytia a ničoho*“<sup>4</sup>. Jestvujúcno je pre Hegela *určené bytie* a jeho *určenosť* je *jestvujúca určenosť* – *kvalita*. Túto kvalitu potom chápe ako *realitu* i ako *negáciu*. V týchto určeníach je potom jestvujúcno práve takto reflektované aj do seba a zároveň kladené, je teda *niečím*, čím si jestvujúcim.

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže, s. 92.

<sup>3</sup> Tamže, s. 116.

<sup>4</sup> Tamže, s. 120.

Z uvedeného nekompromisne vyplýva, že *ontologická diferenciacia* je v Hegelovej logike len východisko a nie cieľ ontologickej výpovede. Preto Hegel by si nikdy nemohol stanoviť úlohu *premýšľať bytie bez jestvujúcna*, ako to robí Heidegger. Hegelovo filozofické myslenie je *dialektické*, na rozdiel od Heideggera. Zaujímavá je pritom však skutočnosť, že Heidegger v *Princípoch myslenia* (1958) na to sám veľmi dôrazne upozorňuje. Kládí si otázku čo sa *pribodilo* v dejinách západného myslenia od čias Fichteho, Schellinga a Hegela. Uskutočnilo sa niečo, čo vyneslo *myslenie do najvyššej dimenzie svojich možností*. Heidegger to skvele identifikuje: „*Myslenie sa stáva vedome dialektickým ... Dokonale uskutočnené teoreticko-špekulatívne rozvinutie dialektiky do uzavretého celku sa uskutočňuje v Hegelovom diele, ktoré nesie názov: Logika ako veda* (kurzíva V. L.)“<sup>1</sup>.

Túto dejinnofilozofickú skutočnosť využije Heidegger na to, aby ukázal, že *síce vstup myslenia do dimenzie dialektiky je dejinnou záležitosťou*, ale to je len preto, lebo sme si až príliš *zvykli* predstavovať si *dejiny historicky*. Uvedomenie si tejto Heideggerovej pozície vo vzťahu k Hegelovi je rozhodujúce, pokiaľ nemáme až príliš filozoficky *zablúdiť*. Heidegger nás chce priviesť k opaku toho, čo robí z Hegela veľikána filozofického myslenia do dnešných dní, t. j. že *bytnosť človeka i spoločnosti je dejinným sebauváraním*. Človek je človekom len natoľko, nakoľko je *dejinnou bytostou*. Dejiny sú teda sférou *bytia človeka* a nie *dejín Bytia*<sup>2</sup>.

Heidegger nám ponúka namiesto filozofie dejín *dejiny Bytia*. Bytie nemôže mať svoje dejiny, lebo ono len *je* ako stála a nemeniaca sa *prítomnosť*. Dejiny sa môžu vzťahovať len na jestvujúcno ako pobyť, „*ktorý rozumie seba samému vždy zo svojej existencie, z istej možnosti seba samého* ... (kurzíva V. L.)“<sup>3</sup>. Všetko iné je len *karikatúrou dejín* a filozoficky sú takými azda najviac *dejiny Bytia*.

Kým pre Hegela je *vec myslenia* vzťahnutá k chápaniu bytia so zreteľom k *mysliteľnosti jestvujúcna*, u Heideggera je to presne naopak. Ide o to pochopiť *Bytie* najmä cez prizmu jeho diferencie voči jestvujúcnu. Z toho potom pochopiteľne vzniká aj obrovský rozdiel pre reflektovanie dejín filozofického myslenia. Pravda sa nemôže objaviť neočakávane ako

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: Principy myšlení. In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*, s. 165.

<sup>2</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Geschichte des Seyns*. GA. Bd. 69. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1998, s. 5 a n.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 28.

vystrel z pušky. Poznanie pravdy je pripravované dejinným spôsobom a každý konkrétny stupeň tohto poznania nie je završeným poznaním. Ide o to pochopiť predchádzajúcich mysliteľov, čo si oni o *veci* mysleli a zahrnúť ich výsledky do absolútneho myslenia. Preto Hegel môže právom zdôrazňovať, že *pravda je proces*. Heidegger razí presne opačný postup. Súhlasí s tým, že je potrebné vniknúť do sily predchádzajúceho myslenia, ale to rozhodujúce nespočíva teraz v tom, aby sa táto sila hľadala v tom, čo je mysliteľmi myslené, ale práve naopak, čo nimi myslené nebolo, čo zostalo *skryté* a preto *nemyslené*. Len ono *skryté a nemyslené* poskytuje podľa Heideggera *myslenému jeho bytostný priestor, lebo ide o myslenie Bytia v jeho bytnosti, t. j. pravde*.

Heideggerova filozofická *deštrukcia* v chápaní *metafyzických hľadísk* v dejinách filozofie sa sústreďuje najmä na skúmanie *cesty spät'* – od Aristotela k Parmenidovi – aby bolo *možné určiť Parmenidovo učenie o bytí a porozumieť mu ako rozhodujúcemu kroku, ktorý určil zmysel a osud západnej ontológie a logiky až k mysleniu Bytia*. Súhlasím s Gadamerovým hodnotením, že Hegelova konštrukcia dejín filozofického myslenia je teleologickou konštrukciou *od konca*, kým Heideggerovo chápanie dejín filozofie je konštrukciou *od počiatku*. Na adresu tej druhej je však potrebné konštatovať, že napriek obrovskému teoretickému úsiliu *myslieť Bytie bez jestvujúcna* musela nakoniec predsa len ostať svojráznou *zvestovateľskou filozofickou víziou*. Preto môžem bez výhrad súhlasiť s vlastným hodnotením Heideggera, že práca *Bytie a čas* bola *neúspech*. Ale to isté bude platiť aj o jeho pokuse *myslieť Bytie* v neskoršej tvorbe. Heideggerova prednáška *Čas a bytie* tento *neúspech* len v plnom rozsahu znovu potvrdila.

### 3. Koniec filozofie a úloha myslenia

Heidegger sa v roku 1964 pokúša vo svojej neskoršej tvorbe o vytýčenie nových možnosti úlohy myslenia v štúdiu *Koniec filozofie a úloha myslenia*<sup>2</sup>. Chce odhaliť, „ako ďaleko *kritická* otázka, čo je *vec myslenia* (kurzíva V. L.), nutne a stále patrí k mysleniu“<sup>3</sup>. Formulácia tejto otázky má za

---

<sup>1</sup> GADAMER, H.-G.: Die Geschichte der Philosophie. In: Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie I. Hegel-Husserl-Heidegger*. GW. Bd. 3. Tübingen: Mohr – Siebeck 1987, s. 300.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Konec filozofie a úkol myslení*, s. 7 – 35.

<sup>3</sup> Tamže, s. 7.

úlohu ďalej precizovať jeho starý problém – *otázku bytia*. Rozhodujúca zmena nastupuje teraz v tom, že Heidegger už otvorene chce podrobiť položeniu otázky z *Bytia a času* otvorene formulovanej *imanentnej kritike*. To je novum v jeho tvorbe, ktoré si musíme nielen všimnúť, ale neustále sa ho *držať*, ak máme správne identifikovať jeho neskorú mysliteľskú pozíciu. Výsledok tejto *imanentnej kritiky* je priam šokujúco zaujímavý.

Heidegger hneď na začiatku svojej štúdie realizuje veľmi jasnú klasifikačnú pozíciu. Tá je vyjadrená v tejto podobe: „*Filozofia je metafyzika. Metafyzika myslí jestvujúcno v celku – svet, človeka, boha – čo sa týka bytia, čo sa týka súnaležitosti jestvujúcna v bytí* (kurzíva V. L.)“<sup>1</sup>. S Heideggerom možno súhlasiť bez výhrad v tom, že pôvodne zamýšľaná metafyzika chcela premyslieť *jestvujúcno ako jestvujúcno* spôsobom zdôvodňujúceho, *zakladajúceho predstavovania*. Bytie jestvujúcna, oprávnené tvrdí Heidegger, sa od začiatku filozofie spája s hľadáním *dôvodu – základu (ἀρχή)*. „*Základ je to, odkiaľ jestvujúcno ako také vo svojom vznikaní, zanikaní a trvaní ... je, čím je a ako je. Bytie ako základ privádza každé jestvujúcno a umožňuje mu jeho chvíľu prítomníť. Základ sa ukazuje ako prítomnenie. Jeho prítomnosť spočíva v tom, že to, čo je vždy tým ktorým spôsobom prítomné, vyvoláva do prítomnenia.* (kurzíva V. L.)“<sup>2</sup>.

Heidegger túto podobu metafyzického myslenia jednoznačne odmieta a preto ju spája s *koncom filozofie*. Len v tejto väzbe je koniec filozofie pochopiteľný a možno ho vlastne určiť ako *dovršenie metafyziky*. Pod tým si však nemožno predstavovať, že filozofia dosiahla svoju najvyššiu dokonalosť. Slovo *koniec* Heidegger pochopí najmä ako *miesto*. Potom to nadobúda takúto podobu: „*Koniec filozofie je miesto, také, v ktorom sa celok ich dejín zbromažďuje do svojej krajnosti. Koncom ako dovršením sa mieni toto zbromaždenie* (kurzíva V. L.)“<sup>3</sup>.

Podľa Heideggera treba najmä určiť *celok dejín*, pokiaľ chceme vedieť odpovedať na otázku o konci filozofie. Heidegger to vidí veľmi správne: „*V celých dejinách filozofie zostáva v obmenených podobách smerodajné Platonovo myslenie. Metafyzika je platonizmus* (kurzíva V. L.)“<sup>4</sup>. *Metafyzika vznikla, rozvíjala sa a stále môže prežívať len a len ako platonizmus*. Pokiaľ by tomu tak

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže, s. 9.

<sup>4</sup> Tamže.

nebolo, tak nejde o metafyziku v tradičnom klasickom zmysle slova. Heidegger zároveň upozorňuje, že nemali by sme zabúdať, že v období gréckej filozofie sa objavil zároveň jeden z rozhodujúcich rysov filozofie – *vytvorenie vied* v rámci obzoru, ktorý filozofia otvorila.

Tu je potom viac ako prirodzené, že vytvorením vied sa dali do pohybu aj procesy ich odpútavania sa od filozofie a neustále hľadanie i napĺňanie ich teoretickej samostatnosti. Práve najmä tento pochod Heidegger identifikuje ako *dovršenie filozofie*. Súhlasiť možno s tým, že z filozofie v jej počiatkoch v Grécku sa naozaj postupne vydeľujú jednotlivé vedy. Či to však znamená dovriešenie filozofie, o tom treba pochybovať. Ale najmä o tom, čo tak až heideggerovsky arogantne je vyjadrené v tejto podobe: „Koniec filozofie sa ukazuje ako triumf riaditeľného ustanovovania vedecko-technického sveta a tomuto svetu primeraného spoločenského usporiadania. *Koniec filozofie znamená: počiatok svetovej civilizácie založenej v západoeurópskom myslení* (kurzíva V. L.)“<sup>1</sup>.

V dejinách filozofie je podľa Heideggera od ich začiatku až do konca prítomná pred *myslením*, aj keď skryto, ešte *jedna úloha*, ktorá nie je prístupná ani filozofii ako metafyzike, ani vedám. To sú hlavné dôvody, prečo si Heidegger kladie otázku aká úloha stojí pred týmto *myslením* na konci filozofie. Musím osobitne zdôrazniť, že Heideggerovi ide teraz o *myslenie*, ktoré už vôbec  *nemá byť ani metafyzikou, ani vedou*.

Veľmi dobre si uvedomuje zložitú situáciu, do ktorej sa dostáva *myslenie*. Jeho formulácia to otvorene priznáva: „*Už myšlienka, že by myslenie malo mať nejakú takúto úlohu, musí zarážať. Myslenie, ktoré nemá byť ani metafyzikou, ani vedou?* (kurzíva V. L.)“<sup>2</sup>. Heidegger si programovo kladie aj ďalšie vážne otázky, medzi ktorými osobitne vyniká najmä táto: „*Úloha, ktorá sa filozofii už pred jej počiatkom, ba práve jej počiatkom uzamkla a ktorá sa jej teda v nasledujúcej dobe stále, ba vždy viac vzdávala?* (kurzíva V. L.)“<sup>3</sup>.

Pokiaľ by tomu tak bolo, potom z toho vyplývajú neobyčajne vážne dôsledky, ktoré môžu bezprostredne viesť k záveru, že *filozofia nedorástla na vec myslenia*, preto dejiny filozofie nie sú dejinami *pokroku*, ale len *úpadku*. Heidegger naznačuje, že takéto podozrenie sa tu veľmi jasne *vnucuje*. Na prekvapenie však zároveň tvrdí, že je *ľahko odstrániteľné*. Aké sú

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 13.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže.

potom dôvody na takéto tvrdenie: „... každý pokus nabliadnuť do predpokladanej úlohy myslenia zisťuje, že je odkázaný na spätný pohľad do celku dejín filozofie; a nielen to, ale je dokonca nútený myslieť predovšetkým dejinnosť toho, čo filozofii poskytuje možnosť mať dejiny (kurziva V. L.)“<sup>1</sup>. V tomto kontexte musím ešte raz zdôrazniť, že Heidegger úlohu myslenia podmieňuje spätným pohľadom do celku dejín filozofie. Lenže, pokiaľ niečo v Heideggerovej tvorbe naozaj chýba, v porovnaní napríklad s Hegelom, potom je to najmä snaha o reflektovanie celku dejín filozofie. Vari najzreteľnejšie je to zrealizované v jeho prednáške *Hegel a Gréci*. Nie menej otázne je aj to, do akej miery Heideggerove filozofické iniciatívy *myslia dejinnosť filozofie*, keďže skutočnou a stále jedinou otázkou filozofie je len jedna a stále tá istá otázka.

Heidegger v štúdiu *Koniec filozofie a úloha myslenia* sa chce pokúsiť spojiť úlohu myslenia so spätným pohľadom do dejín filozofie. To však ostáva viac v rovine proklamácie, než skutočného teoretického výkonu. Okrem iného je tu rigorózne predstavená jasná deliaca čiara medzi *vecou filozofie* a *vecou myslenia*. „*Vecou filozofie ako metafyziky je bytie jestvujúcna, jeho prítomnenie v podobe substanciality a subjektivity* (kurziva V. L.)“<sup>2</sup>. *Vecou myslenia* je však reflektovať *vec samú*, čo znamená myslieť *to, čo „už nemôže byť vecou filozofie* (kurziva V. L.)“<sup>3</sup>, t. j. pýtať sa nie na *bytie jestvujúcna*, ale na *Bytie ako Bytie*. Heidegger vzápätí prekvapujúco tvrdí, že už práve tým *zaoštváva* myslenie nutne za *veľkosťou filozofov*. Že je dokonca menšie než filozofia. Dôvody nachádza v tom, „*že tomuto mysleniu musí byť ešte rozhodnejšie odoprené ako priame, tak aj nepriame pôsobenie na vedecko-technický formovanú verejnosť priemyslového veku* (kurziva V. L.)“<sup>4</sup>. *Myslenie ostáva menším* najmä preto, že jeho *úloha* nemá *ustanovujúci*, ale len *prípravný* charakter. „*Uspokojuje sa prebúdzaním pripravenosti človeka pre možnosť, ktorej nárys ostáva temný a príchod neistý* (kurziva V. L.)“<sup>5</sup>.

S Heideggerom môžem súhlasiť najmä v tom, že to, o čom uvažuje, všetko je nakoniec zahalené do zjavného rúcha *temnoty* a *neistoty*. Končí akákoľvek *filozofia* i *myslenie*. V tejto *tme* chýba skutočne *svetielko* nádeje na

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže, s. 17.

<sup>3</sup> Tamže, s. 21.

<sup>4</sup> Tamže, s. 13 – 15.

<sup>5</sup> Tamže, s. 15.

nové poznávacie možnosti. Aj keď Heidegger na chvíľu ešte vykresle novu iskierku nádeje, učením o *aletheia ako svetline*, tak to bude skutočne iba na chvíľku. Záver je potom už viac menej jednoznačne rezignujúco pesimistický.

Heideggerov predpoklad, že to, čo stojí pred *myslením*, musí sa *myslenie* ešte len učiť a v tomto učení si pripravovať svoju vlastnú premenu, je síce zaujímavý, ale veľmi neotvára nové teoretické možnosti. Heidegger predpokladá akési *prípravné myslenie*, ktoré nechce a už vôbec nemôže *predpovedať budúcnosť*. Prípravné myslenie sa len pokúša „*napovedať prítomnosti niečo, čo bolo už dávno, a práve na počiatku filozofie a pre tento, počiatok povedané, čo však nebolo výslovne myslené* (kurzíva V. L.)“<sup>1</sup>. Je to starý heideggerovský motív, ktorý však už teraz pôsobí viac rezignujúco, než tvorivo. Heideggerovo tvrdenie, že „v dejinách filozofie od začiatku až do konca musela skrytým spôsobom stáť pred myslením ešte jedna úloha, ktorá by nebola prístupná ani filozofii ako metafyzike, ešte menej vedám z nej pochádzajúcim“<sup>2</sup>, znamená myslieť to, čo nebolo predmetom myslenia a čo možno cez dejiny filozofie spoznať, je veľmi ťažko prijateľné.

Na celej Heideggerovej štúdií je z historickofilozofického hľadiska zaujímavé osobitne to, že do teoretickej reflexie *veci myslenia* znovu vtiahol do *bry* svojich dvoch veľkých predchodcov – Hegela a Husserla. Prekvapujúce je to najmä v Husserlovom prípade, lebo z jeho tvorby po obrate a najmä v neskorej tvorbe je to skôr výnimka, než pravidlo. O Hegelovi sa to konštatovať nedá. Je to presný opak. Neskorá Heideggerova tvorba je bez Hegela nemysliteľná. *Vec filozofie* ako *metafyziky* je Heideggerom určená bez akýchkoľvek problémov. Je ním *bytie jestvujúcna – prítomnenie v podobách substanciality a subjektivity*. Heidegger sa na veľmi malom priestore niekoľkých strán pokúša znovu premyslieť výsledky najmä Hegelovho a sčasti aj Husserlovho filozofovania a konštatuje, že pre oboch je „*vecou filozofie subjektivita* (kurzíva V. L.)“<sup>3</sup>. Heidegger teda neodmieta toto *volanie* samo, ale spôsob jeho uskutočnenia. Na ich adresu totiž uvádza: „Hegelova špekulatívna dialektika je pohyb, v ktorom vec ako taká prichádza k sebe, do prezencie, ktorá jej prislúcha. Husser-

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže, s. 13.

<sup>3</sup> Tamže, s. 21.

lova metóda má priviesť vec filozofie k definitívne platnej originárnej danosti, čo znamená: do prezencie, ktorá je jej vlastná<sup>41</sup>.

Heidegger potvrdzuje, že metódy filozofovania Hegela a Husserla sú odlišné, ale to hlavné, t. j. *vec ako taká*, je tá istá. Otázka potom je zrejmá. Ako nám pomôžu zistenia týchto zhôd a rozdielov v Hegelovom a Husserlovom učení *postaviť si pred oči úlohu myslenia*? Heidegger na to odpovedá *heideggerovsky*: „Nepomôžu nám nič, pokiaľ sa uspokojíme s čírym vysvetľovaním onoho volania. Skôr je potrebné sa pýtať, čo vo volaní *ke veci samej* zostáva nemyslené“<sup>42</sup>.

Skúsím na chvíľu pozitívne prijať túto Heideggerovu pozíciu (metafyzika zabudla na *bytie*, pýta sa len a len na *jestvujúcno*) a zamyslieť sa nad problém pýtať sa na *Bytie ako Bytie*. Čo môžeme v tejto situácii vôbec urobiť? Pri najvšeobecnejšom určení *Bytia* vieme určiť iba to, že *je*. Pokiaľ sa chceme pokúšať preniknúť do toho *je*, ocitáme sa v *parmenidovskej pozícii* – *Bytie a myslenie je to isté*. A to je tak asi všetko. Nič ďalšie zmysluplné sa tu nedá vymyslieť, pokiaľ chceme ostať na pozícii *myslieť Bytie bez jestvujúcna*. Heidegger sa však predsa len pokúša nájsť svoj vlastný priestor, aby sa pokúsil vykročiť za *parmenidovskú pozíciu*.

Pýtať sa na *Bytie ako Bytie* je možné podľa Heideggera len vtedy, „*keď vládne svetlina*. Táto je *síce nazývaná neskrytosťou*, *Ἀλήθεια*, ale nie je ako taká *myslená* (kurzíva V. L.)“<sup>43</sup>. Problémom je väzba *Bytie – svetlina*. Odkiaľ vieme, že *svetlina* vládne? A čo ak nevládne? A ako je to vlastne s chápaním *aletheii* ako *neskrytosti*? Práve v tomto chápaní sa teraz objavuje v Heideggerovi myslenie *imanentná kritika* čiže *sebakrižnanie*, že tak, ako sa snažil vo svojej tvorbe po *obrate* preukázať, že otázka o *Ἀλήθεια*, o *neskrytosti* je otázkou *pravdy*, tak teraz už to neplatí. Preto sebakriticky píše: „Otázka po *Ἀλήθεια*, po neskrytosti ako takej, nie je otázkou o pravde. Preto bolo *vecou neprimeranou*, a teda *zavádzajúcou nazývať Ἀλήθεια v zmysle svetliny pravdou* (kurzíva V. L.)“<sup>44</sup>. V tomto kontexte je veľmi zaujímavé, že Heidegger to bezprostredne konfrontuje s Heglom a Husserlom, aby ukázal na rozhodujúci rozdiel medzi svojou a ich pozíciou: „Reč o 'pravde bytia' má v Heglovej 'Logike ako vede' svoje

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 21.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže, s. 31.

<sup>4</sup> Tamže.



oprávnenie, lebo pravda tu znamená istotu absolútneho vedenia. Avšak Hegel sa tiež nepýta, rovnako ako Husserl a rovnako ako celá metafyzika, na *bytie ako bytie* (kurzíva V. L.), t. j. nekladie si otázku, ako ďaleko môže byť dané prítomnenie ako také<sup>1</sup>.

Nie menej vážny je však aj problém identifikácie *veci myslenia* a *svetliny*. Heidegger nás neustále ubezpečuje, že filozofia nevie nič o *svetline*. Filozofia paradoxne vypovedá veľakrát o *svetle rozumu*, najmä Descartes, ale *svetlinu bytia* si však vôbec nevšima. Svetlo rozumu (*lumen naturale*) sa síce svetliny týka, ale neurčuje ju. Heidegger to určuje presne naopak. *Svetlina bytia* je tá, ktorá je tu skôr potrebná, aby to, čo je vo *svetline* prítomné, mohlo byť jej svetlom ožiarené. Podľa Heideggera to platí tak o *metóde* filozofie, ale najmä o samotnej *veci* filozofie, ktorou nie je nič iné ako *prítomnenie prítomniaceho*. Heidegger to nakoniec dopovie v tejto podobe: „Nech už to, čo je prítomné, je alebo nie je zakúšané, chápané či predvádzané, vždy zostáva *prítomnenie* (kurzíva V. L.) ako dostavovanie sa do otvoreného poľa odkázané na už *vládnucu svetlinu* (kurzíva V. L.). Aj to, čo je *neprítomné*, nemôže ako také byť inak než ako prítomné vo *voľnom poli svetliny*“<sup>2</sup>.

Význam, aký teraz Heidegger (pripomínam znovu, je to rok 1964) pripisuje *svetline* je neobyčajne veľký. Znovu sa potvrdzuje *veľkosť* Parmenidovej *mysliteľskej básne*, teda znovu sa tu vracia pred Platóna a Aristotela, aby ukázal, že *počiatok myslenia* stále *vládne*. Každá metafyzika, ba dokonca aj jej kritici, *hovorili Platonovou rečou*. Už vieme, že základným slovom Platonovho myslenia pre zachytenie bytia jestvujúcna je *idea* – „vzhľad, v ktorom sa jestvujúcno ukazuje ako také. Vzhľad je ale jeden zo spôsobov prítomnenia. Žiadny vzhľad bez svetla – to poznal už Platon. *Avšak nie je svetla a jasú bez svetliny* (kurzíva V. L.). Dokonca i temno ju potrebuje“<sup>3</sup>.

*Svetlina* podľa Heideggera v *bytí*, v *prítomnení vládne*, ale od čias Platóna a Aristotela nebola vo filozofii myslená. Na počiatku myslenia sa však o nej hovorí, a to je neodškriepiteľná zásluha Parmenida a jeho filozofickej poémy. Tu sa vôbec po prvýkrát vypovedá o *Áλῆθεια*, o *neskrytosti*. Neskorý Heidegger to popisuje takto filozoficko-poeticky: *Áλῆθεια* sa

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže, s. 25.

<sup>3</sup> Tamže.

nazýva „dobře zaokrouhlenou, pretože je vykrúžená v čistej zaokrouhlenosti kruhu, na ktorom začiatok a koniec sú všade to isté. V tomto krúžení nie je možné žiadne prekrucovanie, zatarasenie a zneprístupňovanie. Onen uvažujúci muž má zakúsiť nechvejúce sa srdce neskrytosti“<sup>1</sup>. Zdá sa, že tu ide viac o *poetiku*, než o *vec myslenia*.

Heidegger sa priamo pýta, čo sa mieni slovom o *nechvejúcom sa srdci neskrytosti*? Odpoveď je jednoznačná: „Mieni sa ním neskrytosť sama v tom, čo je jej najvlastnejšie, mieni sa ním ono miesto pokoja, ktoré v sebe zhromažďuje to, čo neskrytosť až poskytuje. *Je to svetlina otvoreného pola* (kurzíva V. L.)“<sup>2</sup>. Heidegger sa teraz musí priamo pýtať, prečo je tomu tak. Dôvody vidí v tom, že k ceste myslenia, ako špekulatívneho v podaní Hegela, tak intuitívneho v Husserlovej podobe, je potrebná *svetlina*. Až v nej „spočíva možné javenie sa, t. j. možné *prítomnenie prítomného* (kurzíva V. L.) samého“<sup>3</sup>.

Tu je na tak mimoriadne malej ploche ukázané Heideggerovo tajomstvo práce s dejinnofilozofickým dedičstvom. Parmenides je *použitý* len ako inšpiračný zdroj pre riešenie problémov samého Heideggera. Od *Ἀλήθεια* sa prešlo ku *svetline*, aby sa manifestovala možnosť cesty k *prítomneniu prítomného*. A záver nás už potom nemôže prekvapovať: „*Ἀλήθεια, neskrytosť musíme myslieť ako svetlinu, ktorá až teraz ponúka bytie a myslenie, ktorá až teraz zaručuje prítomnenie jedného druhému a pre seba navzájom. Pokojné srdce svetliny je miesto ticha, z ktorého je až teraz dané niečo také ako možnosť súnaležitosti bytia a myslenia, t. j. prítomnenie a vypočutie* (kurzíva V. L.)“<sup>4</sup>.

Heidegger je teraz presvedčený, že bez skúsenosti *Ἀλήθεια* ako *svetliny* zostáva všetko rozprávanie o záväznosti a nezáväznosti myslenia bez pevnej opory. To je potom koncentrované do podoby najaktuálnejšej filozofickej úlohy – *na konci filozofie sa pýtať na úlohu myslenia*. Heidegger si práve v tejto súvislosti kladie otázku, prečo sa *Ἀλήθεια* už neprekladá bežným slovom *pravda*. Jeho odpoveď už neprekvapuje: „Pokiaľ sa pravda chápe v tradičnom ‘prirodzenom’ zmysle ako na jestvujúcne vykázaná zhoda poznania s jestvujúcnom, alebo tiež pokiaľ sa pravda vysvetľuje

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 27.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> Tamže.

ako istota vedenia o bytí, nesmie byť *Ἀλήθεια*, neskrytosť v zmysle svetliny, s touto pravdou stotožnená. *Ἀλήθεια*, neskrytosť myslenia ako svetlina, ponúka skôr možnosť pravdy. Lebo pravda sama môže rovnako ako bytie a myslenie byť tým, čím je, len v živle svetliny. Evidencia, istota každého stupňa, každý spôsob verifikácie veritas, pohybuje sa už 'spolu s ňou' v oblasti vládnucej svetliny<sup>1</sup>.

Z toho rozhodne vyplýva, že *Ἀλήθεια* myslená v podobe *neskrytosti* ako *svetlina prítomnosti*, nie je pre Heideggera ešte *pravda*. Čo je potom *Ἀλήθεια*? Je viac, či menej než pravda? Túto otázku Heidegger prenecháva na riešenie ako úlohu nie filozofii, ale *mysleniu*. Preto aj dodáva: „Otázka o Ἀλήθεια, o neskrytosti ako takej, nie je otázkou o pravde. *Preto bolo veci neprímerané, a teda zavádzajúce nazývať Ἀλήθεια v zmysle svetliny pravdou* (kurzíva V. L.)“<sup>2</sup>. Heideggerova *imanentná sebakritika* je v plnom rozsahu oprávnená k celej jeho predchádzajúcej tvorbe. Ale nielen k nej. Pokiaľ Heidegger sa však chce pýtať na *Bytie ako Bytie*, ako rozhodujúci problém už nie metafyziky či filozofie, ale nového *myslenia*, potom je zrejmé, že nevie, čo má robiť ďalej s týmto problémom. Preto skôr proklamatívne naznačuje, že všetci potrebujeme ešte *výchovu k mysleniu*, ba dokonca ešte predtým „*akési vedenie o tom, čo znamená byť či nebyť vychovaný v myslení* (kurzíva V. L.)“<sup>3</sup>.

Heideggerovi sa stráca už takmer definitívne *istota* dovtedajšieho filozofického postoja a ocitá sa skôr v pozícii človeka, ktorý ma zviazane oči a má vo svojom okolí niečo hľadať, alebo človeka, ktorý sa pohybuje v kruhu a vyjsť z neho sám nedokáže. Najlepšie to ilustrujú tieto jeho myšlienky: „*Lebo ešte nie je rozhodnuté, akým spôsobom má byť to, čo nepotrebuje žiadny dôkaz, zakúšané, aby sa stalo prístupne mysleniu. Je to dialektické sprostredkovanie, alebo originárne dávajúca intuícia, čo od nás pred všetkým ostatným žiada, aby bolo pripustené. Ale ako nám to má umožniť rozhodnutie, keď sme to ešte neprípustili? V akom kruhu sa to tu – a to nevyhnutne – pohybuje?* (kurzíva V. L.)“<sup>4</sup>. Odpoveď na tieto Heideggerove otázky nie je veru jednoduchá, ak je vôbec možná. Som presvedčený, že skôr nie je, ako je možná. Dôležité v tejto súvislosti je určite to, že Heidegger si to sám v takej

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 29.

<sup>2</sup> Tamže, s. 31.

<sup>3</sup> Tamže, s. 35.

<sup>4</sup> Tamže.

krajnej podobe uvedomuje. A dôsledky tohto uvedomenia si sú neobyčajne ďalekosiahle.

Kardinálny problém spočíva teraz v tom, že kým na začiatku štúdie *Koniec filozofie a úloha myslenia* Heidegger explicitne uvádza, že od roku 1930 vždy znovu podnikal pokus o pôvodnejšie polozenie otázky z diela *Bytie a čas*, na konci štúdie po zrealizovaní *imanentnej kritiky* sa všetko zrazu dostáva do úplne inej teoretickej pozície. Heidegger prechádza od otázky či nie je potrebné *onú dobre zaočerúhlenú neskrytosť* myslieť ako *svetlín* konečne aj k otázke *odkiaľ je nám daná svetlina a čo prehovára v tomto je daná*. Heidegger odpoveď neponúka, ale čo ponúka je tiež nemenej šokujúce: „*Neznie potom názov úlohy myslenia namiesto 'bytie a čas': svetlina a prítomnenie* (kurzíva V. L.)“<sup>41</sup> Pokiaľ by tomu malo byť tak, potom hlavná Heideggerova práca by nemala niesť názov *Bytie a čas*, ale *Svetlina a prítomnenie*. Prečo sa Heidegger do konca svojho života nepokúsil o takéto dielo? Nie je to najdôležitejší dôkaz, že Heideggerov mysliteľský zápas o *vec myslenia* sa stal nerealizovateľný?

Heidegger to sám priamo potvrdil o dva roky neskôr (september 1966) vo svojom slávnom filozofickom teste (rozhovor pre časopis Spiegel): „*Najväčšia ťažkosť myslenia však spočíva v tom, že dnes, pokiaľ to môžem vidieť, ešte neprehovára žiadny mysliteľ, ktorý by bol dosť 'veľký', aby postavil myšlienku bezprostredne a výrazným spôsobom pred oči jeho vlastnú vec, a uviedol tak myslenie na jeho vlastnú cestu. Pre nás je dnes to veľké, ktoré je potrebné myslieť, veľké až príliš. Zostáva nám snád venovať svoju námahu prešlapávaniu úzkych cestičiek, po ktorých by sa dalo prejsť o kúsok ďalej* (kurzíva V. L.)“<sup>42</sup>.

Heidegger v prednáškovom cykle z roku 1931 venovanému Aristoteľovej IX. knihe *Metafyziky* tvrdí, že vo filozofii sa veľmi často hovorí o bytí a mieni sa tým jestvujúcno a naopak, hovorí sa o jestvujúcne a mieni sa tým bytie. „*V základe nie je pochopené ani jedno ani druhé. A napriek tomu niečo myslíme; pri pokuse to zachytiť nám však všetko zmizne ako para nad brncou* (kurzíva V. L.)“<sup>43</sup>. Sú to slová, ktoré priam ukázkovo naplňa jeho dielo. Pri pokuse zachytiť *Bytie ako Bytie* mu všetko mizne

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: Už jenom nějaký bůh nás může zachránit. Prel. I. Chvatík. In: *Filosofický časopis*, roč. 43, 1995, č. 1, s. 31.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1 – 3*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2001, s. 21.

ako *para nad hrncom*. Otázku síce možno formulovať, ale zmysluplnej odpovede či už od *filozofie*, alebo *myslenia* sa nedočkáme. Platia tu Hegelove či Patočkove slova o tom, že *bytie* je vždy *bytím jestvujúcna*. Ontologická diferencia, ktorú Heidegger ponúka od svojich najranejších prednášok až po neskorú tvorbu, nemá svoje pozitívne filozofické riešenie. Je to pre filozofiu *cesta, ktorá nevedie nikde*. Heidegger ju sám cíti ako svojrázny pohyb v *krubu*, z ktorého nemožno vystúpiť.

Možno to vyjadriť aj iným Heideggerovým príkladom: „*Smrteľné myslenie* (kurzíva V. L.) sa musí spustiť do *temnoty* (kurzíva V. L.) hlbokoj studne, keď chce cez deň uvidieť hviezdy“<sup>1</sup>. Iba v rozprávkach sa možno dá *uvidieť* hviezda v hlbokoj studni za bieleho dňa. *Smrteľné filozofické myslenie* by sa teda nemalo spúšťať do *temnoty* hlbokoj studne, ale skôr by sa malo pokúšať o to, čo môže reálne aj preskúmať, hoci sa mu nepodarí *uvidieť* aj cez deň *hviezdu*, pokiaľ touto hviezdou nemyslíme naše Slnko. Filozofovanie nie je o *prorokovaní*, filozof by nemal byť *prorokom*, ktorý nám zvestuje *pravdy temnoty*. Heideggerovo dielo je v 20. storočí najreprezentatívnejšou ukážkou toho prístupu, ktorý sa príznačne uzatvára slovami: *už len nejaký bob nás môže zachrániť!*

Z uvedených Heideggerových myšlienok vane už takmer plne pochopená filozofická rezignácia. Potvrzuje to aj jeho najvýznamnejší žiak H.-G. Gadamer: „*Na konci svojho života išiel Heidegger dokonca tak ďaleko, že vôbec nepoužíval slovo filozofia, pretože úloha doviest' metafyziku ako formu pojmového myslenia, založenú v Grécku Platonom a Aristotelom, k novým horizontom budúcnosti, sa mu zdala neriešiteľná* (kurzíva V. L.)“<sup>2</sup>. Gadamerove slová treba zobrať vážne na vedomie. Heideggerovo mysliteľské hľadanie odpovede na otázku *čo je Bytie* muselo ostať nenaplnené. Otázka *čo je Bytie ako Bytie* prekračuje možnosti zmysluplného filozofického hľadania a nájdenia odpovede. Stále sa totiž pohybuje, či už chceme alebo nie, v hraniciach *bytia jestvujúcna*. Prekročenie týchto hraníc na pôdu *Bytia ako Bytia* je prekročením do filozofického vzduchoprázdna. Patočka sa teda nemýli, keď o tomto Heideggerovom úsilí napísal, že je to *nedonosený problém*.

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Princípy filozofie*, s. 181.

<sup>2</sup> GADAMER, H.-G.: Evropa a Oikumené. Prel. I. Šnebergová. In: *Filozofický časopis*, roč. 44, 1966, č. 1, s. 86.

# Referáty



## RADIKALIZMUS HEGELOVEJ *LOGIKY AKO VEDY* VO SVETLE HEIDEGGEROVHO *ZALOŽENIA* *METAFYZIKY V OPÄTOVNOM VYZDVIHNUTÍ*<sup>1</sup>

*Radosław Kuliniak*

Obľúbeným filozofom Martina Heideggera bol nepochybne Immanuel Kant, avšak najrešpektovanejším, okrem Aristotela a Platona, G. W. F. Hegel. Veď Heidegger napísal prácu venovanú Kantovej *Kritike čistého rozumu*, ale podrobne sa v jej v závere zaoberal aj Hegelom a jeho prácou *Logika ako veda*. U Hegela, domnieva sa Heidegger, došlo k poslednej realizácii pôvodnej Aristotelovej myšlienky v otázke metafyziky a jej nároku byť vedou. Konkrétne išlo o známy fragment v závere práce *Kant a problém metafyziky*, v ktorom Heidegger napísal: „Dajme teda slovo Aristotelovi: *A už oddávna a tiež v prítomnej dobe stále opakovaná a nikdy dostatočne nerozriešená otázka, čo je jestvujúcno ...* „<sup>2</sup>.

Táto myšlienka sa u Heideggera neopierala len o pokus konfrontácie vymedzení Kanta s Heglovými výsledkami, ale zakladala sa na posunutí Kantovho premýšľania o jestvujúcne na stranu Hegelovej logiky jestvujúcna. Je to obrat od fundamentálnej ontológie, ktorá sa opiera o transcendentálnu myšlienku založenia metafyziky u Kanta, v smere Hegelovho ontologického radikalizmu. Išlo o to, aby sa v Hegelovom primárne rekonštruujúcom chápaní jestvujúcna, dalo nájsť východisko pre zdôvodnenie Kantovej myšlienky. Problém je v tom, aby „veda a zdravý ľudský rozum takto spolupracovali na zániku metafyziky. A tým vytvorili zvláštne divadlo, že totiž vidíme *vzdelaný národ bez metafyziky* –

---

<sup>1</sup> Tento článok je úvodným pokusom ohlásiť budúcu väčšiu prácu venovanú Hegelovej filozofii a jeho chápaniu metafyziky ako pokračovaniu skúmaní, ktoré začal Aristoteles. V tomto článku sa koncentrujem len na rekonštrukciu ideí Martina Heideggera, ktorá pochádza zo záveru jeho práce *Kant a problém metafyziky*. (Pozri HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar et al. Praha: Filosofia 2004, IV oddiel: Založenie metafyziky v opätovnom vyzdvihnutí. §45. Idea fundamentálnej ontológie a Kritika čistého rozumu, s. 210 – 212.)

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*, s. 212.



akoby sme pestro vyzdobený chrám videli bez oltárnej sviatosti“<sup>1</sup>. Presnejšie povedané, Heideggerovi išlo o Hegelovo zdôvodnenie exoterickej náuky „Kantovej filozofie – že *um nesmie presiahnuť skúsenosť*, lebo potom sa vraj poznávací schopnosť stáva *teoretickým rozumom*, ktorý plodí len *chiméry* – vedecký zdôvodnila, prečo sa treba zrieknuť špekulatívneho myslenia“<sup>2</sup>. Tento Hegelov radikalizmus z *Predhovoru k Logike ako vede* jasne svedčí podľa Heideggera o prezentácii zdôvodnenia radikálnej stránky chápania jestvujúcna v Aristotelovej metafyzike. Heidegger ho však nevidí u Kanta, ale až v Hegelovom chápaní.

Heidegger v projekte Hegelovej *Logiky ako vede* našiel zdôvodnenie Aristotelovej metafyziky tam, kde Hegel konštatoval už známu procedúru presunutia dôrazu v Kantovej metafyzike, presnejšie, kde objasňoval vlastné chápanie jestvujúcna ako predmetu reštituovanej logiky. Podľa Hegela treba logiku „chápať ako systém čistého rozumu, ako ríšu čistej myšlienky. *Táto ríša je pravdou bez obalu, pravdou osebe a pre seba*. Preto sa môžeme vyjadriť aj tak, že tento obsah je *spodobnením večnej podstaty boba pred stvorením prírody a konečného ducha*“<sup>3</sup>. Tu sa podľa Heideggera nachádza objasnenie radikalizmu pôvodného chápania Aristotelovej metafyziky. V Hegelovej *Logike ako vede* pojem *radikálny* znamená byť nekompromisný voči kantovskému pojmu a zároveň rozhodnosť k používanej filozofickej metóde. Sústava vzájomných zväzkov predmetu a metódy znamená, že v Hegelovej *Logike ako vede* máme do činenia so zásadným, celkovým a skutočným chápaním zvláštneho spôsobu prístupu k jestvujúcnu, ktoré objavil a používal už Aristoteles, a ktoré Kant úplne nedocenil, prostredníctvom schopnosti vytvárať pojmy. Početné monografie<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> HEGEL, G.W.F.: *Logika ako veda* I. Prel. T. Münz. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda, s. 30. Pozri tiež DUBARLE, D.: *La Logique de la reflexion et la transition de la logique de l'etre a celle l'essence*. In: *Hegel-Studien*, 1978, suppl. 18, s. 173 – 202.

<sup>2</sup> HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda* I., s. 29 – 30.

<sup>3</sup> Tamže, s. 57. Tento fragment cituje Heidegger v práci *Kant a problém metafyziky* (Pozri HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*, s. 211.) a je kľúčový v konfrontácii Kantovho stanoviska s Hegelom. Pozri tiež HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993.

<sup>4</sup> Ako príklad možno menovať tieto práce: *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*. In: *Hegel-Tage Chantilly, 1971*. Hrsg. von D. Henrich. Bonn: Bouvier 1978; KLAUS, G.: Hegel und die Dialektik in der formalen Logik. In: *Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie*, 1956, č. 5-6, s. 1489 – 1503, 3 – 41; SCHMIDT, F.: Hegels formale Logik. In: *Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie*, 1963, č. 4, s. 415 – 421.

v tomto ohľade obyčajne zdôrazňujú Kantove zásluhy. Avšak až Hegel začal chápať metafyziku ako proces vzniku pojmov. Súvisí to s presným objasnením logiky ako základného filozofického nástroja, totiž logiky, ktorá svoj obsah prezentuje výberom hlavných problémov: a) jestvujúcna, jeho pojmu a vzniku pojmu; b) zrušením jestvujúcna ako predmetu, pričom až toto umožňuje riešiť preukázané problémy týkajúce sa objasnenia statusu kognitívneho procesu vytvárania jestvujúcna a jeho pojmu; c) ako aj prijatia zodpovedajúcej metódy ako analýzy v dejinách metafyzického myslenia.

Toto všetko Heideggerovi dovoľuje objaviť a konečným spôsobom porozumieť Hegelovmu špecifiku chápania pôvodného pojmu metafyziky u Aristotela. Takéto nahromadenie obsahu potrebuje spočiatku dodatočné určenie svojho predmetu, tzn. jestvujúcna, čo znamená udeliť jasnú a zreteľnú odpoveď na otázku: aké funkcie plnia u Hegela logika ako všeobecná metafyzika a prečo sa vďaka nej ukazuje význam jestvujúcna a v akom zmysle je jeho pojem použitý u Aristotela<sup>1</sup>. Podľa Heideggera by sme dnes boli oveľa ďalej než Kant a Hegel, keby sme pozorne prečítali do konca Aristotelovu metafyziku. Pretože všetky pokusy o vysvetlenie metafyziky, jej statusu a charakteru, nie sú ničím iným, ako len určením množiny možných vzťahov k Aristotelovmu chápaniu jestvujúcna, t. j. najskôr u Kanta v zmysle založenia metafyziky a neskôr u Hegela v zmysle opodstatnenia Kantových chýb v založení metafyziky ako vedy o jestvujúcne a jeho pojme<sup>2</sup>.

Takéto chápanie metafyziky vyrastá u Heideggera z určitej recepcie metafyziky Kanta, resp. Hegela. U Heideggera nájdeme vysvetlenie Kantovho myslenia, ktoré sa u Hegela deje prostredníctvom vedomia vzťahnutého v pojme k jestvujúcnu. Z tohto hľadiska je predmetom Heideggerovho záujmu o metafyziku oblasť vedy o jestvujúcne, ktorú Hegel chápal zvláštnym spôsobom a ktorá u Kanta svoj predmet vidí na jednej

---

<sup>1</sup> Pozri úvahy E. Fleischmanna (FLEISCHMANN, E.: Objektive und subjektive Logik bei Hegel. In: *Hegel-Studien*, Bd. 1, Bonn 1964, s. 45 – 54.) a W. Horodyskeho (HORODYSKI, W.: Z porównawczych zagadnień logiki obiektywnej. In: *Przegląd filozoficzny*, 1914, t. 17, z. 2, s. 194 – 265; *Ruch filozoficzny*, t. IV, nr. 1, 1914-1918, s. 27 b – 27 a.).

<sup>2</sup> Pozri analýzy B. A. Stepnia (STĘPIEŃ, A.B.: Ontologia: typy i status poznawczy. In: *Studia metafizyczne, Dyscypliny i metody filozofii*. Eds. A. B. Stępień i T. Szubka. t. I, Lublin 1993, s. 9 – 37) a tiež W. Strózewskiego (STRÓZEWSKI, W.: Ontologia, metafizyka, dialektyka. In: *Istnienie i sens*, Krakow 1994, s. 237 – 268.).

strane ako ten, ktorý je, ale nemusí existovať alebo tiež na strane druhej ako predmet vyvíjajúceho sa vedomia ako takého, ktoré je. V tejto perspektíve sa *Veda o logike* charakteristicky javí ako Aristotelova metafyzika, ktorá sa zaoberá jestvujúcnom, ktoré je. Súvisí s jeho vznikáním, zrušením, zmenou a napokon zo široko pochopenými dejinami, stávaním sa jestvujúcna ako predmetu metafyziky<sup>1</sup>. Berúc tieto momenty súborne, vyrastá tu potreba, ktorá je, žiaľ, po Kantovi, Hegelovi a Heideggerovi neprítomná, potreba radikálneho skúmania jestvujúcna akým sa ono skutočne javí a akým je<sup>2</sup>. Vyplýva to zo základného presvedčenia, že jestvujúcno sa stáva (nadobúda dianie) vďaka osobitne pochopenej metóde, kde nachádzajú svoje riešenie a uskutočnenie teoretické otázky, napr. také ako: determinácia pojmu jestvujúcna a sloboda<sup>3</sup>.

K výraznému rozlíšeniu obsahu, na ktorý sa odvolávame, dochádza už u Aristotela a celé dielo po Kantovi a Hegelovi sa završuje u Heideggera. Skutočnosť všetkých aktov vedomia je totiž naposledy u Heideggera prvým a posledným základom relácie pre jestvujúcno v celku. Toto hľadisko obsahuje zrejmy vzt'ah k Hegelovmu pokusu doplnujúceho určenia oblasti jestvujúcna, v ktorej sa zvrší explikácia, ktorá v sebe spája spôsob a možnosť jeho určenia. U Hegela sa jestvujúcno objavuje ako pojem rôzne chápaný v dejinách vlastného vývoja, u ktorého sa v procese jeho stávania sa objavujú podozrenia týkajúce sa toho, čím ono je, a premenlivá forma jeho myslenia. V tomto zmysle ukazované pole Kantových a Hegelových vzt'ahov je u Heideggera uzavreté vo vlastnom uchopení a porozumení metafyzike. Zárodok tohto pochope-  
nia nájdeme v Hegelovej *Fenomenológii ducha*. Prezentyje sa tam proces prejavov vedomia v takých formách ako vnímanie, reflexia a súd, ktoré Hegel predstavuje v procese stávania sa vedomia. Hegelom ukazovaný

---

<sup>1</sup> Obširnejšie o úlohe dejín filozofie a jej význame pre vývin Hegelových filozofických názorov s výnimočným opretím sa o dôslednú analýzu pojmu *Aufklärung* píše H. Kimmerle (KIMMERLE, H.: Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena. In: *Hegel-Studien*, Beiheft 4, Bonn 1969, s. 43 – 47.).

<sup>2</sup> GILSON, É.: *Byt i istota*. Prel. P. Lubicz i J. Nowak. Warszawa 1963. (obzvlášť pozri metodologické rozborly obsiahnute v *Úvode (Slovník jestvujúcna)*, s. 7 – 19.)

<sup>3</sup> HEGEL, G.W.F.: *Dějiny filosofie I*. Prel. J. Cibulka a M. Sobotka. Praha: Nakladatelství ČSAV 1961, s. 39 – 77. Pozri tiež HEGEL, G.W.F.: *Fenomenologie ducha*. Prel. J. Patočka. Praha: Nakladatelství ČSAV 1960, s. 61 – 62..

proces vytvárania sa vedomia vo *Fenomenológii ducha* tvorí zrazu možnosť prechodu k úvahám nad *Logikou ako vedou*.

Pozorujeme, na čom spočíva poznávacie úsilie vedomia nasmerované k tomu, aby oblasť fenomenológie ducha bolo možné preformovať a uchopiť v dialektickom procese dodatočného určovania jestvujúcna, t.j. oblasť Hegelovej logiky. Zvýraznenie týchto dependencií je uzavretým poľom vzťahov pre porozumenie celku Hegelovho systému pojmov. Ide tu ďalej aj o dva konštitutívne elementy Hegelovho pojmu: *pojmem* ako akt nekonečného stávania sa jeho zvláštneho obsahu a *pojmem* ako vnútorná jednota možných zvláštností. Takto sa ukazuje vlastná oblasť prezentácie pojmu, ktorý u Hegela súvisí s pravdou, ktorá je obsiahnutá v systéme, s jednou z množstva možností stávania sa jestvujúcna. Hegelov systém teda vytvára predpoklad možnosti prezentácie predmetného chápania jestvujúcna. V rámci tohto predpokladu sa jestvujúcno neukazuje ako existujúce. Pripomíname, že u Hegela je výsledkom stávania sa vedomia. Tak isto aj Hegelova *Logika ako veda* sa nedá pochopiť bez účasti svojho predmetu. Práve to spôsobuje, že sa vedomie obracia samo k sebe, čím sa prejavuje všeobecná prítomnosť reflexie<sup>1</sup>.

Znakom reflexívneho pohybu je smer a konečný cieľ systému – poznanie jestvujúcna. Predmet u Hegela nevyžaduje metódu, ale subjekt. Subjekt objavuje sám seba prostredníctvom predmetu. Vďaka nemu ho vedomie v sebe nezruší, ale ho uchová pri sebe. Podľa Hegela odkrytie jestvujúcna nastáva vo vedomí, v odkrytej oblasti predmetných výskumov jestvujúcna. Tým sa ukazuje možnosť referencie na vedomie. Je dobré mať pri tom na pamäti, že pre Hegela sú to jediné prostriedky v kognitívnych snahách vedomia. Svedčia o tvare poznania skutočnosti a prinajmenšom vďaka nim sme schopní uskutočniť presný opis jestvujúcna. Preto tu máme Hegelom zdôvodnenú potrebu metafyziky, skromne objavenú a zdôvodnenú nakoniec už Aristotelom a nepovšimnutú u iných veľkých filozofov.

Takýto prístup k metafyzike Heidegger dodatočne zdôvodňuje špecifickou historicko-filozofickou optikou, ktorú naplno vyznával samotný

---

<sup>1</sup> W. Chudy chápe aj Hegelov systém ako „systém vedy ako totálnej ‚nehybnej‘ reflexie“ (Pozri CHUDY, W.: *Filozofia Hegla jako system zontologizovanej reflexiji*, s. 71 – 75; Porovnaj aj CHUDY, W.: *Rozvoj filozofovania a ‚pulapka reflexiji‘. Filozofia reflexiji i próby jej prereznyaciezenia*. Lublin 1993, s. 247 – 306.)

Hegel, a v ktorej sa koncentruje metóda autora *Fenomenológie ducha*. Pretože až práve tam sa najplnšie ukazuje pohyb mysliaceho ducha (vedomia) a dejiny predmetu metafyziky. Potvrzuje to aj fragment, ktorý je pre Hegelov systém kľúčový: „Lebo vec sa nevyčerpáva svojím účelom, ale svojím uskutočnením, a skutočným celkom nie je výsledok, ale výsledok zároveň s tým, ako vzniká ...“<sup>1</sup>. Pre Heideggera sa stáva v tej istej miere oblasť dejín filozofie zdrojom všetkých inšpirácií v metafyzike, základom aj vzťahom pre rôzne druhy dôkazov a opakovaní. No kulmináciu Hegelovho úsilia, ktoré je obsiahnuté vo fenomenologických analýzach nachádzame v *Logike ako vede*.

V rámci Hegelových prác zaujíma *Logika ako veda* (1812 – 1816) zvláštne miesto. Možno povedať, že je prelomovým momentom. O aké dôležité dielo pre vývoj Hegelovho myslenia ide, zvyrazňuje nielen doba a okolnosti, ktoré sprevádzajú jeho vznik (v roku 1816 spolu s ukončením posledného dielu získal Hegel profesúru filozofie v Heidelbergu a o dva roky neskôr nomináciu na prvú filozofickú katedru na Berlínskej univerzite), ale originálne poňatá metóda vysvetľujúceho postup, schopnosť tvoriť pojmy a pátrať po ich podstate.

Spoločnou analytickou pôdou pre oba spomenuté Hegelove diela je intencionálna sféra. Práve ona (jej polarita) je činiteľ, ktorý dynamizuje procesy analyzované v *Logike ako vede*<sup>2</sup>. Obsahy, ktoré sa objavujú vo fenomenologických analýzach, a ktoré sa v Hegelovom jazyku nazývajú determinácie, a ktoré Heidegger chápe ako výsledok dejinno-filozofického procesu, nachádzajú svoje systematické pochopenie a opodstatnenie v Hegelovom systéme logiky. Dosahuje sa to pomocou reflexie. Možno dokonca povedať, že u Heideggera sa vďaka reflexii napokon ohraničuje oblasť Hegelovho jestvujúcna.

Hlavná časť môjho príspevku, ktorá bola historickým pochopením problému jestvujúcna u Aristotela, Kanta, Hegela a Heideggera je originálne interpretovaná na stránkach citovaných prác spomínaných filozofov. Úvahy, ktorými som sa tu zaoberal sa venovali procesu poznania a pohybu vedomia, ktorý je nápomocný duchu, ktorého cieľom je návrat k sebe samému. Hegel to nazýva substanciálny život, ktorý je bezpros-

---

<sup>1</sup> HEGEL, G.W.F.: *Fenomenologie ducha*, s. 54..

<sup>2</sup> Pozri úvahy G. Redlowa (REDLOW, G.: Hegel und die formale Logik. In: *Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie*, 1978, nr. 3, s. 350 – 359.)

treďnosťou predchádzajúcou akúkoľvek reflexiu<sup>1</sup>. Z takto určenej perspektívy je Aristotelova metafyzika pre Hegela výsledkom názoru, ktorý má charakter prostredného pojmu nachádzajúceho sa medzi sebaurčovaním vedomia a tým istým vedomím vo svojej slobode, myslením. Charakter takého chápania by bol však u Hegela jednostranne subjektívny ak by nebolo Heideggerovho zopakovania založenia metafyziky, kde oblasť jestvujúca bola podmienená jeho bezprostrednosťou, ktorá samotná ešte nie je jestvujúcim. Takto Hegelova myšlienka nekonverguje len s Kantom, ale jeho logika je tou, v ktorej vedomie prešlo cestou od predstáv až k určeniu bezprostrednosti ako čohosi „vnútorného, nazerajúceho samého seba, vyobcovaného zo svojej zvláštnej vonkajškovosti“<sup>2</sup>. V tomto zmysle javenie sa, ukazovanie sa, podobne ako reflexia, sa stávajú vlastnosťou vedomia. Ukazujú sa byť tým, čím sú a snažia sa byť dobre známymi. Táto metafyzika, vzhľadom na jej predmet a metódu, sa u Hegela nazýva substancialitou pozbavenou subjektívnosťou<sup>3</sup>. V Hegelových analýzach jej patrí osobitné miesto, podobne ako v Heideggerových analýzach Kantovej metafyziky, ktorej hlavná kategória *rozum* (Vernunft) sa stáva istotou toho, že je celou realitou. Netreba preto ani dodávať, že Heideggerova myšlienka spočíva na realizácii Hegelových výsledkov, ktorý napísal: „Zdalo sa teda, že po zahnaní týchto temnôt, po bezfarebnom zapodievaní sa do seba obráteného ducha sebou samým, zmenilo sa jestvujúcim na jasný svet kvetov, medzi ktorými, ako je známe, niet čierneho“<sup>4</sup>.

*Z poľštiny preložil I. Vinjar*

---

<sup>1</sup> HEGEL, G.W.F.: *Fenomenológia ducha*, s. 61.

<sup>2</sup> HEGEL, G.W.F.: *Encyklopédia nauk filozofických*. Prel. Š. F. Nowicki. Warszawa 1990, s. 463.

<sup>3</sup> HEGEL, G.W.F.: *Fenomenológia ducha*, s. 61.

<sup>4</sup> HEGEL, G.W.F.: *Logika ako veda I.*, s. 30.



## HEIDEGGER A HARTMANN O KANTOVEJ METAFYZIKE

*Andrzej J. Noras*

### Metafyzika v chápaní Martina Heideggera

Heideggerova filozofia obsahuje nielen kritiku teórie poznania, ale tiež odpoveď na otázku, pýtajúcu sa na podmienky možnosti poznania, je to teda meta-teoreticko-poznávacie kladenie základov poznania<sup>1</sup>. V novokantovskom kontexte bádanskej školy je rozoberaná snaha o kladenie základov poznania a ide tu o ontologické kladenie základov poznania (čo tiež predstavuje prvok, spoločný s Hartmannom). Toto kladenie základov sa spája s dvoma otázkami, resp. krokmi poznania, konkrétne s ontologickým a fundamentálno-ontologickým.<sup>2</sup> Ontologické kladenie základov poznania sa pýta, ako je možné ontické poznanie (poznanie bytia, pravdy alebo odkrytosti bytia), no fundamentálno-ontologické kladenie základov ide ešte o jeden krok ďalej a pýta sa založenie ontológie: pýta sa na možnosť poznanie bytia, pravdy bytia. Podľa Heideggera je ontické poznanie možné len na základe ontologického poznania.

Problém však spočíva v tom, že jeden z prvých bádateľov, ktorý berie do úvahy novokantovský pôvod Heideggerovej filozofie, bol M. Brelage<sup>3</sup>. a medzi autormi filozofie 20. storočia nie je možné nájsť príliš mnoho prívržencov tejto tézy. Medzi tých nepočetných okrem Brelagea patrí aj H-D. Häußer<sup>4</sup>. Netreba však zabúdať, že Heideggerova filozofia je dejinne podmienená. Takto o tom píše Brelage: „Ako každá filozofia, rovnako aj Heideggerova, sa prezentuje v určitej problémovej situácii – v tomto prípade v tzv. obrate od teórie poznania k ontológii v dvadsiatych

---

<sup>1</sup> BRELAGE, M.: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin: Walter de Gruyter & Co 1965, s. 31.

<sup>2</sup> Tamže, s. 31 – 37.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> HÄUSSER, H-D.: *Transzendente Reflexion und Erkenntnisgegenstand. Zur transzendentalphilosophischen Erkenntnisbegründung unter besonderer Berücksichtigung objektivistischer Transformationen des Kritizismus. Ein Beitrag zur systematischen und historischen Genese des Neukantianismus*. Bonn: Bouvier 1989.



rokoch”<sup>1</sup>. Obrat od novokantovstva zameraného na teóriu poznania (hlavne bádanskej a marburskej školy) k ontológii, ktorý sa vtedy odohral, má viacero príčin, ktoré sa nachádzajú nielen v samotných dejinách novokantovstva, ale treba sa tiež odvolať na fenomenológiu, ktorá sa utvárala od začiatku 20. storočia a získavala čoraz väčší rešpekt. V tejto súvislosti treba však zobrat’ do úvahy dve práce, ktoré sa v tom čase takmer postarali o tento obrat. Prvou z nich je rozsahovo nevelká kniha H. Pichlera (1882–1958), ktorá je venovaná ontológii Ch. Wolffa<sup>2</sup>. Tou druhou je kniha P. Wusta (1884–1940) o obrodení metafyziky, ktorá vyšla o desať rokov neskôr.<sup>3</sup> Zvlášť prvá z uvedených pozícií zohrala významnú úlohu pri neskorších zmenách, keď – ako to uvádza K. W. Zeidler – „takmer oživuje námietku J. A. Eberharda, že Leibnizova filozofia obsahuje práve takú kritiku rozumu, ako tá posledná, pričom ... obsahuje všetko to, čo je pravdivé v tej poslednej a okrem toho ešte aj viac, v zdôvodnenom rozšírení oblasti intelektu (Kant, Über eine Entdeckung A 3)”<sup>4</sup>. Zeidlerova práca predstavuje jeden z najdôležitejších príspevkov k charakterizovaniu situácie filozofie v roku 1924, ktorý Zeidler – s odvolaním sa na H. Wagnera – považuje za *epochálny rok*. Rok 1924 považoval Wagner z viacerých dôvodov za prelomový, pokiaľ ide o dejiny kantovských skúmaní aj pokiaľ ide o Kantov význam vôbec<sup>5</sup>.

Na túto skutočnosť obracia pozornosť aj W. Flach, ktorý je presvedčený, že kritické pohľady na Kantov kriticizmus sa odlišujú v tom, že najmenej radikálny je Husserl, za ním nasleduje Heidegger a najradikálnejší je Hartmann. Husserl kritizuje nedostatočné chápanie subjektu, nespojitú existenciu čistého a empirického subjektu, ako aj druh transcendentálno-logického postupu v procese kladenia základov poznania. Potom sa otázka vzťahuje na *ako* transcendentalizmu. Heidegger následne na to poukazuje na nedostatok transcendentálno-ontologického rozmeru v oblasti kriticizmu a hľadá východisko v ontologizácii témy klade-

---

<sup>1</sup> BRELAGE, M.: *Studien zur Transzendentalphilosophie*, s. 32.

<sup>2</sup> Pozri PICHLER, H.: *Über Christian Wolffs Ontologie*. Leipzig: Durr'schen Buchhandlung 1910.

<sup>3</sup> Pozri WUST, P.: *Die Auferstehung der Metaphysik*. Leipzig: Meiner 1920.

<sup>4</sup> ZEIDLER, K.W.: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik* R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels. Bonn: Bouvier 1995, s. 26.

<sup>5</sup> Tamže.

nia základov. Zároveň je s tým transcendentálno-logická otázka nahradená transcendentálno-ontologickou otázkou. Hartmann, práve naopak, stavia proti kriticismu ontológii, ktorá je totálna. Poznanie je jestvujúcim vzťahom a gnoezológia patrí do ontológie; Hartmann sa tým najradikálnejším spôsobom stavia proti kriticismu<sup>1</sup>.

V tom teda spočíva novátorstvo Heideggerovej i Hartmannovej filozofie vo vzťahu k celému novokantovstvu. Novokantovstvo poznalo iba úlohu kladenia základov pozitívnej skúsenosti (vedenia) a metódu poznávajúcej analýzy, reflektujúcej subjektivity. Heidegger však ukazuje, že cesta ontického formovania základov poznania vedie k ontológii; zároveň Heidegger chápe jestvujúcno ako fenomén<sup>2</sup>. Prvá osobitosť Heideggerovho kladenia základov poznania spočíva v tom, že otázka, ktorá bola nastolená ako autentický problém reflexie – a také predsa je novokantovstvo aj fenomenológia (v Heideggerovom prípade: ako je možné ontické poznanie?) – bude vyriešená prostredníctvom ontológie, t.j. ontológia bude chápaná ako reflexia. Nie je to však taká reflexia, ktorej predmetom je súd a funkcie súdenia, lebo by to viedlo k jestvujúcnu. Zároveň, podľa Brelagea, ide Heideggerovi o transcendentálnu funkciu bytia – Heidegger tu bytie chápe výhradne ako dôvod (*Grund*) neskrytosti jestvovania<sup>3</sup>. Problém kladenia základov poznania (a jeho výsledku) je tak nasledovný: „Keďže toto ontologické kladenie základov vedie od ontického poznania späť k ontologickému poznaniu, nie je tým myslená filozofická ontológia, ale predontologické a predpojmové chápanie bytia – ktoré je vo filozofickej ontológii odhalené rozumovo (*nach-gedacht*) a pojmovo“<sup>4</sup>. Až toto predontologické chápanie jestvujúcna je pravdivým základom ontického poznania a zároveň základom filozofickej ontológie. Heidegger teda rozlišuje dva druhy kladenia základov: transcendentálnu funkciu dôvodov predchádzajúceho chápania a dôvodotvornú pevnosť (*Valenz*) pôvodného vlastnenia predmetu – obidve musia spočívať v základoch každého pojmového poznania. Podľa Brelagea v kladení základov poznania, ktoré vykonal Heidegger, absentuje najdôležitejší rozmer, a to rozmer,

---

<sup>1</sup> FLACH, W.: *Die Gegenstands- und Aprioritätsproblematik bei H. Rickert, B. Bauch und Nic. Hartmann. Systematische Untersuchungen zur Grundlegungsthematik der reinen Geltungslogik*. Diss. Würzburg 1955, s. 1 – 3.

<sup>2</sup> BRELAGE, M.: *Studien zur Transzendentalphilosophie*, s. 32.

<sup>3</sup> Tamže, s. 33.

<sup>4</sup> Tamže, s. 34.

ktorý obsahuje obidvoje, predstavujúci posledný dôvod nielen pre ontické poznanie, ale aj pre predontologické chápanie bytia.

V tejto súvislosti sa však začínajú ťažkosti s Heideggerovou filozofiou. Brelage sa odvoláva na H. Wagnera a nazýva túto oblasť dimenziou transcendentálno-logickej reflexie platnosti (*Dimension der transzendental-logischen Geltungsreflexion*)<sup>1</sup>. Wagnerova téza je nasledovná: „Len za predpokladu platnosti pojmového ontologického poznania je tiež platné aj ontické poznanie”<sup>2</sup>. Nakoniec je zrušená závislosť ontologického poznania od pred-ontologického chápania bytia, keďže ontologické poznanie filozofie je sprostredkované cez ontické poznanie jestvovania a je možné len ako reflexia na pred-ontologické dôvody ontického poznania. Túto závislosť nie je možné ničím podoprieť, pretože filozofické poznanie nie je prvé, ale práve to posledné poznanie. Nemení sa tým nič na skutočnosti, že platnosť ontologického poznania sa stáva nezávislou od pred-ontologického chápania bytia. Brelage je presvedčený, že práve tu sa u Heideggera prejavuje prechod do oblasti skúseností takých ľudských prejavov, ktoré zvyčajne pripisujeme psychológii (ako strach, starosť, naladenie<sup>3</sup>) – pričom Heidegger ich považuje za ontologické skúsenosti. Wagner, ktorého spomína Brelage, vo svojom fundamentálnom diele pomenoval § 24 *Vom Ursprung der Realphilosophie und vom definitiven Ort der Ontologie*<sup>4</sup>. Zdôrazňuje v ňom, že „druh obratu sa konštituuje v oblasti samotnej filozofickej reflexie”<sup>5</sup> sa nemusí nutne spájať s jej prekračovaním. Wagnerova téza je veľmi dôležitá, lebo vypovedá „celá filozofia pochádza zo špekulatívnej reflexie a nie je ničím iným, ako jej systematicky rozvinutým prúdom”<sup>6</sup>.

U Heideggera sa tak objavuje poznanie, ktoré je pred-predikatívnym a pred-kognitívnym<sup>7</sup> poznaním. V konečnom dôsledku je možné konštatovať, že u Heideggera sa objavuje dvojaký primát poznania, t.j. pred-predikatívne a pred-kognitívne poznanie ako aj poznanie chápané ako

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 35.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Termín *Befindlichkeit* prekladá Bogdan Baran ako *položenie* (pozri DEMBINSKI, B.: *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*. Katowice 1990, s. 75.).

<sup>4</sup> H. Wagner: *Philosophie und Reflexion*. 2. Aufl. München–Basel 1967, s. 215 – 223.

<sup>5</sup> Tamže, s. 223.

<sup>6</sup> Tamže, s. 215.

<sup>7</sup> BRELAGE, M.: *Studien zur Transzendentalphilosophie*, s. 36.

reflexia. V tom prvom sa ľudské *Dasein* otvára bytiu, ale bytie je dané až v druhom poznaní; v prvom tak máme dané jestvujúcno-pre-poznanie, ale až v prípade reflexie máme do činenia s jestvujúcno-m-v-sebe. To ale znamená, že pojmové poznanie je nezávislé od akejkoľvek fundamentálno-ontologickej budúcnosti (*Abkünftigkeit*), je pravdivo dokonalejším spôsobom ľudského bytia *Dasein*. K. Michalski naznačujúc väzbu medzi Heideggerom a novokantovstvom, ukazuje na existenciu zásadnej línie Heideggerovej filozofie (t.j. ontologickej diferencie) už v jeho prvých prácach. „Už vo svojich prvých prácach”, – píše Michalski – „v ktorých sa Heidegger nachádza pod vplyvom bádenskej školy, chápe filozofiu ako hľadanie možnosti ontológie. Už vtedy živí presvedčenie – v princípe cudzie kantovskej tradícii –, že základnou otázkou filozofie nie je možnosť poznania, ale možnosť chápania bytia. Už vtedy sa tiež prejavuje motív – hoci zaodetý do novokantovského jazyka –, ktorý je v neskoršom období ústredný pre Heideggera, motív rozdielu medzi tým, čo je a bytím samým; takzvanej ontologickej diferencie”<sup>1</sup>.

V práci *Kant a problém metafyziky* Heidegger napísal: „Zámer Kritiky čistého rozumu zostáva teda zásadne nepochopený, pokiaľ je toto dielo interpretované ako *teória skúsenosti*, alebo dokonca ako *teória pozitívnych vied*. Kritika čistého rozumu nemá s *teóriou poznania* nič spoločné. Keby sa táto jej interpretácia ako *teórie poznania* mohla vôbec ponechať v platnosti, potom by bolo potrebné povedať: Kritika čistého rozumu nie je *teóriou ontického poznania* (skúsenosti), ale *teóriou ontologického poznania*”<sup>2</sup>. Pre Heideggera je teda *Kritika čistého rozumu* v podstate zdôvodnením metafyziky. „Pri hľadaní zdôvodnenia metafyziky tak musíme najmä rozhodnúť, čo nám umožňuje odvolávať sa na jestvujúcno ako jestvujúcno, alebo inak povedané – ako je možná ontológia”<sup>3</sup>. Rozdielnosť spočíva v tom, že pre Heideggera dualizmus veci osebe a javu nie je pochopená kantovsky, ale fenomenologicky. „To, čo je ‘v jave’, je takým istým jestvujúcno-m ako jestvujúcno samo osebe – a iba ním ... Javy sa nepredstavujú len zdaním, ale jestvujúcno-m samým”<sup>4</sup>. Podľa Kanta sa

---

<sup>1</sup> MICHALSKI, K.: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1978, s. 194.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar et al. Praha: Filosofia 2004, s. 34.

<sup>3</sup> MICHALSKI, K.: *Heidegger i filozofia współczesna*, s. 198.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*, s. 41.

podmienky možnosti poznania objektu nachádzajú v subjekte, podľa Heideggera je to možné vďaka osobitosti špecifického jestvujúcna, ktorým je *Dasein*. Heidegger ukazuje, že u Kanta máme dva spôsoby chápania sveta: kozmologický a existenciálny. V tom druhom, t.j. existenciálnom, vidí bytnosť filozofie<sup>1</sup>. V existenciálnom aspekte zohráva najdôležitejšiu úlohu sloboda, ktorá je špecifickým spôsobom bytia (charakterizuje človeka), a preto tiež v Heideggerovom chápaní je transcendentálna filozofia otázkou možnosti stretnutia sa s jestvujúcnom ako jestvujúcnom. Práve pri odpovedi na túto otázku Heidegger poukazuje na špecifickú štruktúru ľudského bytia (akou je sloboda), vďaka ktorej môžeme stretnúť jestvujúcno ako jestvujúcno.

Heidegger, na rozdiel od novokantovstva, interpretuje *Kritiku čistého rozumu* ako dielo, ktoré kladie základy metafyziky. Netreba zabudnúť na to, že otázku možnosti kladenia základov metafyziky Heidegger rozvíja v diskusii s novokantovstvom, nie s Husserlom<sup>2</sup>. Heidegger teda Kantovu *Kritiku čistého rozumu* už vopred nechápe ako teóriu matematicko-fyzikálnej skúsenosti, ale ako otázku o vnútornej možnosti ontológie (všeobecnej metafyziky ako nevyhnutnej prípravy pre špeciálnu metafyziku). Metafyzika (ontológia v širšom zmysle) sa pýta na bytie jestvujúcna. Otázka bytia, ako ju formuluje metafyzika, sa stáva – podľa Heideggera – v *kopernikovskom obrate* problémom vo sfére transcendentálnej filozofie<sup>3</sup>. Transcendentálne poznanie je ontologickým poznaním (apriórnu syntézou v kantovskom zmysle); nie je otázkou o jestvujúcne, ale o možnosti predporozumenia bytiu, t.j. uchopením bytia jestvujúcna.

### Metafyzika v Hartmannovom chápaní

Hartmanna spája s Heideggerom najmä viera v nevyhnutnosť a zároveň v možnosť obrodenia ontológie, s odvolaním sa na kantovskú tradíciu. Nesporným faktom je to, že kantovské motívy sa v Hartmannovej filozofii prepletajú s fenomenologickými. Sám akoby vo východisku svojej filozofie, na rozdiel Husserlovej fenomenológie, popieral bezpredpokladový charakter filozofického myslenia. Filozofia nemôže byť rozví-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *O istocie raji*. W: Idem: *Znaki drogi*. Tlum. S. Blandzi i in. Warszawa 1995, s. 25 – 65.

<sup>2</sup> PÖGGELER, O.: *Der Denkweg Martin Heideggers*. 2. Aufl. Pfullingen 1983, s. 80.

<sup>3</sup> Tamže, s. 83.

janá bez akýchkoľvek predpokladov, musí sa na ne neustále odvolávať, musí si ich byť vedomá. W. Strózewski presne opisuje ťažkosti s chápaním východiska fenomenológie, keď uvádza, že koncepcia „bezpredpokladovej filozofie je fikciou. Neexistuje ´absolútne východisko´, ktoré by bolo určené akýmikoľvek absolútnymi kritériami. Sme stále zat’ahovaní do neohraničenej situácie, ktorá sa nedá definovať a ktorá nás prerastá.“<sup>1</sup>. Tento názor zastáva aj Hartmann. Podľa neho „filozofia sa nezačína sama zo seba; predpokladá dlhodobu zhromažďovanú poznávanie a metodickú evidenciu všetkých vied, v neposlednom rade tiež dvojsečné skúsenosti filozofických systémov. Učí sa zo všetkého. Je oveľa vzdialenejšia od obrovského nezmyslu ´bezpredpokladovej vedy´ ako akákoľvek iná oblasť vedy. To, čomu sa v skutočnosti musí vyhnúť, sú predpoklady určitého druhu: špekulatívne a konštruktívne, ktoré predchádzajú skúmaniu a vopred určujú jeho ciele“<sup>2</sup>.

To je však iba jedna strana mince. Jej druhou stranou je presvedčenie, že aj u Kanta sa stretávame s predpokladmi, ktoré podstatným spôsobom znehodnotili jeho filozofiu; znehodnotili z perspektívy, z akej sa na ňu pozerá Hartmann. Keďže neexistuje bezpredpokladová filozofia, aj u *autora troch Kritík* je možné a potrebné tieto predpoklady nájsť. Ale na to, aby sme vykonali hodnotenie Kantovej filozofie, potrebujeme nejaký kľúč a Hartmann ho nachádza v kritickej ontológii, ktorá sa – prinajmenšom vo svojom východisku – vyznačuje pozíciou *mimo idealizmu a realizmu*. Vyjadrené najvšeobecnejšie: Hartmannovi ide o pozdvihnutie sa nad lokálnu podmienenosť, vyplývajúcu z prijatých predpokladov, ktoré nenapomáhajú správne vidieť problém. Práve táto pozícia je perspektívou, z ktorej uskutočňuje hodnotenie kantovstva. Hartmann píše: „Východisková pozícia idealizmu a realizmu by nemala uniknúť metafyzike problémov, ale len metafyzike stanovisk“<sup>3</sup>. Hartmannovi ide o to, aby sme vo východisku zachovávali neutralitu vo vzťahu k akémukoľvek filozofickému stanovisku. Protiváhou k takto chápanej neutralite je meta-

---

<sup>1</sup> STRÓŻEWSKI, W.: Fenomenologia i dialektyka. Doświadczenie integralne. In: *Istnienie i sens*. Kraków 1994, s. 235.

<sup>2</sup> HARTMANN, N.: *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*. 3. Aufl., Berlin 1964, s. X.

<sup>3</sup> HARTMANN, N.: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. 4. Aufl. Berlin 1949, s. 3.

fyzika, ktorá obsahuje sústavu určitých predpokladov takto sa stáva „... metafyzikou v zmysle nekritickej, svojvoľnej myšlienkovvej konštrukcie“<sup>1</sup>.

Je zaujímavé, že keď Hartmann uvažuje o metafyzike ako istež podobe metafyzických problémoch, tak takéto chápanie je možné nájsť už v polovici 19. storočia. Keď J. Bona Meyer charakterizuje stavu sporu o materializmus, tak píše: „Aj tak verím, že vzťah tela a duše patrí k problémom, ktoré ležia mimo horizont nášho poznania; verím, že tohto druhu sú všetky metafyzické problémy a som presvedčený, že raz a navždy to Kant dostatočne jasne dokázal“<sup>2</sup>.

V nadväznosti na novokantovstvo Hartmann tvrdí, že odhalil pravý zmysel kantovskej kritiky, keď v nej videl popretie akejkoľvek metafyziky. „Protiklad ´kritika – metafyzika´ nie je vôbec kantovský. Ako inak by potom Kant mohol chápať *Kritiku čistého rozumu* ako Prolegomena k budúcej metafyzike!“<sup>3</sup>. Na inom mieste Hartmann potvrdzuje túto skutočnosť a uvádza: „Protiklad kritiky a metafyziky nebol vytvorený Kantom, rovnako ako neskôr zvykom vytvorené porovnanie kritiky a idealizmu. To, čo mal pred očami, bola určitá metafyzika, ibaže metafyzika na nových základoch. K jej uskutočneniu sa nikdy nedostal“<sup>4</sup>. Hartmann tak v Kantovi nevidí ničiteľa metafyziky, ale toho, kto ju chce postaviť na nové základy. Keby malo podľa Hartmanna novokantovstvo pravdu, konkrétne, ak by Kantov výsledok bol obmedzením ľudského poznania pre potvrdenie jeho hraníc, vtedy by sme nemohli nastoliť problém Kantovej aktuálnosti. Nebolo by potom možné, ako to na tom istom mieste pripomína, hovoriť „... ´Kant a my´, ale iba ´Kant alebo my´“<sup>5</sup>.

Hartmann je filozofom, ktorý v princípe prijíma Kantovo chápanie metafyziky v zmysle jej jednoznačného delenia na *metaphysica generalis* a *metaphysica specialis*. Zároveň ju chápe dvoma spôsobmi. V prvom vyčleňuje metafyziku ako prirodzenú tendenciu (odlišnú od metafyziky ako

---

<sup>1</sup> HARTMANN, N.: Systematische Methode. In: *Kleinere Schriften*. Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 41.

<sup>2</sup> BONA MEYER, J.: Zum neuesten Stand des Streites über Leib und Seele IV. Über den Sinn und Werth des Criticismus. In: *Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben*. Hrsg. von R. Prutz. 1857, nr 11, s. 399.

<sup>3</sup> HARTMANN, N.: *Systematische Methode*, s. 283.

<sup>4</sup> HARTMANN, N.: Kant und die Philosophie unserer Tage. In: *Kleinere Schriften. Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 339.

<sup>5</sup> Tamže.

vedy), alebo ako problémovú metafyziku (odlišnú od dogmatickej metafyziky). To prvé priamo nadväzuje na Kanta, druhé je jeho vlastnou interpretáciou filozofie mysliteľa z Kráľovca. V prvom chápaní vystupuje metafyzika ako prirodzená vloha (dispozícia) (*Metaphysik als Naturanlage*) a v druhom ako veda (*Metaphysik als Wissenschaft*). Metafyzike ako prirodzenej vlohe v Kantovom chápaní sa nedá vyhnúť, je nevyhnutná. V Úvode ku *Kritike čistého rozumu* si Kant kladie otázku, ako je možná metafyzika ako prirodzená vloha a vyjadruje nevyhnutnosť kladení tejto otázky nasledovne: „... ako vznikajú z povahy všeobecného ľudského rozumu otázky, ktoré si kladie čistý rozum a na ktoré čo najlepšie odpovedať ho núti jeho vlastná potreba?“<sup>1</sup>.

Problém nevyhnutného charakteru metafyziky chápanej ako prirodzenej vlohy rozumu prekračovať svet javov vysvetľuje Kant charakterom ľudského rozumu. To práve rozum nenachádza uspokojenie vo svete javov a preto sa pokúša vyjsť mimo svet skúsenosti, pričom ide o skúsenosť v Kantovom chápaní (metafyzika skúsenosti). „Pojmy a zákony umovej schopnosti stačia rozumu pre empirickú potrebu, t. j. v okruhu zmyslového sveta, ale nemôžu ho však uspokojiť, lebo do nekonečna sa opakujúce otázky mu berú akúkoľvek nádej na dokonalé vyriešenie“<sup>2</sup>. Kant preto na jednej strane ohraničuje metafyziku chápanú ako racionálne poznanie o svete a rozume v zmysle školskej metafyziky, na druhej strane priznáva, že tendencia rozumu prekračovať to, čo je dané v skúsenosti, nie je ničím neprirodzeným. Nezávisle od metafyziky, chápanej ako prirodzená vloha, existuje metafyzika ako veda. Vlastne neexistuje, pretože Kantova kritika predstavuje iba jej začiatok. Hartmann sa bude snažiť ukázať, že tento začiatok nie je nezávislý od základných téz. Kant výrazne kladie proti sebe tieto dva druhy metafyziky a píše, že metafyzika ako prirodzená vloha ľudského rozumu „zapletá náš rozum do premrštených, sčasti len zdanlivých, sčasti dokonca si odporujúcich *dialektických* záverov ...“<sup>3</sup>. Práve proti tejto metafyzike je zameraná celá Kantova kritika: „Kritika – a výhradne ona – teda obsahuje

---

<sup>1</sup> KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda 1979, s. 68.

<sup>2</sup> KANT, I.: *Prolegomena ke každé přísti metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Prel. J. Kohout a J. Navrátil. Praha: Nakladateľstvo Svoboda 1992, s. 119.

<sup>3</sup> Tamže, s. 127.



celý dobre vyskúšaný a osvedčený plán, áno dokonca všetky prostriedky pre to, aby mohla vzniknúť metafyzika ako veda; inými spôsobmi a prostriedkami sa to nedá uskutočniť”<sup>1</sup>.

Ale metafyziku ako prirodzenú vlohu možno nazerať aj cez prizmu Hartmannovej interpretácie Kantovej filozofie. Pre neho je metafyzika ako prirodzená vloha metafyzikou problémov, pred ktorými stojí učenec. V zhode s jeho názorom tento druh metafyziky spočíva práve v tom, že „... stojíme pred problémami, ktoré nie sú celkom riešiteľné”<sup>2</sup>. Preto sa tiež, v súlade s navrhnutým programom svojej filozofie, pokúša – ako to naznačuje podtitul jeho práce *Mimo idealizmu a realizmu*, ktorý znie: *Príspevok ku kapitole o tom, čo je historické a nadhistorické v Kantovej filozofii* – poukázať na to, čo je u Kanta najhodnotnejšie a oddeliť to od Kantových predpokladov, ktoré sú len čiastkovo podmienené. Keď odhliadneme od Hartmannových zámerov treba zobrať do úvahy fakt, že tento pokus je zároveň späť s hodnotením Kantovej filozofie. Stretávame sa tu tiež s istým hodnotením, uskutočneným z iného uhla pohľadu a vychádzajúcim z určitých predpokladov, ktoré môžu byť viac alebo menej jasne definované. Hartmann je presvedčený, že našiel riešenie v *kritickej ontológii*, ktorá jediná môže predstavovať pokus o pestovanie filozofie po Kantovi. Začiatok, realizovaný autorom *Kritiky čistého rozumu*, je aj tak na mnohých miestach podmienený jeho stanoviskom. Hodnotenie je zároveň aj kritikou a kladením dôrazu na tie momenty, ktoré sú podstatné z pohľadu kritickej ontológie. Treba tiež dodať, že Hartmann neprípúšťa nijakú inú interpretáciu Kantovej filozofie iba ako metafyzickú a k tomu ešte dodáva: „Celá kritika predstavuje prolegomena k budúcej metafyzike”<sup>3</sup>.

V druhom prípade Hartmann uvažuje o problémovej a dogmatickej metafyzike. Problémová metafyzika je akoby prirodzenou metafyzikou a Hartmann je presvedčený, že Kantova kritika sa práve jej netýka. „Existuje akoby prirodzená (*naturgewachsene*) metafyzika problémov; Kantova kritika nie je voči nej namierená”<sup>4</sup>. Kritika königsbergského mysliteľa je namierená proti dogmatickej metafyzike, ktorá je založená na hľadaní

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 131.

<sup>2</sup> HARTMANN, N.: *Kant und die Philosophie unserer Tage*, s. 344.

<sup>3</sup> HARTMANN, N.: *Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidg d. Geschichtl. u. Übergeschichtl. in d. Kantischen Philosophie*. In: *Sonderdrucke der Kantischen Studien*. Berlin: Pan Verlag R. Heise 1924, s. 278.

<sup>4</sup> HARTMANN, N.: *Diesseits von Idealismus und Realismus*, s. 283 – 284.

riešenia filozofických problémov za každú cenu, na nájdení riešenia na základe nedokázateľných predpokladov<sup>1</sup>. Práve proti takejto metafyzike je zameraná Kantova kritika. Podstata Hartmannovho chápania takejto metafyziky smeruje najmä k jej arbitrárnosti. Je presvedčený, že „... arbitrárno-systematický spôsob uvažovania je, v súlade so svojou povahou, dogmaticky”<sup>2</sup>.

Hartmann – ako sme to už videli – kladie dôraz na aktuálnosť kantovskej problematiky a zvlášť na jeho chápanie metafyziky. Zastáva však názor, že Kantova filozofia nie je nezávislá od určitých tých predpokladov, ktoré sa snaží odhaliť a tiež zdôvodniť ich prísne metafyzický charakter. Svoj význam tu má aj skutočnosť, že Hartmann sa snaží chápať filozofiu objektivisticky, pričom vychádza z presvedčenia, že všetko zlé, čo sa v novokantovstve prihodilo, bolo zredukované celku prírody na pojmový obsah poznania<sup>3</sup>. Keď zavrhuje Kantovo chápanie metafyziky, robí tak v mene presvedčenia, že, po prvé, *metaphysica specialis* nie je možná ako veda; po druhé, metafyzika nie je možná ako postupné budovanie filozofických konštrukcií a po tretie, že je možná jedine ako metafyzika problémov. Píše: „Existujú problémy, ktoré sa nedajú úplne vyriešiť, v ktorých vždy ostáva nevyriešená časť, niečo nepreniknuteľné, iracionálne”<sup>4</sup>. Tieto problémy Hartmann nazýva *metafyzickými problémami* a za jediný legitímny spôsob existencie metafyziky považuje to, keď „... jedine metafyzika môže uchopiť a riešiť metafyzické problémy”<sup>5</sup>. Samotná metafyzika problémov však vytvára isté komplikácie, spojené s možnosťou ich riešenia, čo Hartmann považuje za ich charakteristickú vlastnosť. Píše preto o pokusoch vyriešiť – v podstate neriešiteľný – problém za každú cenu a tvrdí: „Metafyzické otázky sa nedajú v tomto zmysle rozhodnúť. Predpoklady, ktoré sa k tomu nevyhnutné, prekračujú akékoľvek kontrolovateľné hranice. Predstavujú samovoľné maximum metafyziky”<sup>6</sup>.

Metafyzika problémov však nie je jedinou oprávnenou filozofickou disciplínou, navyše, v Hartmannovom chápaní, dokonca nie je ani prvou.

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 284.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> HARTMANN, N.: *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin – Leipzig 1935, s. 268.

<sup>4</sup> HARTMANN, N.: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. 4. Aufl., Berlin 1949, s. 12.

<sup>5</sup> Tamže, s. 4.

<sup>6</sup> HARTMANN, N.: *Ethik*. Berlin – Leipzig 1926, s. 720.

Je ňou ontológia, chápaná odlišne ako napríklad u fenomenológov, kde sa delí na materiálnu a formálnu ontológiu. V tomto prípade je ontológia pochopená ako opis skutočnosti reálneho a ideálneho sveta, najpodstatnejším momentom je zasa skutočnosť rozlíšenie ontológie a metafyziky. Podľa Hartmanna sa ontológia v tej časti, v ktorej sa týka racionálneho aspektu skutočnosti, prekrýva s Kantovou *metaphysica generalis*, no v tej časti, v ktorej sa nachádza mimo hraníc racionality, je metafyzikou problémov.

### Pokus o hodnotenie

Keď J. Kiersnowska-Suchorzewska charakterizovala novokantovskú atomizáciu, upozornila na metodologický základ tohto delenia: „Dedičstvo po ňom, ktoré získali jeho početní nástupcovia, ostalo opäť rozdobené: každý dostal, vlastne si zobral svoju časť a narába s ňou *pars pro toto*“<sup>1</sup>. Trochu inak to hodnotí S. Marck, profesor wrocławskej univerzity v rokoch 1924–1933. Vo svojej štúdii, venovanej začiatkom tohto intelektuálneho hnutia, píše: „Rozmanité kolóny novokantovstva útočili spoločne a pochodovali oddelene. Isté ruvačky a spory škôl boli medzi nimi časté. H. Rickert raz počas seminára vo Freiburgu citoval frázu, ktorú použil v liste P. Natorpovi: ‘My, kritickí idealisti, vo svojej podstate všetci zmyšľáme rovnako, *preto* musíme medzi sebou bojovať na nože’“<sup>2</sup>. To vysvetľuje rozdiely a vzájomný odpor medzi Heideggerom i Hartmannom. O to viac, že Hartmann vnímal metafyziku cez prizmu zvýraznenia toho, „čo nie je poznateľné v konzekventnom myslení problémov“<sup>3</sup>, kým Heidegger v tom istom období „recipoval celú dovtedajšiu metafyziku cez prizmu ‘zabudnutosti bytia’“<sup>4</sup>.

*Z poľštiny preložil Eugen Andreanský*

---

<sup>1</sup> KIERSNOWSKA-SUCHORZEWSKA, J.: Metafyzyka Kanta w świetle polemiki neokantystów. In: *Przegląd Filozoficzny* 1937, nr 40, s. 367.

<sup>2</sup> MARCK, S.: Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus. Ein Gedenkblatt für Richard Höningwald und Jonas Cohn. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, s. 20.

<sup>3</sup> STALLMACH, J.: *Ansichsein und Seimverstehen. Neue Wege der Ontologie bei Nicolai Hartmann und Martin Heidegger*. Bonn 1987, s. 2.

<sup>4</sup> Tamže.

## K DVOJÍMU POJMU METAFYZIKY U HEIDEGGERA A PATOČKY<sup>1</sup>

*Jan Kuneš*

Martin Heidegger bývá v současných diskusích považován za někoho, kdo se pokouší o překonání metafyziky a za jednoho z jejích hlavních moderních kritiků. Jeho myšlení bylo bezpochyby vždy vyrovnáváním se především právě s metafyzikou a její evropskou tradicí. Avšak nelze říci, že by se přinejmenším vždy považoval za někoho, kdo překonává metafyziku či je jejím kritikem. V počáteční fázi svého myšlení byl naopak silným stoupencem metafyziky. Navazuje na novoaristotelský realismus, pro nějž je jako pro pozici dobového katolicismu charakteristický anti-modernistický impetus. Z jeho stanoviska se pokouší o vzájemné zprostředkování objektivních, subjektivnímu poznání předcházejících logických a kategoriálních principů na jedné straně a subjektivně podmíněné jevové reality na straně druhé. Kromě klasických pozic aristotelské metafyziky se postupně přibližuje pozicím novokantovství (především Lotzeho a Rickerta), stejně tak jako přichází do kontaktu s Husserlovou fenomenologií, původně zvláště v otázce kritiky psychologismu, a s Diltheyovou filosofií života. Svou počáteční pozici, navazující na katolicismus, po r. 1919 modifikuje, avšak od metafyziky jako takové se nedistancuje<sup>2</sup>. Přesto se k ní v průběhu dvacátých let 20. století ani výslovně nehlásí a toto období, jež vrcholí *Bytím a časem*, bývá považováno za nemetafyzické. V období, jež následovalo po *Bytí a času*, v době sepsání knihy *Kant*

---

<sup>1</sup> Tento text vznikl jako další rozpracování výsledků mé studie (viz KUNEŠ, J.: Heidegger a dvojitý pojem metafyziky. In: *Návrat metafyziky? Diskuse o metafyzice ve filosofii 20. a 21. století*. Vyd. M. Nitsche, P. Sousedík a M. Šimsa. Praha: Filosofia 2009, s. 119 – 193).

<sup>2</sup> V dopisu Krebsovi z 9. ledna 1919 píše: „Spisy k teorii poznání, přesahující k teorii dějinného poznání, mi zproblematizovaly katolicismus a učinily jej pro mne nepřijatelným – nikoli však křesťanství a metafyziku (tyto však v novém smyslu)“ (CASPER, B.: Martin Heidegger und die Theologische Fakultät 1909–1923. In: *Freiburger Diözesan Archiv*, 1980, č. 100 (s. 534–541). K uvedenému pojetí této fáze a jejího uzavření viz THOMÄ, D.: *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990.

a *problém metafyziky* (1928, vydána 1929), svou filosofií nicméně výslovně za metafyziku považuje<sup>1</sup>. Jejím jádrem je *metafyzika Dasein*, v níž v návaznosti na Kantovu *Kritiku čistého rozumu* zkoumá metafyzickou bytnost či přirozenost člověka<sup>2</sup>. Nejpozději v polovině třicátých letech se však s tímto svým pojetím metafyziky rozchází a metafyzikou začíná nazývat pozici, kterou od té vlastní odlišuje – jak je to zřejmé z *Beiträge zur Philosophie*<sup>3</sup> a v textu *Überwindung der Metaphysik*<sup>4</sup>. Přestože však svou vlastní pozici nenazývá metafyzikou, lze ukázat, že se stále drží v rámci, který je věcně vzato metafyzický – ba dokonce se dostává do větší blízkosti k tradičnímu pojmu metafyziky než ve svém prvním pojetí metafyziky, které rozvinul v návaznosti na Kanta, jestliže se nyní věcně vzato přibližuje k Hegelovu myšlení.

Jan Patočka byl nejen Heideggerovým přímým žákem, nýbrž i tím, kdo se od počátku zajímal o otázku klasické *první filosofie* a jejích moderních následovníků. Zvláště Heideggera v této souvislosti považoval za prostředníka mezi klasickou filosofickou problematikou a současnou filosofií, především fenomenologií. V rozhovoru s J. Zumrem z roku 1968 mluví Patočka o vlastním programu „navázání na velkou linii filosofie, v němž ovšem fenomenologie, přecházející k ontologii, měla úlohu interpretačního klíče“; podle jeho slov se spíše než Husserl právě Heidegger zaměřil „k soustavnému promyšlení jejich vztahu, který byl nepochybně hlavním problémem soudobé metafyziky“<sup>5</sup>. Téma soudobé meta-

---

<sup>1</sup> Srov. GRONDIN, J.: Der deutsche Idealismus und Heideggers Verschärfung des Problems der Metaphysik nach Sein und Zeit. In: *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*. Hrsg. von H. Seubert. Köln: Böhlau 2003, s. 43.

<sup>2</sup> Nejlépe je tento koncept popsán v úvodní partii přednášky *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* z letního semestru 1929 (HEIDEGGER, M.: *Gesamtausgabe*. Bd. 28. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1997) a rozvinut v přednášce *Co je metafyzika?* z července 1929 (HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Přel. I. Chvátík. Praha: Oikúmené 1993).

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. In: Heidegger, M.: *Gesamtausgabe*. Bd. 65. Frankfurt am Main: Klostermann 1989. Jedná se o svazek vzniklý z poznámek z let 1936 – 1938.

<sup>4</sup> Jedná se o text vzniklý z poznámek z let 1936–1946. In: HEIDEGGER, M.: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske 1954, s. 67 – 95.

<sup>5</sup> ZUMR, J.: S Janem Patočkou o filosofii a filosofech. In: *Filosofický časopis*, roč. 55, 2007, č. 3 (s. 339 – 364), s. 355. Patočka byl v letech 1932 – 1933 Heideggerovým studentem ve Freiburgu a v rozhovoru uvádí, že kromě návštěvy Heideggerových kursů

fyziky vzal Patočka za své a na půdorysu husserlovské a heideggerovské fenomenologie zformuloval v souvislosti s klíčovými koncepty tradiční evropské metafyziky filosofickou pozici, která v sedmdesátých letech vrcholí naukou o zjevování jako takovém. Jeho vlastní zájem o Platóna, Aristotela, ale také o Kanta a Hegela, se promítá v jeho promýšlení pojmu člověka a smyslu člověka, jež rozvíjí v návaznosti na myšlenky klasické evropské filosofie, a tudíž především metafyziky. Zaměřím se na to, jakým způsobem Patočka sleduje a komentuje interpretační možnost porozumění Heideggerově filosofii, kterou se v této studii pokouším vyložit.

Svou hlavní tezi, týkající se Heideggerovy filosofie formuluji nikoli v přímé diskusi s Heideggerovým stanoviskem k metafyzice, nýbrž s důrazem na věcný rámec, v němž se Heidegger pohybuje jak v době po *Bytí a času*, kdy metafyziku přijímá za vlastní pozici, tak i později v době, kdy se svým pojmem metafyziky již sám od metafyziky distancuje. Budu se snažit prokázat, a to i navzdory Heideggerovu sebepojetí, že v obou těchto fázích svého postojе k metafyzice vypracovává metafyzické koncepty, jež lze považovat za dva různé, avšak na sebe věcně navazující pojmy metafyziky. V souvislosti s tím se zaměřím i na metafyzický pojem člověka, který z obou těchto pojmů metafyziky vyplývá. Svou tezi rozvedu v návaznosti na určité ideálně-typické představení dvou pojmů metafyziky, které je třeba mít po mém soudu v diskusi dvou Heideggerových pojmů metafyziky na zřeteli. Prvním z nich je aristotelský rámec metafyziky, jež lze pochopit jako tradiční východisko z nekonečného božského rozumu. Jemu protikladný pojem metafyziky, který se začal formovat v důsledku Descartova novověkého založení metafyziky, pojem metafyziky, který vychází z konečného lidského rozumu, přiblížím v návaznosti na Kanta a jeho *Kritiku čistého rozumu*. Konečně ještě před diskusí Heideggerových dvou pojmů metafyziky představím v souvislosti s rámcem své interpretace Hegelův pojem metafyziky, jenž je znám jako pokus obnovy aristotelského východiska na poli novověké metafyziky a jako prohloubení u Aristotela již rozvedené problematiky zprostředkování nekonečného a konečného rozumu.

---

k Hegelovi a k pojmu vědy zde měl od Eugena Finka k četbě vypůjčeny i starší Heideggerovy přednášky (tamtéž, s. 344 – 346).

## Dva klasické pojmy metafyziky

Za jádro evropské metafyziky a jejich dalších diskusí lze bezpochyby považovat Aristotelův pojem metafyziky jako pojem vědy, kterou on sám – mezi jinými vlastními názvy a úkoly pro ni – nazýval první filosofií a kterou vzhledem k tomu, že vědy byly ve starém Řecku nazývány filosofiemi, v tomto smyslu považoval za jakousi první vědu. Jestliže svou obecností a základností svého poznání předchází i fyziku a matematiku, je podle Aristotela základním poznáním přírody, *fysis*. A to jako přírody, kterou lze pochopit a poznat jako vnitřně uspořádaný celek, jehož části se vyznačují pohybem či lépe: určitým spěním. Aristotelova metafyzika se vzhledem k tomu tradičně vzato zabývá jednak určením toho, co je jsouci jako takové, *on hé on*, jednak je poznáním prvního, od *fysis* odděleného principu všeho jsoucího a je jako taková *epistémé theologiké*, naukou o Bohu. A to jestliže platí, že *fysis* a její uspořádanost je vposled založena v Bohu, respektive v duchu jako nekonečném rozumu, který myslí esenci veškerého jednotlivého jsoucna v jeho komplexnosti<sup>1</sup>. Ve vztahu k tomuto ontologickému principu zaujímá člověk zvláštní postavení, a to jako ten, který svou přirozeností (*fysei*) touží po poznání<sup>2</sup>, kterého je schopen v podobě poznání *fysis* vzhledem k jejímu principiálnímu založení v nekonečném rozumu. K tomuto poznání ho uschopňuje týž nekonečný božský rozum, který je výše uvedeným principem, od něhož se nicméně lidské poznání liší svou diskursivitou<sup>3</sup>. Tak je člověk zvláštním

---

<sup>1</sup> Srov. BRÖCKER, W.: *Aristoteles*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1987, 5. Aufl., s. 22; k tomu LEAR, J.: *Aristotle: The Desire to Understand*. Cambridge: Cambridge University Press 1988, s. 310. Je třeba upozornit, že obě knihy a s nimi zde předkládaná interpretace představují jen jeden z možných pohledů na Aristotelovu metafyziku, právě který však souvisí s dále diskutovanými problémy. Různými pojetími Aristotelovy metafyziky a jejich vzájemným vztahem se zde nelze zabývat.

<sup>2</sup> Aristotelés: *Metafyzika*, 980a21.

<sup>3</sup> Srov. LEAR, J.: *Aristotle: The Desire to Understand*, s. 310: „Na začátku *Metafyziky* Aristotelés říká, že poznání prvních principů a příčin je božské. Nemluví metaforicky. Bůh sám je prvním principem a příčinou, takže tím, že dospíváme k poznání prvních principů, dospíváme k poznání Boha. Je to naše přirozená touha po poznání, která nás pohání až k bodu, v němž dosáhneme tohoto poznání. Pro Boha by toto poznání bylo sebepoznáním. Jsme nyní ovšem schopni pochopit, že toto sebepoznání je Bůh. Jsme rovněž schopni pochopit, že toto poznání je ve slabším smyslu sebepoznáním rovněž pro nás. ... Dospíváme k uvědomění si a k rozpoznání, že v naší vlastní činnosti, kterou

jsoucнем v řádu *fysis* – jsoucnem, které má poznání *fysis* vzhledem k jejímu základu, a je tak v řádu *fysis* prostředníkem jeho výslovné manifestace. Jestliže poznává tento základ jako to, za čím spěje všechno jsoucí i on sám ve svém poznání, jde ve svém poznání – ač sám jsoucno mezi jsoucny – *za* jsoucno v jeho celku, tj. podle tradičního výkladu metafyziky: *za* obor *fysis*.

Význačným příkladem autora pozdějšího novověkého pojmu metafyziky je Kant. Tradiční *metaphysica generalis* jako nauka o *ens qua ens* se u Kanta proměňuje v transcendentální poznání jako poznání nikoli předmětů, nýbrž *způsobu*, jímž poznáváme předměty, pokud je *apriorní*<sup>1</sup>. Toto apriorní poznání je východiskem nového pojmu metafyziky potud, pokud jsoucí je poznáno jako předmět, jímž je pro vědomí. Poznání již není, jak tomu bylo v tradiční metafyzice aristotelského ražení, poznáním věcí o sobě v tom, co jsou, jestliže *eidos* je udání toho, co je *úsia*, tj. co je věc jako jsoucí. Poznání se zaměřuje na to, jakým způsobem jsou věci ve vědomí poznáným *jevem*. Východiskem poznání již není nekonečný rozum, nýbrž jsou jím apriorní, tj. samy neempirické podmínky empirického poznání, jež jsou založeny v konečném lidském rozumu, respektive v konečném lidském subjektu. Konečný rozum na rozdíl od nekonečného či absolutního rozumu sám jsoucno jako věc o sobě nezakládá, nýbrž je jen činí zjevným, a to také již bez vazby k ontologické primární struktuře, jakou byl tradiční nekonečný rozum. Již není oním *intellectus archetypus*, který co myslí, v myšlení také vytváří, ani není možností, která je teprve tímto rozumem kladena. Nýbrž je *intellectus ectypus*, který myslí, co sám nevytváří, nýbrž jen poznává, a je přitom odkázán a jako poznávající omezen na obor smyslového jevu<sup>2</sup>. Kant sice vposled není myslitelem konečnosti, jak ho chápe Hegel a po něm i Heidegger. Nelze přehlédnout problém rozumových idejí, který je stále ještě (tak jak tomu bylo kupř. i v Descartově 3. meditaci) určitou pozitivní spojnici lidského rozumu

---

poznáváme svět a principy a příčiny, vládnucí rozumovému tvaru světa, je obsaženo něco z modu činnosti, vlastní Bohu. To je důvod, proč je toto poznání, přestože je *našim* poznáním světa, do jisté míry božské.“

<sup>1</sup> KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Přel. J. Loužil. Praha: Oikúmené 2001, B 25.

<sup>2</sup> Kantův dopis M. Herzovi z 21. února 1772 (viz KANT, I.: *Gesammelte Schriften*. Berlin: de Gruyter 1900 nn. Bd. 10, s. 130, česky: KANT, I., *Dopisy o zrození Kritiky čistého rozumu*. Přel. J. Chotaš. In: *Filosofický časopis*, roč. 50, 2002, č. 1 (s. 147 – 156), s. 150; Srov. též KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, A 695/B 723.)



s božským základem – u Kanta zvláště v otázce praktické dimenze<sup>1</sup>. Avšak pro artikulaci pojmu metafyziky konečnosti, který Heidegger formuluje v návaznosti na Kanta po *Bytí a času*, postačí artikulovat pojem Kantovy transcendentální filosofie právě jen co do jejího zásadního rozdílu od tradiční metafyziky, jímž je především teoretické východisko z konečného rozumu. Spolu s tím bude třeba mít na zřeteli pojem člověka a jeho poznání, vyplývající z tohoto novověkého rozvrhu metafyziky.

V souvislosti s oběma uvedenými pojmy metafyziky je nyní třeba ještě zmínit Hegela, jehož filosofii lze chápat jako obnovení nároku tradičního pojmu metafyziky na poli novověké filosofie, v němž vychází především z aristoteléské tradice, avšak chce zároveň dostát i nárokům, kladeným Kantovou filosofii. Hegel se na tomto poli snaží promyslet vztah nekonečného a konečného rozumu. Klíčová je v naší souvislosti Hegelova *Fenomenologie ducha*, která je pro Heideggera i pro Patočku důležitým východiskem. Hegelova *Fenomenologie ducha* je filosofickým pokusem o zprostředkování mezi konečným vědomím, založeným v konečném subjektu a jeho předmětu na jedné straně, a duchem, respektive nekonečným rozumem, na straně druhé. Obě strany této relace jsou přitom nezrušitelné a smyslem jejich zprostředkování není redukovat jednu na druhou, nýbrž ukázat jejich vzájemnou provázanost. Pro konečné vědomí to

---

<sup>1</sup> Srov. SOBOTKA, M.: Správné jednání a poznání u Kanta. In: *Humanitní vědy dnes a zítřa*. Vydal D. Krámský a kol. Liberec: Nakladatelství Bor 2007, s. 145 – 150. Sice platí: „Vlastním předmětem Kantovy filosofie je člověk.“ (Tamtéž, s. 146) Avšak to neznamená, že v tematickém záběru by se ocital jen člověk. Kant zkoumá člověka, který ve vztahu k fenomenálnímu prokazuje své apriorní založení – ať už v otázce teoretické předmětnosti, či, a to především, v otázce jednání z dobré vůle. Právě v praktické otázce je člověk celistvý (tamtéž, s. 145). Zatímco v teoretickém ohledu je ve vztahu k idejím pouze jako k předmětně nepoznatelným regulativním úběžníkům poznání, je v praktickém oboru dosaženo sice nikoli poznání, ale přesto *morální jistoty* o existenci Boha: „S ‚morálním smýšlením‘ se nám otvírá prostor, o němž není možné nepochybně vědění, nýbrž pouze ‚přesvědčení‘ (Überzeugung), nicméně jeho ztráty se není třeba obávat.“ (Tamtéž, s. 149) Tento prostor se otevírá s postuláty praktického rozumu, které se týkají existence svobody, nesmrtelnosti a Boha – mravního zákonodárce. Jsou výrazem „Fürwahrhalten“, *mít za pravdu*, jako nutného přesvědčení praktického rozumu: „Postuláty jsou vědění, které má charakter ‚mít za pravdu‘, jsou výrazem ‚potřeby praktického rozumu‘ a ‚nabídkou‘, kterou teoretický rozum přijímá od rozumu praktického k svému ‚rozšíření‘, i když to nejsou jeho náhledy (Einsicht). Rozšíření, které se týká ‚užívání‘ teoretického poznání, záleží v tom, že existence předmětů postulatů nemůže být tvrzena, ale musí být ‚připuštěna‘“ (Tamtéž, s. 150).

znamená, že má a koneckonců i musí zůstat tím, čím je, své poznání však může oproti tomu, co je mu jako konečnému subjektu předmětem poznání, rozšířit i na poznání ducha a jeho struktur. To pro ně neznamená poznat ducha jako nějaký další od sebe odlišný předmět, nýbrž jako základ sebe a struktury svého poznání. Vědomí rozlišuje mezi jevem a bytostí, jestliže předmět, jež ve své struktuře klade, jednak odlišuje od sebe a zároveň vztahuje k sobě a jednak jej klade jako jsoucí mimo sebe<sup>1</sup>. Ducha čili absolutno nepozná v rámci této struktury, nýbrž jako její základ, tedy jako základ své zpředměťující činnosti a jejího nároku na pravdu. Vědomí se tak nevztahuje k absolutnu jako k cizímu předmětu mimo sebe, ale poznává je, jestliže takřkajíc *jde do sebe*, jako svou bytost<sup>2</sup>. Toto je podle Hegela způsob, jak lze i po Kantovi udržet východisko filosofie z absolutna, tj. z nekonečného rozumu. Absolutno není nějakým nedosažitelným předmětem pro vědomí, není věcí o sobě, jak se to jeví běžnému vědomí<sup>3</sup>, nýbrž je bytostí vědomí a jeho nároku na pravdu, jeho „pravou existenci“<sup>4</sup>. Podle původního Hegelova rozvrhu navazovala na fenomenologii ducha věda o logice, která měla bytost vědomí a jeho zpředměťujícího vztahu zkoumat jako *čisté myšlení*<sup>5</sup>. Taková úloha – poznání čistého myšlení, resp. věda o *myšlenkových určeních* toho, co je vědomím kladeno jako skutečné – je běžnému vědomí nepochopitelná, neboť tato myšlenková určení se z jeho hlediska „zdají získá-

---

<sup>1</sup> „Vědomí totiž od sebe *odlišuje* něco, k čemu se zároveň vztahuje; čili, jak se to vyjadřuje, něco je *pro ně*, a určitá stránka tohoto *vztahování* čili *bytí* něčeho *pro vědomí* je *vědění*. Od tohoto bytí pro něco jiného však odlišujeme *bytí o sobě*; to, co je vztahované k vědění, je právě tak od něho odlišené a kladené jako *jsoucí* i mimo tento vztah; stránka tohoto bytí o sobě se nazývá *pravdou*.“ (HEGEL, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von H.-F. Wessels, H. Clairmont. Hamburg: Meiner 1988, s. 64)

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 68.

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 57.

<sup>4</sup> Tamtéž. Na jiném místě je řečeno: „Má se běžně za to, že absolutno musí být někde daleko a mimo, avšak ono je právě naopak to zcela přítomné, jež máme jako to myslící, i když bez výslovného vědomí o tom, vždy s sebou a používáme je.“ (HEGEL, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. In: Hegel, G.W.F.: *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 8. Hrsg. v. E. Moldenhauer, K. M. Michel. Frankfurt a M.: Suhrkamp 1986, s. 85)

<sup>5</sup> Srov. SOBOTKA, M.: V jakém smyslu je Hegelova Fenomenologie ducha „prvním dílem“ „vědy“, tj. filosofie? In: *Místo fenomenologie ducha v současném myšlení. K dvoustému výročí Hegelovy Fenomenologie ducha*. Vyd. J. Kuneš a M. Vrabc. Praha: Argo 2007, s. 44 a n.

vat na pravdě jen ve svém užití na dané předměty“<sup>1</sup>. Prvním určením čistého myšlení, jež se ve vědě o logice určuje až po absolutní ideu, je *bytí*.

Smyslem procesu fenomenologie ducha a povznesení se vědomí na úroveň ducha je objektivace duchovní substance<sup>2</sup>. Tato objektivace je momentem sebepoznání ducha. Vlastní povahou ducha je podle Hegela „čisté sebepoznání v absolutní jinakosti“<sup>3</sup> a touto jinakostí je právě konečné sebevědomí, které o sobě ví jako o sobě, stejně jako se duch poznává, až je-li sebevědomím, které je pro sebe sebevědomím. Sebepoznání ducha se završuje, jestliže konečné lidské Já rozpozná ducha jako svůj základ, jehož strukturu zprvu jen nevědomky vyjadřuje ve svých strukturách<sup>4</sup>. Tím konečné vědomí pochopí sebe samo jako manifestaci ducha v řádu konečnosti, či jak říká Hegel, v řádu jsoucna. Člověk se stává místem zdebytí ducha v řádu jsoucího – je „bezprostřední jsoucno ducha“, „das unmittelbare Dasein des Geistes“<sup>5</sup>. Je zdebytím bytí, pokud duch je „bytí, které je v sobě samém reflexí“, „das Sein, das die Reflexion in sich selbst ist“<sup>6</sup>. K tomuto pochopení dochází v průběhu *dějin* a zahrnuje a předpokládá v sobě rozvinutí člověka a formací jeho sebeuskutečnění jako svobodného individua. Fenomenologie ducha v této souvislosti představuje „pochopené dějiny“<sup>7</sup>. Tyto dějiny jsou završené dějiny lidstva. Zároveň jsou dějinami absolutna, jestliže jsou *obrovskou prací absolutna*, v jejímž důsledku jsou dějiny a jejich smysl předloženy k pochopení jednotlivému individuu v podobě ideálně-typického shrnutí fenomenologie ducha. Tuto práci na sebe absolutno vzalo, jestliže se s námi chce jako duch podstatně sdílet, chce být „u nás“<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> HEGEL, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, s. 85.

<sup>2</sup> HEGEL, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, s. 29 a n.

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 19.

<sup>4</sup> „Vědomí neví a nechápe nic než to, co je v jeho zkušenosti; neboť to, co v ní je, je pouze duchovní substance, a to jako *předmět* jejího bytí sebou. Duch se však stává předmětem, neboť duch je tímto pohybem – stávat se *sobě* něčím *jiným*, tj. *předmětem svého bytí sebou*, a tuto jinakost překonávat.“ (Tamtéž, s. 28)

<sup>5</sup> Tamtéž.

<sup>6</sup> Tamtéž, s. 20.

<sup>7</sup> Tamtéž, s. 531.

<sup>8</sup> Tamtéž, s. 58.

## Heidegger a první pojem metafyziky

Hegel je pravděpodobně největším oponentem, kterého má Heidegger na zřeteli, když formuluje svůj první pojem metafyziky. A to přestože v závěru své habilitace vyzýval ke kritické návaznosti na Hegela a jeho pojetí „živoucího ducha“<sup>1</sup> a s odvoláním na toto filosoféma formuloval program smíření objektivisticky orientované novoaristotelské pozice s transcendentální filosofií jako smíření logických či kategoriálních pravd s dimenzí subjektivně, resp. fenomenálně přístupné reality<sup>2</sup>. V době dvacátých let však Heidegger v ostrém protikladu s počáteční fází svého myšlení koncipuje filosofickou pozici radikální konečnosti – takové, která se nepotřebuje jakkoli odvolávat na nekonečný rozum, byť třeba jen svým sebeodlišením od takového rozumu. Na bázi této filosofie rozvíjí Heidegger v době po *Bytí a času* v návaznosti na Kanta (avšak právě tak i na Husserla)<sup>3</sup> pojem metafyziky, jenž věcně vzato navazuje na výše uvedený kantovský pojem metafyziky. Východiskem Heideggerovy metafyziky konečnosti je pojetí bytnosti člověka jako *Dasein* – určuje tuto svou metafyziku jako „metafyziku *Dasein*“<sup>4</sup>. V přednášce *Co je metafyzika?* z roku 1929 o této své metafyzice v určité návaznosti na podobu metafyziky u Aristotela říká, že je rovněž v určitém přesně vymezeném smyslu krokem *za fysis*<sup>5</sup>. Interpretuje ji jako *překrok jsoucná vcelku*, včetně člověka samého, pokud je člověk sám jsoucнем mezi jsoucný, jestliže tímto překrokem je samo *Dasein*. V Heideggerově prvním pojmu metafyziky jde o to pochopit, že tento překrok je založen v *Dasein*, a sice pokud je *Dasein* samo v sobě metafyzické, či dokonce *je samo metafyzikou*, pokud platí:

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Frühe Schriften*. In: Heidegger, M.: *Gesamtausgabe*. Bd. 1. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1978, s. 402 a 411.

<sup>2</sup> Srov. THOMÁ, D.: *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, s. 63.

<sup>3</sup> Na závěr přednášky o *Kritice čistého rozumu* ze zimního semestru 1927/28 Heidegger tuto konstelaci charakterizuje slovy: „Když jsem před několika lety znovu studoval *Kritiku čistého rozumu* a četl ji v souvislosti s Husserlovou fenomenologií, jako by se mi rozbřesklo a Kant se mi stal důležitým potvrzením správnosti cesty, na níž jsem hledal.“ (HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*. Přel. J. Kuňeš. Praha: Oikúmené 2004, s. 339 a n.)

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Der deutsche Idealismus*, s. 41. Vůdčí otázkou pro metafyziku *Dasein* je Heideggerovi v této době Kantova otázka: *Co je člověk?* Metafyzický pojem *Dasein* je v tomto smyslu odpovědí na otázku po bytnosti člověka.

<sup>5</sup> HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 59 a n.

„Metafyzika je základním děním v *Dasein*. Metafyzika je toto *Dasein* samo“<sup>1</sup>. Pro toto pojetí metafyziky je klíčový pojem *transcendence*, který je ústředním pojmem Heideggerovy filosofie po *Bytí a času*<sup>2</sup>. Právě v transcendenci se odehrává uvedený metafyzický překrok jsoucna vcelku. Aktérem transcendence je *Dasein* jako její *subjekt*.

Obecným východiskem k této problematice je otázka *zjevnosti jsoucna*. Místem či dimenzí zjevnosti jsoucna je pak *lidská existence*, kterou Heidegger obecně definuje jako dimenzi lidského vztahování se a chování ke jsoucnu. Její nejobecnější strukturu popisuje následovně: „Člověk je jsoucno, které je uprostřed jsoucna, a to tak, že se mu přitom jsoucno, kterým není, a jsoucno, kterým sám je, vždy už stalo zjevným. Tento způsob bytí člověka nazýváme existence. Existence je možná na základě rozumění bytí“<sup>4</sup>. Lidská existence je tedy místem vztahování se a chování ke jsoucnu, v rámci něhož je člověk sám zjevným jsoucnem mezi jinými zjevnými jsoucny. Celá zjevnost takto *veškerého jsoucna* je umožněna a v tomto smyslu nesena *rozuměním bytí jsoucna*. Jak přitom věc zjevnosti jsoucna souvisí s otázkou rozumění bytí jsoucna? Podobně jako souvisela s transcendentálním založením zjevnosti jsoucna u Husserla. Na místo Husserlovy ontologie jako transcendentální konstituce bytí vstupuje u Heideggera – v jeho příklonu k antickým tématům – východisko z původního či předchůdného rozumění bytí umožňujícího zjevnost jsoucna<sup>5</sup>. Právě tak, věcně vzato, zůstává na místě řeč o subjektu tohoto rozumění. *Dasein* je jeho subjektem jako *subjekt zjevnost*.

---

<sup>1</sup> Tamtéž, s. 65.

<sup>2</sup> GÖRLAND, I.: *Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1982.

<sup>3</sup> V této době Heidegger stanovuje: „Terminologicky označujeme subjekt jako *Dasein*.“ (HEIDEGGER, M.: *Einleitung in die Philosophie*. In: Heidegger, M.: *Gesamtausgabe*, sv. 27. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1996, s. 115)

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Přel. J. Pechar et al. Praha: Filosofia 2004, s. 198 – upravený překlad; Srov. HEIDEGGER, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*. In: Heidegger, M.: *Gesamtausgabe*. Bd. 3. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1991, s. 227.

<sup>5</sup> CROWELL, S.: Spočívá spor mezi Husserlem a Heideggerem na omylu? K psychologické a transcendentální fenomenologii. Přel. M. Pokorný. In: *Reflexe*, 2009, č. 37 (s. 63 – 82), s. 69.

<sup>6</sup> „Subjekt se již ze své podstaty vztahuje k jsoucímu, s jeho existencí se již udála zjevnost, neskrytost jsoucna se stala událostí. ... Teprve na základě zjevnosti je jsoucno samo o

Jeho rozumění bytí, jež ho do této pozice staví, je Heideggerovi základem a podmínkou zjevnosti veškerého jsoucna. Heidegger to vyjadřuje s užitím tradiční metafory světla slovy: „Toto rozumění bytí však teprve skýtá možnost, aby se jsoucno ukázalo jako jsoucí. Toto rozumění bytí předem nese světlo, v jehož jasu se může jsoucno ukázat“<sup>1</sup>. Právě v otázce rozumění bytí přichází ke slovu pojem transcendence, na němž je založen Heideggerův první pojem metafyziky. Heidegger říká: „Rozumění bytí je transcendence ... všechno rozumění bytí je transcendentální“<sup>2</sup>. Právě jako *subjekt transcendence* se tedy člověk stává subjektem či aktérem rozumění bytí, které je základem jeho existence. Pochopit první Heideggerův pojem metafyziky znamená porozumět tomu, v jakém smyslu a jakým způsobem je tímto subjektem. Klíčové je v této souvislosti rozlišit mezi člověkem, který je si jako jsoucno uprostřed jiného jsoucna zjevný v řádu existence, a tím samým člověkem, jehož je rozumění bytí, v jehož *světle* je teprve každé jsoucno, i on sám jako jsoucno mezi jiným, zjevné. Toto pojetí nevede k rozpadu pojmu člověka, ani k nějakému dualismu, nýbrž k tematizaci člověka ze dvou různých hledisek, jež se z jeho stanoviska vzájemně doplňují. Tím prvním je hledisko, v němž na sebe člověk nahlíží jako na jsoucno zjevné mezi jinými. Strukturně vzato jsou na něm pak jako na každém jiném jsoucnu popsitelné jeho vlastnosti a jeho vztahy a chování k jinému jsoucnu. Z tohoto hlediska vycházejí vědy o člověku, jako je psychologie, sociologie apod. Zakládá se na něm podle Heideggera i přístup filosofie, která si rozumí jako *antropologie*. Podle Heideggera by však bylo chybou považovat antropologický popis člověka za základní a nepřekročitelnou dimenzi, z níž má vycházet filosofie, a to právě také v tom ohledu, v němž se odlišuje nejen od věd o člověku, ale od pozitivních věd vůbec. Pro filosofii je důležitý především ten postoj, jež vůči sobě může zaujmout člověk, který je a jeho existenci dokáže uchopit z hlediska, v němž se mu otevírá veškerá zjevnost jsoucna. V této souvislosti Heidegger kritizuje antropologické pojetí filosofie, které by chápalo lidskou subjektivitu jediné z řádu jsoucna, tj. *ontický*.

---

sobě přístupné. S vyhasnutím existence se jsoucno nachází opět mimo možnost stát se zjevným.“ (HEIDEGGER, M.: *Der deutsche Idealismus*, s. 360)

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 170.

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 281.

Případem ontického pojetí filosofie je *psychologismus*, tj. východisko, které bere za své prožívání člověka jako jsoucího individua. Takové pojetí Heidegger charakterizuje jako „špatnou subjektivitu“<sup>1</sup> a nazývá je *subjektivismem*. Subjektivismus vychází podle Heideggera z předpokladu, že člověka nelze vposled charakterizovat jinak, než jedině jako jsoucno ve vztahu k jiným jsoucnům. Tomu subjektivismus podřizuje své pojetí, že ostatní jsoucí je poznávajícímu člověku něčím vnějším, k němuž nedosáhne v tom, co ono samo je, tj. nedosáhne k tomu, co jsou věci samy o sobě; dělá si o nich pouze vnějškovou představu. Heidegger popisuje sebepojetí subjektivistické pozice a vyjadřuje se k ní slovy: „Ve skutečnosti jsme jako jednotliví lidé jednotlivé subjekty a jednotlivá já a to, co si představujeme a co míníme, jsou jen subjektivní obrazy, které v sobě nosíme; k věcem samým se nikdy nedostaneme. Toto pojetí, mělo-li by být nepravdivé, není překonáno již tím, že se namísto ‚já‘ nyní řekne ‚my‘ a namísto jednotlivce se přijde se společností; zůstává tak vždy ještě možnost, že my si – vzájemně – vyměňujeme pouze subjektivní obrazy věcí, které se nestávají o nic pravdivějšími tím, že si je nyní společně vyměňujeme“<sup>2</sup>. Toto pojetí považuje Heidegger právem za filosoficky nezajímavé nepochopení otázky subjektu a lidské subjektivity<sup>3</sup>. Na rozdíl od antropologického pojetí filosofie a subjektivistické interpretace subjektu je podle něho úkolem filosofie rozvinutí *transcendentálně-filosofické interpretace zjevnosti jsoucna a subjektivity*, teprve z níž lze vyložit i zjevnost, s níž jako se samozřejmostí operuje antropologismus či subjektivismus ve filosofii. Tuto problematiku považuje za *ontologickou*. Proti novodobému subjektivismu přitom staví vlastní pokus o obnovu pojetí subjek-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Einleitung in die Philosophie*, s. 115.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: Die Frage nach dem Ding. In: Heidegger, M.: *Gesamtausgabe*. Bd. 41. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1984, s. 11.

<sup>3</sup> Kritiku antropologického i psychologického východiska sdílí Heidegger s Husserlem, který ve stejné době hovoří „o pomýlení, jež kazí čistý smysl filosofie, pomýlení, jež chce filosofii založit na antropologii, resp. psychologii, na pozitivní vědě o člověku, resp. o lidském duševním životě“ (HUSSERL, E.: *Husserliana*. Bd. 5. Nachwort zu Ideen I, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hrsg. von M. Biemel. Haag: Martinus Nijhoff Publishers 1952, s. 148). Husserl však jako antropologickou pozici chápe v této době i Heideggerovu pozici v *Bytí a času* (Srov. FIGAL, G.: Husserl und Heidegger. In: Figal, G.: *Zu Heidegger. Antworten und Fragen*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, s. 33).

tu<sup>1</sup>, které navazuje na Kanta, avšak snaží se přitom udržet návaznost i na tradiční ontologii, jež běžně nebývá považována za teorii subjektivity, především na Platóna a Aristotela<sup>2</sup>.

V tomto smyslu a v návaznosti na své ontologické pojetí filosofie formuluje Heidegger svou fundamentálně-ontologickou interpretaci lidské existence a navazuje v ní – skrze pojem transcendence a rozumění bytí – na Kantovu transcendentální filosofii, když říká: „Transcendentální“ znamená u Kanta tolik co: ontologické; avšak týkající se ontologie ‚přírody‘ v nejšířším smyslu. Pro nás tento výraz znamená totéž co: fundamentálně-ontologické<sup>3</sup>. Stejně tak jako svou ontologií navazuje na Kantovu transcendentálně-filosofickou pozici, tak také považuje bytí, jež činí jsoucno zjevným, za předchůdnou čili apriorní podmínku této zjevnosti. Říká: „Bytí je dříve než jsoucno; ... v jazyce pozdější ontologie: *a priori*. Veškeré ontologické tázání je tázáním po tomto a určením tohoto ‚apriorní‘<sup>4</sup>. Filosofické poznání, které je ze své podstaty pojmovým pochopením bytí<sup>5</sup>, přitom Heidegger váže na již zmíněný kantovský pojem

---

<sup>1</sup> Proti subjektivismu říká, že nebude překonán tím, „že se nad ním budeme morálně pohoršovat, nýbrž tím, že skutečně a radikálně nastolíme problém subjektu, tzn. otázku subjektivity subjektu.“ (HEIDEGGER, M.: *Einleitung in die Philosophie*, s. 11 a n.)

<sup>2</sup> Jan Patočka v této souvislosti poukazuje na přednášku *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (PATOČKA, J.: *Kartezianství a fenomenologie*. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II, Co je existence*. Vyd. P. Kouba a O. Švec. Praha: Oikúmené 2009, s. 453 – 496, zde s. 484), v níž Heidegger říká, že „na subjekt, resp. na to, co tím je v základu míněno..., se zaměřuje i ontologické tázání antiky, tázání Platónovo a Aristotelovo, které ještě vůbec nebylo subjektivistické v novověkém smyslu“ (HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. In: Heidegger, M.: *Gesamtausgabe*. Bd. 24. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1975, s. 105). V přednášce *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, kterou již Patočka neznal, Heidegger v této souvislosti hovoří o platónském pojetí duše následovně: „všechna primární určení bytí nezískáváme tělesnými orgány, nýbrž duše sama, čistě ze sebe, se přiměřeně své vnitřní svobodě vztahuje k bytí“ (HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 181). Tendenci spojovat Platóna (a Aristotela) s filosofií subjektu, jež bývá běžně považována až za novověkou pozici, Heidegger prohlubuje ve svých pozdějších textech k dějinám bytí. Zde klade novověk věcně již od Platóna (srov. HEIDEGGER, M.: *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der Technik*. In: Heidegger, M.: *Gesamtausgabe*. Bd. 76. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2009, s. 79 a n.).

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 219.

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 184.

<sup>5</sup> Filosofii jako ontologii v tomto smyslu Heidegger definuje, mluví-li o počátku ontologie u Aristotela, slovy: „filosofie je věda o bytí; jestliže usiluje o pojmové rozumění a urč-



filosofie jako transcendentálního poznání, které se samo nezabývá poznáním předmětů, nýbrž poznáním *způsobu* poznání předmětů, pokud je *apriorní*<sup>1</sup>. Heidegger v této souvislosti hovoří o „transcendentálním poznání“, jehož předmětem je „překračování (transcendence) čistého rozumu ke jsoucnu, takže teprve takto může zkušenost být tomuto jsoucnu přiměřena jako možnému jsoucnu“<sup>2</sup>. Takto navazuje na Kantovu *Kritiku čistého rozumu*, jestliže tím podstatným v otázce bytí jako apriorní podmínky zjevnosti jsoucna je mu určitá interpretace Kantova *apriorního založení předmětnosti* v subjektu.

Spojitosť s otázkou apriorního založení předmětnosti, není nahodilá, jestliže se hledá podmínka zjevnosti jsoucna. K této zjevnosti, pokud má být zjevností jsoucna v tom, čím jsou, patří, že je musí ponechat tím, čím sama jsou. Člověk se v ní musí umět k jsoucnu vztáhnout takovým způsobem, aby je samotné učinil cílem svého zájmu. To neplatí již u praktického přístupu k jsoucímu, přestože je tím prvotním a nerozšířenějším. V něm se k jsoucnu nezaměřujeme kvůli jeho zjevnosti, nýbrž kvůli jeho použitelnosti, a zjevným se stává jen touto omezenou měrou. Svým cílem dokáže jsoucno učinit až teoretický přístup k jsoucnu, který je potud zvláštním úkolem *Dasein*, jež Heidegger charakterizuje slovy: „Jsoucno samo v tom, co a jak je, je kladením tohoto úkolu svobodně přijato jako jediná instance, která nyní řídí naše zkoumající jednání. Tím odpadají všechny účely jednání, které směřují k užívání odhaleného a poznaného, padají všechny hranice, které omezují zkoumání v plánovaném technickém záměru – zápas je zaměřen jedinečně na samo jsoucno a jedinečně na to vyprostit je z jeho skrytosti, a právě tím mu dopomoci k jeho právu, tzn. nechat je být jako jsoucno, jímž o sobě je“<sup>3</sup>. Teoretický přístup ke jsoucnu však nenastává jako možnost, která je zde

---

ní, o *logos* onoho *on bé on*, je ontologií.“ (HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 16)

<sup>1</sup> „Transcendentálním nazývám veškeré poznání, které se zabývá nikoli předměty, nýbrž naším způsobem poznání předmětů vůbec, pokud má být toto poznání možné a priori.“ (KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, B 25)

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*, s. 33 – „das Überschreiten (Transzendenz) der reinen Vernunft zum Seienden, so daß sich diesem jetzt allererst als möglichem Gegenstand Erfahrung anmessen kann“ (HEIDEGGER, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*, s. 16).

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, s. 33.

tak, že se jí lze neproblematicky kdykoli chopit, a už vůbec není nějakou antropologickou daností. Člověk se k němu musí spíše sám propracovat v rámci dějin, jež Heidegger v této době charakterizuje jako „bytostné dějiny *Dasein*“, „Wesensgeschichte des Daseins“<sup>1</sup>. V jejich rámci vzešel teoretický postoj původně jako překonání mytického postoje ke jsoucímu, jenž jako předvědecký postoj věcně vzato koreluje praktickému postoji ke jsoucnu<sup>2</sup>. Teoretický postoj ke jsoucnu umožní zaměřit se na jsoucno jako takové. Tato zaměřenost svým způsobem vrcholí v novověku a na základě novověké metafyziky a v ní založeného pojmu zásady<sup>3</sup>. Zaměřit se na jsoucno zde znamená učinit je *předmětem*<sup>4</sup>. Tím je teprve jsoucno samo vyňato z pouhých plánů s ním a ponecháno ve své zjevnosti tím, čím samo je. Stává se uznaným protějškem našeho vztahu k němu, zatímco náš vztah k němu je respektujícím „ustoupením před jsoucnem“, „Zurücktreten vor dem Seienden“<sup>5</sup>. Tuto schopnost, kterou nazývá schopností *zředmětnit* jsoucí, činí Heidegger důležitým východiskem své interpretace Kanta, jestliže se v návaznosti na Kanta pouští do vypracování pojmu transcendence. Stran pojmu transcendence vychází z teze, že adekvátního pochopení pojmu transcendence se Kant sám ještě nebyl schopen dobrat, přestože mu byl věcně nablízku<sup>6</sup>.

Svou fundamentálně-ontologickou interpretaci lidské existence váže Heidegger v těchto intencích především na Kantovu transcendentální dedukci kategorií a jeho nauku o schematismu. Právě zde jsou také podle Heideggera položeny základy k jeho vlastnímu pojmu transcendence jako základního pojmu jeho prvního pojmu metafyziky. Jádrem svého výkladu transcendence přitom činí souvztah myšlení a smyslovosti, který Kant

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Der deutsche Idealismus*, s. 353.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Einleitung in die Philosophie*, s. 160 a n.

<sup>3</sup> V §18 přednášky *Die Frage nach dem Ding* Heidegger ukazuje, v jakém smyslu novověká věda, založená v Descartově metafyzice, ve svém pojmu zásady radikalizuje předchozí, v zásadě stále ještě aristotelské východisko teoretického postoje.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, § 2.

<sup>5</sup> HEIDEGGER, M.: *Einleitung in die Philosophie*, s. 183.

<sup>6</sup> „Kantova ‚Kritika čistého rozumu‘ je vcelku kroužením kolem problému transcendence ..., aniž by Kant tento fenomén transcendence od základu zajistil.“ (HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 210; Srov. HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 423)

promýšlí v pojmu *čisté apercepce*<sup>1</sup>. Do ní jako první podmínka, aby se jsoucna ukázala jako předměty naší zkušenosti, vstupuje skutečnost, že již smyslové zaměření na jsoucna *v názoru* je apriorně strukturováno v prostorových a časových poměrech, které je posléze v myšlení umožní uchopit jako kvanta, kvality a relace. Tato apriorní strukturovanost názoru působí, že jsoucna se ukazují vždy již jako momenty či dílčí představy, jež se vydělují z jednoho určitým způsobem již předchůdně strukturovaného prostoru a času, který je dán v apriorním názoru subjektu<sup>2</sup>. K jejich uchopení jako určitých kvant, kvalit a relací dochází, jsou-li smyslové představy o jsoucím v myšlení vztaženy k pojmu předmětu. Děje se tak v *souzení*, jehož formami jsou kategorie kvantity, kvality, relace, ale také modalit, která na rozdíl od tří předchozích kategorií je základním pojmem jistoty tvrzení subjektu o předmětu, zaměřuje se tedy na poměr mezi poznávajícím a poznaným. Kantův pojem apercepce je přitom promyšlen i vzhledem k elementární vlastnosti předmětů, totiž být něčím, s čím se poznávající subjekt nezamění ve smyslu, o němž Fichte bude po Kantovi mluvit v souvislosti s Ne-Já. Podle Kanta je předmětnost v tomto smyslu zajištěna spolu s tím, jak subjekt vztahuje smyslové prezentace jsoucna k pojmu předmětu. Takové odlišení je potud součástí myšlení. Předpokládá elementární vědění subjektu o sobě, které je součástí celého procesu uchopení smyslové prezentace jsoucího jako předmětu a umožňuje jeho odlišení od subjektu, který se v tomto elementárním vědění o sobě uchopuje jako on sám<sup>3</sup>. Momentem Kantova pojmu apercepce, který toto odlišení podmiňuje, je sebeuvědomění subjektu jako *Já myslím*, které musí moci doprovázet všechny moje představy, pokud jsou myšlením vztahovány k pojmu předmětu<sup>4</sup>. V souvislosti s kategoriálním určením smyslových představ, strukturovaných v apriorním názoru prostoru a času, to znamená, že o sobě ví jako o Já, a to

---

<sup>1</sup> Hovoří o „principu *původní* syntetické jednoty apercepce jako formy rozvažování ve vztahu k prostoru a času jako původním formám smyslovosti“ (KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, B 169).

<sup>2</sup> Srov. tamtéž, § 2 a § 4.

<sup>3</sup> K tomu Srov. nejnověji HENRICH, D.: *Endlichkeit und Sammlung des Lebens*. Tübingen: Mohr Siebeck 2009, s. 25.

<sup>4</sup> Srov. KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, B 160 n.

protože je od počátku Já a v kterémkoli momentu své kategoriálně strukturované spontaneity se jako toto Já umí výslovně, tj. v reflexi, uchopit<sup>1</sup>.

Když Heidegger v takto stanoveném kantovském kontextu formuluje nejzákladnější apriorní strukturu předmětnosti, hovoří o „původních činnostech subjektu“<sup>2</sup>, jež lze odhalit v „ontologické interpretaci *způsobů chování* subjektu v jejich vnitřní *funkční souvislosti*“<sup>3</sup>. Funkční souvislosti, kterou zde má na mysli, je ve svém jádru souvztah myšlení a receptivity, jak jej tematizoval Kant. U Kanta byla pro apriorní jednotu poznání, kterou tento souvztah vytváří v čisté apercpci, základnější *spontaneita* myšlení, jakkoli *receptivita* smyslovosti zůstala neredukovatelnou, a sama o sobě na myšlení zcela nezávislou složkou této jednoty. Heidegger hledá jednotu poznání naopak v převaze smyslovosti nad myšlením. Podobně jako Kant přitom sice chápe souvztah receptivity smyslovosti a spontaneity myšlení jako *spontaneitu* subjektu, avšak na rozdíl od Kanta považuje i smyslovost za spontaneitu a jestliže tvrdí převahu smyslovosti nad myšlením, klade právě tuto zvláštní spontaneitu smyslovosti na rozdíl od Kanta za základ souvztahu myšlení a smyslovosti.

Ve svém pojetí přitom prohlubuje jeden moment Kantovy teorie poznání, který ještě nebyl zmíněn. Pokud jde o apriorní názor, který je podmínkou a apriorní strukturací veškeré danosti jsoucího, lze shledat určitou převahu času oproti prostoru. Všechny smyslové názory jsou – ať už jako vnější čili prostorové či jako vnitřní čili časové – *jakožto představy* určitými prožitky, a potud modifikacemi vnitřního smyslu, jehož formou je čas. Proto se Kantovi klade úkol promyslet vztah kategorií k prostoročasové danosti jsoucího vposled jako vztah kategorií k času a tento úkol je zdůvodněním jeho nauky o schematismu. Heidegger potvrzuje nejen tuto převahu času nad prostorem, nýbrž proti Kantovi tvrdí také převahu času nad myšlením, jestliže rozumí souvztahu receptivity a myšlení jako souvztahu myšlení a času a z časovosti chce také vposled

---

<sup>1</sup> HENRICH, D.: *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*. Heidelberg: Winter Verlag 1976, s. 60. Tuto problematiku jsem detailně pojednal ve studii *Subjekt a sebevědomí. K základnímu pojmu Kantovy Kritiky čistého rozumu*. In: KUNEŠ, J.: *Kant a otázka subjektu*, s. 15 – 51.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. In: Heidegger, M.: *Gesamtausgabe*. Bd. 21. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1976, s. 345.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, s. 265 a n.

vyložit jejich jednotu<sup>1</sup>. Složkami spontaneity subjektu jako funkční jednoty receptivity a myšlení je proto podle Heideggera čas a apercepce *Já myslím*<sup>2</sup>. První složku této spontaneity Heidegger chápe jako sebeafekci subjektu časem. Je sebeafekcí, jestliže v ní subjekt afikuje sebe sebou samým<sup>3</sup>. Subjekt si v sebeafekci dává čistou dimenzi danosti vůbec, přičemž čas, jímž se subjekt afikuje, jestliže se afikuje sebou samým, je podle Heideggera čistým pohlížením na něco vůbec, tj. základním pohlížením, v němž se teprve mohou ukazovat jednotlivá jsoucna a jejich vzájemné vztahy. Jejich předmětnost je však jako jejich protistojnost založena až v aperpenci *Já myslím*. Heidegger mluví v návaznosti na Kanta o *Já, které je samo sebou* a dokáže teprve na základě toho klást všechno, co se mu ukazuje jako dané, mimo sebe, takže jsoucno se tak teprve stává něčím jemu protikladným<sup>4</sup>. O celé struktuře, kterou chápe jako spontaneitu, jež se vnitřně skládá ze souvztahu času a apercepce *Já myslím*, Heidegger nakonec říká, že je to „čas sám“<sup>5</sup>. Je z toho zřejmé, jak on sám rozumí času a jak lze jeho pojetí času systematicky vztáhnout ke Kantovu pojetí.

V času je podle Heideggera uvedeným způsobem vposled založena struktura transcendence a v ní vytvářená apriorní struktura, která je podmínkou *předmětnosti* veškerého jsoucna, s nímž se vůbec lze setkat<sup>6</sup>. V tomto smyslu musí pro Heideggerovo pojetí zjevnosti jsoucna platit něco podobného, co platí u Kanta, jestliže je u něho ukázáno, že „podmínky *možnosti zkušenosti* vůbec jsou zároveň podmínkami *možnosti předmětů zkušenosti*“<sup>7</sup>. Řečeno s Heideggerem: Kantova apriorní struktura zkušenosti jako struktura zjevnosti jsoucna věcně odpovídá základní struktuře

<sup>1</sup> Srov. k tomu DÜSING, K.: Selbstbewußtseinsmodelle. Apperzeption und Zeitbewußtsein in Heideggers Auseinandersetzung mit Kant. In: *Zeiterfahrung und Personalität*. Hrsg. von Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992, s. 89 – 122.

<sup>2</sup> „Tato spontaneita Já (byti sebou) je tedy původně čistá apercepce a čistá sebeafekce, čisté Já a čas.“ (HEIDEGGER, M.: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, s. 342)

<sup>3</sup> Srov. tamtéž, s. 341: „subjekt se afikuje sebou samým“, „das Subjekt affiziert sich mit ihm selbst“.

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 346.

<sup>5</sup> Tamtéž, s. 405.

<sup>6</sup> Srov. k tomu HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 252 a n.

<sup>7</sup> KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, A 158/B 197 (upravený překlad).

veškerého jsoucna, *pokud je zjevné*. Heidegger ji chápe jako „*předchozí porozumění bytí*“, jestliže „*jsoucno, jež se nám ukazuje, musí být již předem pochopeno ve své struktuře bytí*“<sup>1</sup>. Tato struktura bytí jsoucna je však rozvržena v transcendenci: „*s ní se*“, podle Heideggerových slov, „*děje onen sice skrytý a zprvu neurčený rozvrh bytí jsoucna vůbec*“<sup>2</sup> – jehož prvotní neurčenost odpovídá tomu, že je podmínkou také ještě předvědeckého a předfilosofického vztahu k jsoucnu. Rozvrh bytí je potud identický s předchůdným rozuměním bytí a úkolem Heideggerovy analytiky *Dasein* je toto „*rozvrhování (rozumění)*“<sup>3</sup> bytí prozkoumat a pojmo- vě určit.

Subjekt transcendence v předchůdném rozumění bytí rozvrhuje horizont, v němž teprve se může veškeré jsoucno stát zjevným – a to i jsoucno, jímž je v řádu existence sám člověk. Smyslem rozvrhu tohoto horizontu je *entgegenstehenlassende Zuwendung*, tj. celkové zaměření se, jež umožňuje, aby se veškeré jsoucno, s nímž se lze ve světě vůbec setkat, mohlo jako protistojné ukázat jako *ono samo*<sup>4</sup>. V tomto rozvrhu dochází k rozvrhu světa ve smyslu transcendentálního, tj. ontologického pojmu celku jsoucího, s nímž se lze setkat. O světě jako tomto pojmu hovoří Heidegger v souvislosti vystoupení jsoucna z jeho skrytosti, v němž se jsoucno teprve stává zjevné. Toto vystoupení ze skrytosti se děje spolu s *Welteingang*, tj. se vstupem jsoucna do světa<sup>5</sup>. To v souvislosti s Heideggerovým pojmem transcendence znamená, že veškeré zjevné jsoucno je vždy již apriorně překročeno transcendencí, která rozvrhuje horizont světa – včetně člověka pochopeného v řádu existence. V souvislosti s tím, že horizont světa je rozvržen v *Dasein* jako subjektu transcendence, se stává přesněji pochopitelné, jakým způsobem je *Dasein* podle Heideggera samo v sobě metafyzické. Je metafyzické, jestliže ono samo je jako subjekt transcendence původcem a vykonavatelem předchůdného přek-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, s. 33.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*, s. 204 – upravený překlad; Srov. HEIDEGGER, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*, s. 235.

<sup>3</sup> Tamtéž.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*, s. 75 a n. Srov. HOPPE, H.: *Die transzendente Deduktion in der ersten Auflage*. In: *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. v. G. Mohr, M. Willaschek. Berlin: Akademie Verlag 1998, s. 186.

<sup>5</sup> HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 251 a n.

roku *fysis* ve smyslu celku možného zjevného jsoucna. Je překročením veškerého jsoucna k bytí, jestliže s transcendencí rozvrhuje bytí, prostřednictvím něhož se teprve jsoucno stává zjevné, a zároveň platí: „svět je však ono bytí, jemuž rozumíme v rozumném bytí“<sup>1</sup>.

Odtud se také vysvětlují Heideggerovy úvahy v přednášce *Co je metafyzika?*, která je jasným dokladem jeho prvního pojmu metafyziky. *Svět* je ve vztahu ke všemu jsoucímu, které je v něm zjevné, samo *nic* – přestože, anebo spíše právě proto, že patří k ontologickému základu lidské existence, který podmiňuje zjevnost veškerého jsoucna ve světě. Heidegger si potud lakonicky poznamenává: „Svět: nic, žádné jsoucno – a přece něco; nic jsoucího – ale bytí“<sup>2</sup>. Odtud se také vysvětluje pojem *nicotnění*, který v souvislosti s pojmem transcendence rozvádí přednáška *Co je metafyzika?*. Heideggerův pojem nicotnění je odpovědí na otázku, jak se člověku ukazuje transcendentální, resp. ontologická dimenze vlastní existence – jak se člověk uvědomuje jako subjekt transcendence. Děje se tak právě prostřednictvím nicotnění, jež je co do své možnosti podmíněno v transcendenci jako překročení celku jsoucna a tuto svou podmínku vyjevuje. Takto „v překročení sebe sama se otevírá propast, kterou *Dasein* vždy samo pro sebe je“<sup>3</sup>: Člověku, který rozumí jsoucnu a má tendenci si v řádu své existence rozumět ze jsoucna, se v nicotnění jeho onticky vyloženého stanoviska s jeho vztahy k jiným jsoucnům v rámci jeho existence zjevuje fundament této existence, resp. ona propast, kterou pro sebe je, je-li sám jako subjekt rozvrhem transcendentálního horizontu světa. V tomto smyslu interpretuje Patočka nicotnění z přednášky *Co je metafyzika?* adekvátně jako fenomenologické vykazání Husserlovy *epoché*. Věcně vzato se v pohybu nicotnění člověku navozuje vyřazení generální

---

<sup>1</sup> Tamtéž, s. 282. Svět je pojem, který míní „ontologicky metafyzickou bytnost *Dasein* vůbec vzhledem k jeho základní metafyzické struktuře: transcendenci“ (tamtéž, s. 232). Svět jako takto náležející k samotné bytnosti *Dasein*, je v této své vlastnosti identický s bytím, pokud platí, že *Dasein* je „jsoucno, které rozumí bytí a na základě tohoto rozumnění se vztahuje k jsoucnu“ (tamtéž, s. 186 a n.). Heideggerovo filosofickému pojmu světa jsem se blíže věnoval ve své studii (viz KUNEŠ, J.: Subjekt a svět. Heideggerova transcendentální filosofie. In: *Člověk a jeho svět. Filosofický pojem světa od novověku po dnešek*. Vyd. J. Kuneš a M. Vrabc. Praha: Filosofie 2008, s. 175 – 230).

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 252.

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 234.

<sup>4</sup> PATOČKA, J.: Co je fenomenologie? In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II, Co je existence*. Vyd. P. Kouba a O. Švec. Praha: Oikúmené 2009, s. 497 – 523, zde s. 513 n.

teze světa a zároveň s tím se mu otevírá možnost transcendentálního poznání takto získaného horizontu a jeho založení.

## Heidegger a druhý pojem metafyziky

Člověku se jako konečnému subjektu rozumění bytí dostává v prvním pojmu Heideggerovy metafyziky zvláštního postavení. Bez něho by nebylo zjevnosti jsoucna, nemohlo by tak podle Heideggera dojít k oné kosmické události, že jsoucno se stane zjevným, byť jen třeba po zlomek trvání člověka v kosmu, a manifestuje se právě jen přičiněním člověka v tom, čím samo je<sup>1</sup>. Nedošlo by k pochopení celku světa, který je filosofie schopna poznat, aniž by poznání *celku* musela ztotožnit s aktuálním poznáním *všeho*<sup>2</sup>. A nedošlo by spolu s tím k pochopení toho, co je bytí jsoucna. Pro pochopení druhého pojmu metafyziky, s nímž se lze setkat v Heideggerově pozdním myšlení, a jeho odlišení od toho prvního, je ještě třeba zmínit jeden pojem, který je důležitý již pro první pojem metafyziky a dostává se mu posléze jiného určení v druhém pojmu metafyziky, s nímž se lze ještě u Heideggera setkat. Je jím pojem *svobody*, který je vnitřně provázaný s otázkou *bytnosti Dasein*.

O bytnosti *Dasein* raný Heidegger říká: „*Dasein* je co do své bytnosti od-krývající“, „*Dasein* ist seinem Wesen nach ent-deckend“<sup>3</sup> – a to v tom smyslu, že tímto odkrýváním objevuje dosud skryté jsoucno v jeho pravdě, pokud pravdou je jeho *neskrytost – alétheia*. Bylo již ukázáno, že k takovému odkrývání je zapotřebí rozvinout teoretický přístup k jsoucnu. Ten již Heidegger považuje za akt svobody *Dasein* pro ně samo, neboť *Dasein* se v něm již dostává k uplatnění vlastní bytnosti, má-li zjevovat jsoucno v tom, čím ono samo je. Bylo také ukázáno, že teoretický postoj není samodaný, nýbrž je umožněn až v otevřenosti pro jsoucno jako takové, který přináší filosofické založení teoretického postoje se svým výslovně provedeným rozvrhem rozumění bytí. Tato otevřenost

---

<sup>1</sup> „Oproti trvání hvězdných světů vůbec je lidská existence a její dějiny ovšem tím nejprchavějším, pouze ‚okamžikem‘ – avšak tato prchavost je nicméně tím nejvyšším způsobem bytí, jestliže existování se stává existováním ze svobody a ke svobodě. Výše bytí a způsobu bytí nezáleží na trvání!“ (Tamtéž, s. 23; Srov. tamtéž, s. 216)

<sup>2</sup> Srov. PATOČKA, J.: Několik poznámek o mimosvětské a světské pozici filosofie. In: Patočka, J.: *Péče o duši I*. Vyd. I. Chvatík a P. Kouba. Praha: Oikúmené 1996, s. 62.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Einleitung in die Philosophie*, s. 120.



se podle Heideggera završujícím způsobem uskutečňuje v založení novověké vědy vycházející z předmětného zaměření se na jsoucí. V tomto přístupu se naplňuje a uvědomuje vlastní bytnost *Dasein*, kterou je podle Heideggera odkrývající zaměřenost na jsoucno. Takto nikoli již novověká věda, ale až radikalizovaná novověká filosofie subjektu naplňuje bytnost *Dasein* a je uskutečněním jeho vlastní svobody pro zjevnost jsoucna. Tuto svobodu, k jejímuž naplnění se má propracovat, má přitom *Dasein* samo ze sebe.

Člověk zaujímá v rámci Heideggerova prvního pojmu metafyziky výlučné postavení, jestliže je – byt' jen v transcendentálně-filosofickém smyslu – nejen vlastním tématem otázky po bytí jsoucna, ale dokonce *původcem* tohoto bytí. Nejspíše v tomto výsledku narazila Heideggerova metafyzika radikální konečnosti na svou mez. Patočka na ni poukazuje, když říká, že Heidegger nemohl setrvat u pojetí, podle kterého „bytí by bylo přece jenom výkonem konečného subjektu, toho *Dasein*“, a pokračuje, že *Dasein* musí být spíše samo zasazeno do procesu zjevování, jenž vychází z bytí a je v něm založen, a být tak samo jako takové bytím kladeno. Jde o to, „aby naopak *Dasein* bylo charakterizováno jako umožněné tím, že se v něm něco takového jako bytí rozehrává a odehrává“<sup>1</sup>. S tím se mění celková konstelace otázky po bytí a prohlubuje se úměrně tomu i určení člověka. Člověk není jen tím, na kterého se vposled váže výkon bytí, jak tomu bylo podle *Bytí a času* a následného Heideggerova rozvíjení problému transcendence. Jeho metafyzický smysl se prohlubuje, jestliže je jeho výkon bytí, *Seinsvollzug*, zasazen do dění bytí, *Seinsgeschehen*,<sup>2</sup> v němž je člověk jako *Dasein* ve vztahu k bytí, jež ho jako *Dasein* umožňuje.

Toto pojetí vzniká v obratu v Heideggerově myšlení, známém jako *Kebre*. Zatímco v předchozí fázi se Heidegger zabýval otázkou, jak je bytí založeno v *Dasein*, zabývá se po *Kebre* otázkou, jak je *Dasein* s tím, co o něm bylo poznáno a řečeno dosud, naopak založeno v bytí. Jde o zalo-

---

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: *Platón a Evropa*. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Vyd. I. Chvatík a P. Kouba. Praha: Oikúmené 1999, s. 304. Podobně tento Heideggerův posun charakterizuje Günter Figal v úvodní studii k svému sborníku stěžejních Heideggerových textů, když o pozdější fázi Heideggerova pojetí říká, že tu „otevřenost bytí nepatří v první řadě sebevztahu v *Dasein*, nýbrž je něčím, co aguje a oslovuje“ (FIGAL, G.: *Heidegger Lesebuch*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2007, s. 30).

<sup>2</sup> Srov. FIGAL, G.: *Heidegger Lesebuch*, s. 29.

žení *Dasein*, *Gründung des Da-seins*<sup>1</sup>, v němž je *Dasein* výsledkem kladení, a na zřetel se spolu s ním dostává kladoucí bytí, jestliže platí, že *kvůli bytí bytuje Da-sein*, a sice jako *Da-sein*, tedy s důrazem na zdebytí bytí.<sup>2</sup> Aktem kladení *Dasein* je *Ereignis*, událost<sup>3</sup>. V ní dochází spolu s kladením *Da-sein* k *Überantwortung*, tj. k předání bytí<sup>4</sup>. Člověk má v předání bytí právě tak ze své strany možnost převzít bytí, *pokud se zakládá v Dasein* a přitom se vkládá do své bytnosti<sup>5</sup>. Člověk se tak stává *místem* či *spočínutím bytí*, „Stätte des Seins“<sup>6</sup>. Se zřetelem na manifestující se bytí platí, že „potřebuje *Dasein* a v něm založeno a je zakládajíc člověka“<sup>7</sup>. Vzniká tak vzájemný vztah, který Heidegger charakterizuje jako *Gegenschwung des Brauchens a Zugehörens*, tj. jakýsi „protipohyb potřebování a přináležení“<sup>8</sup>. Smysl kladení *Dasein* Heidegger shrnuje slovy: „Bytí potřebuje člověka, aby bytovalo, a člověk náleží bytí, aby naplnil své nejzazší určení jako zde-bytí“<sup>9</sup>. Jedná se tak – věcně vzato podobně jako předtím u Hegela – o vzájemný vztah člověka a bytí jako dvou na sebe neredukovatelných stran vzájemného vztahu či zprostředkování. To platí, zvláště zohlední-li se, že duch podle Hegela potřebuje člověka, aby se manifestoval a poznal, a člověk, respektive konečné vědomí, se v témž procesu uchopuje jako nereduko-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie*, s. 254.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: Die Geschichte des Seyns. In: Heidegger, M.: *Gesamtausgabe*. Bd. 69. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1998, s. 30.

<sup>3</sup> „Das Da-sein ist das im Ereignis Ereignete.“ (HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie*, s. 487)

<sup>4</sup> Heidegger je popisuje slovy: „*Da-sein* jako naléhavost zakládá v událostném dění bytím vyvrženou a přesto nesenou propast do onoho jsoucna, jako které je člověk.“ („*Das Da-sein* gründet als Inständigkeit den vom Seyn in der Ereignung ausgeworfenen und doch getragenen Ab-grund in jenes Seiende, ale welches der Mensch ist.“ – Tamtéž, s. 488)

<sup>5</sup> „Člověk má svou bytnost ... za své vlastnictví, pokud se zakládá v *Da-sein*.“ („Der Mensch hat sein Wesen ... zu seinem Eigen-tum, sofern er in das *Da-sein* sich gründet.“ – Tamtéž, s. 489)

<sup>6</sup> HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Metaphysik*. In: Heidegger, M.: *Gesamtausgabe*. Bd. 40. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1983, s. 214.

<sup>7</sup> HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie*, s. 317.

<sup>8</sup> Tamtéž, s. 251.

<sup>9</sup> Tamtéž.

vatelná, i když ne bezzbytku sebou samou generovaná součást, vůči níž bytí vystupuje jako její *základ*.<sup>1</sup>

Provázanost člověka a bytí, důležitá již v první fázi Heideggerovy filosofie, je takto překročena a zasazena do základnějšího rámce, do rámce kladoucího se bytí. Je přitom patrná Heideggerova sebekritika, namířená proti vlastnímu předchozímu pojetí, jež bylo výslovně metafyzikou a vycházelo ze subjektu transcendence jako nejzazšího určení bytnosti člověka, jestliže říká, že kladení bytí a jeho předání člověku se v prvním plánu a s ještě metafyzickým zřetelem může jevit jako *rozvrh* či jako *rozumění bytí* a že k určení člověka nestačí říci, že je „subjekt“<sup>2</sup>. Věcně vzato zde však nepřestává platit, nýbrž spíše se ještě prohlubuje metafyzický pojem člověka, známý již od Aristotela, že člověk je výlučné jsoucno mezi jsoucnými, v němž se může stát zjevným bytí jsoucího. Tento vztah

---

<sup>1</sup> K užití výrazu *Grund*, tj. základ, pro bytí Srov. HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Metaphysik*, s. 5. – Věcně vzato se způsob Heideggerova uvažování a jeho pojmu vztahu bytí a *Dasein* v tomto bodě začíná blížit nejen Hegelovu myšlení, nýbrž i myšlení pozdního Fichta, který promýšlí původní kladenost Já v absolutním bytí až k bodu, v němž se tento vztah soustřeďuje do „do sebe uzavřeného singulárního bezprostředně živoucího bytí“ (FICHTE, J.G.: *Wissenschaftslehre 1804. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*. Hrsg. v. R. Lauth, J. Widmann. Hamburg: Meiner 1986, s. 160), s nímž jsme původně vnitřně spojení a je tím, „co vnitřně jsme, podnikáme a žijeme“ (tamtéž, s. 57; k této klasické interpretaci filosofie pozdního Fichta Srov. JANKE, W.: *Wissenschaftslehre 1804. Einleitung und Kommentar*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1966). Filosofické poznání bytí z jeho bytostného vztahu s naším životem, pokud jsme jeho subjekty, se děje jako *pochopení nepochopitelného*, jako pochopení toho, co se naší konečnosti a jejím pochopením od-pírá, jestliže si přirozeně rozumí jako jednotlivá bytost, intencionálně vztažená k jiným jednotlivostem světa. Jedině filosofie může vyjít za toto pojetí vědění a pravdivosti a pochopit jeho základ, jestliže analyzuje nepochopitelnost bytí v intencionálním postoji subjektu vzhledem k bytí, které je vposled základem subjektu i jeho intencionálního vztahu. Na tomto půdorysu rozvíjí Fichte jakousi logiku překonání nepochopitelnosti absolutna. Rozvinutí jejich pojmů je alespoň do té míry podobné Hegelově dialektice, že se jedná o rozvinutí různých pojmů absolutního vztahu, které je vedeno negativitou toho, co se v tomto vztahu konečnosti od-pírá. Dospívá v překonávání jednoho takového pojmu jiným až k překonání našeho rozporu se sebou samými a naším bytostným jádrem, v němž bychom setrvali, pokud bychom měli ustrnout v tvrzení nedynamického, tj. nikoli *geneticky* pochopeného, ale jen jako *faktum* tvrzeného absolutního rozdílu mezi živoucím bytím a naším životem. (K tomu srov. ASMUTH, CH.: *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800–1806*. Stuttgart: Frommann-Holzboog 1999.)

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie*, s. 488.

mezi člověkem a bytím Heidegger dále rozvíjí v problematice *myšlení bytí* v *Dopisu o humanismu*. Základním způsobem, jímž se bytí může prostřednictvím člověka manifestovat, je zde podle Heideggera – podobně jako podle Hegela – *myšlení*. V myšlení dochází k zachycení či uchopení bytí. Heidegger je označuje slovem *Vernehmung*, příbuzným s pojmem rozumu, *Vernunft*. Své pojetí myšlení přitom staví do výslovné souvislosti s řeckým pojmem ducha, *nús*, takže se zřetelně ocitá na půdě, kterou sdílí i s Hegelovým myšlením<sup>1</sup>. *Myšlení bytí* má přitom zároveň význam genitivu subjektivního i objektivního<sup>2</sup>. Heidegger říká: „Myšlení, řečeno přímo, je myšlení bytí. Tento genitiv říká dvojí. Myšlení je myšlení bytí, pokud myšlení jako událost, jež se udává z bytí, patří bytí. Myšlení je zároveň myšlení bytí, pokud myšlení, patřící bytí, slyší bytí“<sup>3</sup>. Myšlení bytí je tudíž podle Heideggera z první stránky *rozuměním bytí* či, jak říká Heidegger metaforicky: slyšením či zaslycháním bytí. Zaslychání zde, věcně vzato, označuje ono výše zmíněné uchopení, *Vernehmung*, bytí. Heidegger mluví o myšlení v tomto smyslu jako o schopnosti či mohutnosti (*Vermögen*). Lze ji potud spojit s *Dasein* jako subjektem rozumění bytí a myšlení bytí v této souvislosti chápat ve smyslu genitivu objektivního. Z druhé stránky je však myšlení bytí zároveň třeba pochopit ve smyslu genitivu subjektivního, a to tak, že myšlení bytí je *výkonem bytí* samého, tj. že člověk je tímto myšlením, jež není *jen jeho* myšlením, nýbrž vychází z bytí, uschopněn k *zaslychání*, k rozumění bytí. Toto pojetí věcně vzato odpovídá Hegelovu pojetí člověka jako duchovní bytosti. Jako lidé jsme duchovními bytostmi, pokud duch čili absolutno chce být *u nás*, kteří jsme jsoucnem mezi jsoucný, a je iniciátorem naší schopnosti myslet a rozumět mu jako bytí<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Metaphysik*, s. 213.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: Brief über den Humanismus. In: Heidegger, M.: *Gesamtausgabe*. Bd. 9. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1976, s. 314.

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 316.

<sup>4</sup> Věcné jádro vztahu Hegela a pozdního Heideggera u nás nedlouho po jeho formulaci Heideggerem popsal Ladislav Major (viz MAJOR, L.: *Heidegger a Hegel*. In: *Filosofický časopis*, roč. 12, 1964, s. 539 – 546.) Probírá, v čem Heidegger chápe metafyzičnost Hegelova a nemetafyzičnost svého pojetí – hovoří tedy o souvislosti této interpretace s Heideggerovým pozdním určením metafyziky jako propojené s technikou. Ve svém hodnocení pak proti sobě staví na jedné straně Hegela jako stoupence lidské tvořivosti a na druhé straně Heideggera, u něhož je člověk pouze nerozumějícím poslem „tajemného bezejmenného bytí“ (tamtéž, s. 545). K tomu je třeba říci: Vztah člověka a bytí (u

O bytí podle Heideggera platí, jak říká na jiném místě: „Bytí (*Sein*) se tak dává k dispozici a odcizuje se jistým způsobem sobě samému, aniž by se rozpustilo v nicotnosti“<sup>1</sup>. Na stejném místě hovoří Heidegger o *navracení se bytí ze své jinakosti ke sobě*. Toto pojetí, jež bytí samému přiznává jako jeho vnitřní rys interní vztah k vlastní jinakosti, v níž se neruší, nýbrž z níž se navrácí k sobě, ukazuje, že Heidegger je myslitelem absolutního vztahu a že jeho pojetí bytí věcně vykazuje rysy, jimiž se podle Hegela vyznačuje absolutno jako duch. Východiskem není Heideggerovi pouze lidská *existence* a její transcendentálně-filosofické založení. Neplatí tak již odpověď raného Heideggera na otázku, co je člověk jako „jsoucno, které rozumí bytí a na základě tohoto rozumění se vztahuje k bytí“<sup>2</sup>, jestliže tato odpověď znamenala: Člověk je co do své bytnosti subjekt transcendence, který si jako subjekt existence sám otevírá svět, v němž existuje jako jsoucno vztahující se k jiným jsoucnům. Otevřenost pro jsoucno v tomto smyslu podle prvního pojmu metafyziky rozvrhoval člověk sám jako subjekt transcendence v rozumění bytí. V druhém pojmu metafyziky je otevřenost dána s „otevřeností otevřeného“, „Offenheit des Offenen“<sup>3</sup>, která již není výkonem člověka jako subjektu transcendence, nýbrž *bytí*, do něhož člověk překračuje sám sebe, pokud *ek-sistuje*<sup>4</sup>. Ek-sistujícím je přitom, pokud je ze své bytnosti *shýšícím, naslouchajícím, ne však poslušným* vůči bytí, které ho oslovuje (*Zuspruch*) a kterým je člověk osloven, a je tak ve své bytnosti tím, kdo je bytím, resp. pravdou bytí osloven

---

Heideggera), resp. absolutna (u Hegela) je, jak se ukázalo, u obou autorů v zásadě podobný a přitom takový, že znemožňuje vylučný a asymetrický důraz na jednu či druhou stranu absolutního vztahu.

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der Technik*, s. 3.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 186 a n.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: Vom Wesen der Wahrheit. In: Heidegger, M.: *Wegmarken. Gesamtausgabe*. Bd. 9. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1976, s. 189; česky HEIDEGGER, M.: *O pravdě a Bytí*. Přel. J. Němec. Praha: Mladá fronta 1993, s. 39.

<sup>4</sup> Srov. komentář překladatelů *Die Frage nach der Technik* k pojmu ek-sistence člověka: „Ek-sistuje, tzn. není v sobě uzavřený a jako takový sám sebou, nýbrž je vždy ze-sebe, se-bepřesahující, vyčnívajíc, totiž do bytí. Odtud je mu přičeno, co on si přisvojuje. Tak se stává sám sebou (je svůj) díky tomu, co není z něho. Proto se nemůže ‚se sebou‘ potkat jako se subjektem, který to, čím je, má ze sebe.“ (HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamyšlení*. Přel. J. Michálek, J. Kružíková a I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2004, s. 27, pozn. 9)

(*der Angesprochene*)<sup>1</sup>. Tuto zvláštní dynamiku Heidegger lapidárně přibližuje na příkladu myšlení a rozvrhu rozumění bytí, které uvedl do světa Platón. Pochopení skutečnosti jako založené v idejích se stalo možné až prostřednictvím Platónova myslitelského výkonu, avšak není přesto takto vysvětlitelné zcela: lze říci, že toto pochopení neučinil Platón sám, jestliže jako myslitel pouze odpovídal tomu, co ho oslovilo<sup>2</sup>. Bytí a s ním neskrytost jsoucná se sice bez člověka nemůže uskutečnit: „Avšak neděje se také pouze *v* člověku a neděje se ve směrodatné míře *skerze* něj“<sup>3</sup>. To znamená, že bytím a zjevností jsoucná, jejichž místem člověk nezástupně je, zároveň v uvedeném smyslu nedisponuje.

S tím souvisí i pozměněný pojem *svobody* člověka. Sice touto svobodou nadále, tak jako tomu bylo u raného Heideggera, zůstává svoboda pro zjevnost jsoucná v tom, čím jsoucná samo je, tj. ponechat je v jeho zjevnosti být tím, čím je. Není však jako taková již transcendentálně chápanou svobodou, „Freiheit (transzendental genommen)“<sup>4</sup>, kterou je podle Heideggera v jeho prvním pojmu metafyziky jako ta, v níž je člověk sám jejím základem, pokud je jako subjekt transcendence subjektem možností vlastní existence. Nyní je na rozdíl od toho zjednána a člověku otevřena sdělujícím se bytím. Již podle prvního pojmu metafyziky nebylo možno říci, že svoboda by byla pouhou (antropologicky stanovitelnou) vlastností člověka. Až nyní však lze říci: „Člověk ‚nemá‘ svobodu jako vlastnost, nýbrž nanejvýš platí opak: svoboda, ek-sistentní, odkrývající

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: Die Frage nach der Technik. In: Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*, s. 28; česky HEIDEGGER, M.: Otázka techniky. In: Heidegger, M.: *Věda, technika a zamýšlení*, s. 24. Srov. též Heideggerův text *Was heißt Denken?*, kde je řeč o nás, kteří jsme v rámci myšlení „přitaženi v tahu k... tomu, co nás přitahuje“, „die Angezogenen auf dem Zuge zu... dem uns Ziehenden“ (HEIDEGGER, M.: *Vorträge und Aufsätze*, s. 129).

<sup>2</sup> „Avšak neskrytostí, v níž se skutečné případ od případu ukazuje nebo odpírá, člověk nedisponuje. To, že se od Platóna skutečně ukazuje ve světle idejí, nečinil Platón. Myslitel pouze odpovídal přiměřeně tomu, co ho oslovilo.“ (HEIDEGGER, M.: *Die Frage nach der Technik*, s. 21; česky HEIDEGGER, M.: *Otázka techniky*, s. 17 – upravený překlad)

<sup>3</sup> „Aber es geschieht auch nicht nur *im* Menschen und nicht maßgebend *durch* ihn.“ (HEIDEGGER, M.: *Die Frage nach der Technik*, s. 27; česky HEIDEGGER, M.: *Otázka techniky*, s. 23 – upravený překlad)

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 278 a n.

*Da-sein* „má“ člověka“<sup>1</sup>. Smyslem tohoto nového pojmu svobody je pochopit, že člověk, pokud je svobodně sám sebou, tj. uskutečňuje svou bytnost, nerealizuje jen sebe – a to jak sebe chápaného ve smyslu libovůle individua, tak ale také sebe ve smyslu subjektu transcendence. Je třeba pochopit, „jak dalece co do své bytnosti ek-sistuje v oblasti oslovení, a proto se *nikdy nemůže* setkávat jen sám se sebou“<sup>2</sup>; „neboť něco takového jako člověk, který je člověkem jen a jen ze sebe sama, neexistuje“<sup>3</sup>.

Heideggerův pozdní koncept myšlení bytí je přitom podobně jako Hegelova koncepce zároveň koncepcí *dějin* a je dějinami, pokud se svým věcným významem blíží Hegelovu pojmu dějin jako dění absolutního vztahu člověka a absolutna. V těchto dějinách tak jde jak o nalezení adekvátního sebepochopení člověka, tak také o pochopení nedisponovatelného bytí, dějištěm jehož manifestace je člověk. Heidegger tyto dějiny koncipuje na rozdíl od Hegela nedialekticky a v konkrétním obsahovém promyšlení odlišně: jako *dějiny bytí*. Avšak věcně vzato se nevymykají rámci hegelovského pojetí dějin. V paralele k Hegelovi stojí nejbližší Hegelovu pojetí dějin ve *Fenomenologii ducha*<sup>4</sup>. Ta popisuje základní fáze či *zastavení* na cestě k dosažení adekvátního sebepoznání člověka, i ducha, jehož sebepoznání se vytváří v jiném, tj. v sebepoznání člověka. Podobně pojímá Heidegger fáze dějin bytí jako řadu podob rozumění bytí, na jejichž stanovisku člověk určitým způsobem rozumí všemu jsoucímu, i sobě samému. Přítomnou a před završením dějin již poslední fází dějin bytí je *věk techniky*. Vyznačuje se vystupňováním zapomenutosti bytí a sebepochopení člověka jako místa bytí. Věk technické všedispozice a manipulace má podle Heideggera svou bytnost v novověké vědě a její „čisté teorii“, která „stanovuje přírodu tak, aby se představila jako pře-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen der Wahrheit*, s. 190; česky HEIDEGGER, M.: *O pravdě a Bytí*, s. 41 (zde přeloženo jen s přihlédnutím k Němcovu překladu).

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Die Frage nach der Technik*, s. 31; česky HEIDEGGER, M.: *Otázka techniky*, s. 27.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Die Frage nach der Technik*, s. 36; česky HEIDEGGER, M.: *Otázka techniky*, s. 31.

<sup>4</sup> Tuto myšlenku jsem ve stručné kontuře rozvrhl ve svém článku (viz KUNEŠ, J.: Geist für das 20. Jahrhundert. In: *Geist. Erkundungen zu einem Begriff*. Hrsg. von A. Arndt und J. Zovko. Hannover: Wehrhahn 2009, s. 129 – 134).

dem spočítatelná souvislost sil<sup>41</sup>, a to právě – jak Heidegger ukázal ve své rané filosofii – na základě rozvrhu předmětnosti, jenž má svůj původ v člověku jako subjektu. V interpretaci Heisenberga hovoří Heidegger v souvislosti s novověkou vědou – k níž věcně vzato stále ještě patří i moderní fyzika – jako o začátku pokusu převést vše na jednu totalizující formuli světa<sup>2</sup>. Z bytnosti novověké vědy vyplývá současná kalkulovatelnost všeho, která je rozvinuta do podoby technicky uzpůsobené světové civilizace. Člověk v jejím rámci všude a ve všem nalézá jen sebe, sám sebe co do své bytnosti však právě nenachází<sup>3</sup>. Domnělá svoboda člověka v jeho jednání je naopak zajištěním do systému všezahrnujícího plánování, jehož bezduchou funkcí se člověk stává. Technický věk takto „nese s sebou nebezpečí, že člověk se v neskrytém přehlédne, zmýlí a vyloží si je chybně. Tak se může stát, že tam, kde se vše přítomné ukazuje ve světle souvislosti příčin a účinků, ztratí dokonce i Bůh pro představování veškerou svatost a výši, tajuplnost své dálky“<sup>4</sup>.

Podoby rozumění bytí a jsoucímu v tom, co ono samo je, jež tvoří fáze dějin bytí, je schopen formulovat filosof, tj. *myslitel*, jestliže je zároveň dána možnost k jeho formulaci, kterou utváří to, čemu myslitel odpovídá jako tomu, co mu bylo *sesláno*, a co se sdílí v momentu, jež Heidegger označuje jako *Geschick*. Po věcné stránce souvisí toto pojetí s Hegelovým pojetím, podle něhož dějiny nemohou být interpretovány jako ryze lidský výtvar, nýbrž závisejí kromě člověka na absolutnu, které vytváří dějiny<sup>5</sup> a zakládá vposled veškerou možnost tohoto, jak by řekl Hegel, „postupu vpřed, který je *postupem zpět do základu*, k tomu *původnímu a pravému*“<sup>6</sup>. Také Heideggerovy dějiny bytí a myšlení bytí by mělo být možno vyložit v tomto rámci, pokud v nich jde o dospívání k pochopení a převzetí absolutního vztahu, které by bylo pravým myšlením bytí. Návaznost na

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Die Frage nach der Technik*, s. 25; česky HEIDEGGER, M.: *Otázka techniky*, s. 21.

<sup>2</sup> Srov. PÖGgeler, O.: *Heidegger in seiner Zeit*. München: Wilhelm Fink 1999, s. 241.

<sup>3</sup> Srov. HEIDEGGER, M.: *Die Frage nach der Technik*, s. 30 a n.; česky HEIDEGGER, M.: *Otázka techniky*, s. 26 a n.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Die Frage nach der Technik*, s. 30; česky HEIDEGGER, M.: *Otázka techniky*, s. 26 – upravený překlad.

<sup>5</sup> HEGEL, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, s. 24.

<sup>6</sup> HEGEL, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik I. 1*. In: Hegel, G.W.F.: *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 5. Hrsg. v. E. Moldenhauer, K. M. Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, s. 70.



Hegelův pojem dějin, který rozvíjí ve *Fenomenologii ducha*, vyplývá přitom z té okolnosti, že fáze myšlení bytí podle Heideggera ještě nenastala a stále platí: „Bytostný původ bytí jsoouca je nemyšlen. To, co má být vlastně myšleno, zůstává zadrženo. Ještě se pro nás nestalo hodné myšlení. Proto naše myšlení ještě nedospělo výslovně do svého elementu. Ještě ve vlastním smyslu nemyslíme. Proto se *ptáme*: co znamená myslet?“<sup>1</sup>.

V přítomné fázi dějin bytí, v níž ještě nemyslíme bytí, nám podle Heideggera zbývá tázání. Platí o něm však, že je „zbožností myšlení“<sup>2</sup> a že je v něm již zachycen cíl, v němž myšlení bytí ztratí „charakter tázání a stane se jednoduchým říkáním“, „verliert den Charakter des Fragens und wird zum einfachen Sagen“<sup>3</sup>. Z hlediska člověka bude dosažení myšlení bytí podle Heideggera znamenat, že zanikne jeho ohrožení, kterému je vystaven ve věku techniky, v záchraně, která obecně znamená: „uvést zpět do bytnosti, aby tak bytnost byla teprve přivedena k svému vlastnímu jasu“, „einholen ins Wesen, um so das Wesen erst zu seinem eigentlichen Scheinen zu bringen“<sup>4</sup>. Oproti tomu je současná fáze, tj. ta, která je teprve předpolím završení dějin, podobná té, jež u Hegela odpovídá poslední fázi před završením fenomenologie ducha v absolutním věděni, tj. podobě vědomí, kterou Hegel připisuje náboženství a v rámci náboženství se formujícího umění. V této fázi se vědomí již uvědomuje být ve vztahu k absolutnu jako svému základu, klade je však jako předmět stále ještě mimo sebe, resp. považuje je za nedosažitelný a o sobě transcendentní předmět zbožnosti a uctívání. To podle Hegela znamená, že si vědomí absolutno představuje, ještě je ale nemyslí.

Z Heideggerových popisů konečné, završující fáze dějin je patrné, že věcně odpovídá Hegelovu absolutnímu věděni, jež uzavírá fenomenolo-

---

<sup>1</sup> Srov. HEIDEGGER, M.: *Was heißt Denken?*, s. 137.

<sup>2</sup> „Nebot' tázání je zbožnost myšlení.“ „Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens.“ (HEIDEGGER, M.: *Die Frage nach der Technik*, s. 40; česky HEIDEGGER, M.: *Otázka techniky*, s. 35)

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Wissenschaft und Besinnung*. In: Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*, s. 66; česky HEIDEGGER, M.: *Věda a zamyšlení*. In: Heidegger, M.: *Věda, technika a zamyšlení*, s. 60 – upravený překlad.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Die Frage nach der Technik*, s. 32. Český překlad překládá *Scheinen* jako *lesk* a dané místo po mém soudu celkově posouvá, když říká: „k nejvlastnějšímu lesku své bytnosti“ (HEIDEGGER, M.: *Otázka techniky*, s. 28).

giu ducha jako cestu sebezkušenosti vědomí a je podle Hegela sjednocením vědomí s absolutnem jako svou bytostí, resp. základem, a zároveň adekvátním pochopením obou relací této jednoty. Návrat bytí k sobě samému spojuje Hegel s momentem „blízkosti bytí (*Sein*), kterážto blízkost nemůže být přítomností nějakého předmětu, nýbrž pouze formou odepření se, kterou být zasažen zakládá sounáležitost, v níž smí být zakušen bytostný paprsek bytí (*Sein*): událost“<sup>1</sup>. V takto strukturovaném uskutečnění či naplnění bytostné struktury události, v níž se spolu se vztahem bytí a *Dasein*, resp. člověka, klade i cosi jako „mezí základ“, „Zwischengrund“<sup>2</sup> vztahu mezi Bohem a člověkem, dojde podle Heideggera k tomu, že „Bůh a člověk stojí vůči sobě v nejbližší dáli a vědí o tomto propastném ‚mezi‘ (*Zwischen*) jako o darování základu svého vědění“<sup>3</sup>. Lze se domnívat, že tuto fázi dějin bytí přiřazuje Hegel momentu, v němž bude myšlení bytí. V tomto myšlení nebude již člověk narážet jen na sebe, nýbrž bude o sobě vědět v distanci k Bohu, přestože jeho pojem Boha či absolutna nebude antropocentrický: Bůh se bude právě tak odlišovat od člověka v základu jejich společného vědění, jako bude jako takový člověkem chápán. S tímto momentem, pokud jej lze identifikovat s momentem, v němž bude podle Heideggera možné myšlení bytí, nastává konstelace, kterou lze věcně vzato vztáhnout k začátku vědy o logice u Hegela, jež podle něho po uzavření fenomenologie ducha myšlením teprve umožní výslovně pochopit, „jak absolutno vstupuje do *mystického* vědění a vyslovování tohoto vědění“<sup>4</sup>.

Heidegger se o přítomné fázi dějin bytí, kterou je věk techniky jako doba, v níž ještě nelze vpravdě myslet bytí, nýbrž které je možné jen tázání po něm, v roce 1969 vyjadřuje tak, že „žítí člověka dnes“ je „pobyt v předsálí příchodu toho, co je na výšinách“, „der Aufenthalt im Vorenthalt des Hohen“<sup>5</sup>. Jak k tomu podotýká Pöggeler, řeč o svatosti, výši –

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der Technik*, s. 88.

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 101.

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 100.

<sup>4</sup> HEGEL, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik I*, s. 78. Srov. k tomu WIELAND, W.: Poznámky k začátku Hegelovy Logiky. Přel. J. Chotaš a J. Kuneš. In: *Reflexe*, 2009, č. 36 (s. 77 – 92), s. 87.

<sup>5</sup> Úryvek z Heideggerovy řeči, kterou proslovil u příležitosti svých 80. narozenin, citovaný podle PÖGgeler, O.: *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg: Alber 1992, s. 114.

ale také, lze k tomu dodat, tajemství, uvedeném již v přednášce *Vom Wesen der Wahrheit* – „vstupuje na místo metafyzické theologie, v které kulminovala filosofie od Aristotela po Hegela“<sup>1</sup>.

### **Patočka a Heideggerovo pojetí metafyziky**

Bylo již ukázáno, že Patočka si byl vědom Heideggerova posunu, který zde byl charakterizován jako Heideggerův posun k druhému pojmu metafyziky. V dopisu Krzystofu Michalskému z 5. 12. 1973 se k výše uvedenému popisu obou základních fází Heideggerova myšlení bodu nachází ještě jedna zajímavá korespondence. Patočka se zde snaží vystihnout hlavní smysl Heideggerovy filosofie v celém jejím vývoji a ranou fází Heideggerova myšlení shrnuje jako filosofii bytí, v níž věčně vzato jde o *prohloubení Kantova stanoviska*. Na to pokračuje slovy: „V jiném smyslu lze však tvrdit, že heideggerovská pozdní filosofie představuje velmi obtížný pokus jak s prostředky transcendentální filosofie (interpretované jako fundamentální ontologie) dospět mimo ni samu. Navzdory faktu, že bytí ‚je‘ jen v rozumnění, není rozumnění pojato jako základ, ani jako dílčí základ bytí, nýbrž naopak pravda, otevřenost je pojata jako půda rozumnění bytí“<sup>2</sup>. Proti této pozdní podobě Heideggerovy filosofie, která se artikulovala jako *myšlení bytí* a byla výše charakterizována jako druhý pojem metafyziky u Heideggera, má Patočka jednu závažnou výhradu: nerozumí dobře, proč tu má Heideggerova filosofie oproti své dosavadní povaze přestat být metafyzikou a hovoří dokonce o „katastrofě jeho totálního odmítnutí veškeré metafyziky“<sup>3</sup>. Svou pochybnost vyslovuje následovně: „jak se shoduje Heideggerovo popření každé metafyziky s jeho pojetím svatě-neporušeného světa, světa „čtveřiny“, jak je rozvržen ve *Vorträge und Aufsätze*? Je tento svět skutečně jen rozumnění a v něm

---

<sup>1</sup> Tamtéž, s. 113.

<sup>2</sup> PATOČKA, J.: Briefe an Krzystof Michalski. In: *Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology*, 7, 2007, dopis č. 8, s. 112. Část této korespondence, konkrétně uvedený dopis č. 8., vydal Ivan Chvatík pod titulem *Heidegger* ve svazku Patočkových sebraných spisů *Fenomenologické spisy II, Co je existence*. Vyd. P. Kouba a O. Švec. Praha: Oikúmené 2009, s. 607 – 611. Ve svém překladu úryvků z tohoto dopisu jsem mohl až dodatečně přihlídnout k Chvatíkovu překladu, v zásadě jsem již ale musel vyjít z vlastního. Dopisy cituji podle původního vydání i proto, že odkazují ještě na další z nich.

<sup>3</sup> PATOČKA, J.: Briefe an Krzystof Michalski, s. 112.

zde? A jak se to má s *fysis*? Zdá se mi tedy, že Heideggerova filosofie, jakkoli je významná mnohými svými východisky, představuje počátek, který nebyl uchopen, protože filosofie vůbec je v naší době nežádoucí (poněvadž se zavírají oči před zhroutilím Evropy)<sup>1</sup>.

K své pochybnosti tak Patočka připojuje i určité vysvětlení možných nesrovnalostí a napětí uvnitř Heideggerovy pozice. Toto vysvětlení je dokonce hlavní tezí a tématem Patočkova dopisu Michalskému. Hledíme-li tváří v tvář některým nesrovnalostem, které nás ve vztahu k Heideggerovu myšlení zanechávají s nezodpovězenými otázkami, je třeba si uvědomit, že náš přístup k tomuto autorovi by nebyl správný, kdybychom jeho myšlení poměřovali důsledností akademického filosofa. „Jedině správný přístup k němu“ je, chápeme-li ho nikoli jako akademického filosofa, nýbrž jako „myslitele naší evropské pozdní epochy, myslitele usebrání v dobách katastrof“<sup>2</sup>. Jako takovýto myslitel přichází Heidegger „se svým průlomem ke konečnosti *Dasein* a bytí“, o němž Patočka píše, že se „zdá být východiskem, které, at' chceme či nechceme, nás všechny určuje“<sup>3</sup>. Heideggerovi a s Heideggerem má přitom jít o vyvrácení „teologické metafyziky dějin“<sup>4</sup>, v rámci jejíhož pochopení bytí podle Patočky „šli a jdou lidé vstříc masovým jatčím a ztrátě veškeré důstojnosti v radostném vědomí, že jsou zbaveni vši odpovědnosti, neboť krok dějin v jejich světlé nutnosti činí tuto ‚oběť‘ nezbytnou“<sup>5</sup>. Toto „pojetí dějin jako ocelového zákona sebeobjevování člověka“ a „ještě i sebepochopení člověka jako nositele techniky a s ní souvisejícího ovládnutí světa se podřizuje tomuto obrazu dějin“<sup>6</sup>, který má svůj původ v německém idealismu.

Je zarážející, že i Patočka je v této diagnóze ochoten pustit se do výkladu, který se sám ocitá na pokraji akademičnosti, jestliže do svých formulací o duchovní situaci doby nechává vstoupit charakteristiku metafyziky německého idealismu, nacházející se v tak očividném rozporu s jejím základním pojmem. Podle Hegela je sebeuskutečňující dospění ducha k sobě samému neredukovatelně spjata s rozvojem člověka a jeho

---

<sup>1</sup> Tamtéž.

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 109 a n.

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 113.

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 110.

<sup>5</sup> Tamtéž, s. 113.

<sup>6</sup> Tamtéž, s. 110.

svobodné individuality. *Jako takové* se artikuluje v pojmu *jinakosti sebe sama*, který Patočka v návaznosti na Hegela přebírá jako element své vlastní pozdní filosofie v podobě: „činím se tvorbou druhého právě tak jako on mým“<sup>1</sup>. Je pravda, že v dějinách člověka jako bytosti, která je schopna mít dějiny, jde takto o rozvinutí a převzetí pojmu ducha. Avšak spolu s tím také člověk teprve uskutečňuje sám sebe a vytváří svoji individualitu jako skutečnou v obci, která uskutečňuje pojem ducha. V této souvislosti není zarážející, že s německým idealismem a na půdě filosofie ducha nastupuje a zahajuje svůj vzestup filosofické téma *intersubjektivit*<sup>2</sup>. Zarážející by naopak bylo, kdyby Hegelovo pojetí mělo vést k *zmaření lidského života v absolutnu*, jak se v odlišení vlastní pozice od Hegelovy filosofie domnívá Patočka.

Samo Patočkovu myšlení vykazuje věcnou příbuznost k této filosofii. Jeho nepřesnost v podání jejího základního principu je o to víc zarážející, že právě v návaznosti na Hegela a jeho *Fenomenologii ducha* zformuloval ve své pozdní filosofii metafyzický pojem člověka a jeho životního pohybu, v němž člověk dospívá k sebezpřekročení k nekonečnu které ukazuje, že *člověk je od původu něco mimo své zvláštní centrum, něco překračujícího svou uzavřenou osobu*. Při jeho vypracování odkazuje na Hegelovo pojetí intersubjektivit jako vzájemného sebevytváření subjektů a jejich bytí pro sebe ve vztahu k jejich bytí pro jiné, v němž se odráží pojem ducha jako jinakosti sebe sama<sup>3</sup>. Třetí životní pohyb člověka je v této souvislosti podle Pa-

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: Přirozený svět a fenomenologie. In: *Fenomenologické spisy II, Co je existence*. Vyd. P. Kouba a O. Švec. Praha: Oikúmené 2009, s. 202 – 237, zde s. 227. Tuto problematiku sleduje Patočka již od Hegelových počátků, v nichž Hegel formuluje svou filosofii absolutna jako filosofii vzájemného sjednocení v pojmu *lásky*, jestliže právě „láska dovoluje *názor sebe v druhém*“ (PATOČKA, J.: *Hegelův filosofický a estetický vývoj*, s. 20). Pojem lásky přitom získává novou důležitost i v uvedené souvislosti Patočkovy studie *Přirozený svět a fenomenologie*, stejně jako pojem života, který je významný především pro Hegela raných spisů.

<sup>2</sup> V druhé půli 20. století vedla tato skutečnost k interpretaci filosofie německého idealismu jako filosofie intersubjektivit. Také v interpretaci Hegelovy filosofie se tomuto problému dostalo zvýšené pozornosti (Srov. např. HÖSLE, V.: *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Meiner 1988). Nelze však přehlížet, že problém intersubjektivit je jen momentem komplexnější struktury ducha.

<sup>3</sup> Vytvářející se vzájemnost Patočka charakterizuje slovy: „v případě odevzdání získávám vědomí sebe jako podstatně nekonečného, v každé části reprodukujiho celek, plodícího mimo sebe druhou bytost; nikoli jen konečnou, nýbrž neobjektní; podněcuju ji

točky pohybem „dojít od pouhého života daného k manifestaci života pravého“, „pohybem pozitivně manifestujícím podstatu – jako univerzální život, plodící všecky ve všech, provokující k životu ve druhém, k překročení sebe směrem do druhého a s ním opět do nekonečna“<sup>1</sup>. O pohybu manifestujícím podstatu hovoří Patočka v souvislosti s Hegelovou *Fenomenologií ducha*, kterou považuje za manifestaci či zjevení nekonečného rozumu jako *podstaty* v rozumu konečném<sup>2</sup>.

Tato pozice, ke které se Patočka zpracovává v šedesátých letech 20. století nejen ve filosofickém rozhovoru s Hegelem, ale také pod vlivem pozdního Heideggera a jeho pojetí „člověka jako místa, resp. pastýře bytí“<sup>3</sup>, se jistě liší od Patočkova prvotního zakotvení v metafyzice transcendentální subjektivity z doby, v níž byl interpretem a pokračovatelem Husserlovy fenomenologie. Avšak již poměrně záhy se Patočka sám hlásil k principu vzájemného sebeuskutečnění, resp. sebevytváření, který podle Hegela a obecně filosofie německého idealismu vposled tvoří vnitřní dynamickou vazbu absolutna a konečného lidského subjektu. Ve svém raném článku *Několik poznámek o mimosvětské a světské pozici filosofie* z r. 1934 píše, že „absolutno samo je beze zbytku obsaženo

---

k témuž pohybu, a ona zůstává svobodná a neobjektní tím, že vykonává totéž na svém druhém, na mně. Svě nebytí konečným manifestuju tím, že se svého konečného bytí cele vzdávám, cele je dávám druhému, jenž mi vrací své, v němž je mé obsaženo.“ (PATOČKA, J.: *Přirozený svět a fenomenologie*, s. 227)

<sup>1</sup> Tamtéž. Hegelovská terminologie tohoto místa je identifikovatelná na pozadí Patočkových příprav k přednášce k *Fenomenologii ducha* z roku 1949: „Substance = podstata a účel, východisko a konec: z čeho každá akce vychází a k čemu se opět vrací. Vědomí substance = individualizace, skutečnost jako jednotlivci. Sebevědomí = zprostředkování mezi obojím, jelikož vědomí sebe je zároveň vědomím já i vědomím, že já = druhí, že nejsem oddělen.“ Tato substance, o jejíž sebevědomí ve *Fenomenologii ducha* jde, má-li se stát právě tak subjektem (Srov. HEGEL, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, s. 14), je, jak Patočka ve své přednášce dodává, pochopitelná jako „jednota všeho ve všem, jednota rovných podílníků“ (PATOČKA, J.: *Přednáškový cyklus k Hegelově ‚Fenomenologii ducha‘*. Rukopis 3000/306, list 125, s. 2).

<sup>2</sup> PATOČKA, J.: Descartes a Hegel. In: Patočka, J.: *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*. Praha: Nakladatelství ČSAV 1964, s. 311 – 325, zde s. 319.

<sup>3</sup> Srov. KARFÍK, F.: *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2008, s. 183. Ve stejné kapitole, která nese název *Das Problem der Geschichtsphilosophie*, Karfík také představuje Patočkův vztah k Hegelovi, omezuje se však přiměřeně zaměřením své práce jen na referát Patočkových vlastních stanovisek k Hegelovi.

v konečném“ a „člověk je v bližším a intimnějším poměru k Bohu, než mu je bezpečno a milo“: „absolutno není mimo nás, ale v nás“ – „Bůh v nás sankcionuje naši konečnost“. Tuto vzájemnou a dynamickou provázanost člověka a absolutna, resp. Boha, Patočka na témže místě shrnuje slovy: „Absolutně tvořivý Bůh není zároveň poroučející a zachraňující Bůh. Je to Bůh, jehož se nemůžeme ptát, co dělat. ... Existují-li kromě Boha bohové, praví filosof, nejsou ani v poslední instanci tvořiví, ani ve vlastním smyslu nekoneční; jsou pouhé výtvořiny. Ale k čemu sestupovat z výšky jednou dosažené a toužit po překonaném? Člověk nemusí vytvářet bohy, vtěluje-li se Bůh v člověka. Jelikož člověk nemá za úlohu uskutečňovat vnější příkaz nějakého boha, nezbyvá mu než uchopit vlastní svobodu“<sup>1</sup>. Z tohoto místa jasně vyplývá, že Patočka si je již v rané fázi svého myšlení vědom toho, že absolutní vztah člověka a absolutna není vztahem pasivního spolehnutí se či odevzdání, v němž by člověk rozpustil svou svobodu, nýbrž zůstává místem autonomní spontaneity člověka, dokonce místem odkázanosti na sebe. Patosem metafyzického rámce, v němž se pohybovalo myšlení německých idealistů, se vyznačuje i Patočkova poválečná interpretace Aristotela a jeho metafyzického pojmu člověka. V ní se o člověku, který svou přirozeností touží po poznání, píše, že právě jedině on může *upadnout v údiv nad celkem, z něhož je vysunut*, jestliže se nachází v bytostném vztahu k universálnímu základu reality, který je vůči ní ne-reální<sup>2</sup>, a dospět k *nejhlubšímu pochopení*, jímž je „*universální pochopení*“<sup>3</sup>. Pak „jedině člověk ví, co je smyslem světa; co by všechny věci chtěly, kdyby mohly, a co chtějí v něm: bytí“<sup>4</sup>.

Ukazuje se tak, že i u Patočky byly živé oba pojmy metafyziky, jejichž výskyt v Heideggerově myšlení měl být prokázán v této studii. Bylo možno ukázat, že Patočka si obou těchto pojmů metafyziky byl vědom a sledoval je i u Heideggera. Z celkové souvislosti Patočkova myšlení se může stát patrný nejen zdroj jeho napětí vůči Heideggerově pozdní distanci od veškeré metafyziky, nýbrž i napětí, které prochívá samu Patočkovu filosofii, pokud je na jedné straně podstatně zaujata metafyzickou

---

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: *Několik poznámek o mimosvětské a světské pozici filosofie*, s. 66.

<sup>2</sup> PATOČKA, J.: *Aristotelés. Přednášky z antické filosofie*. Vyd. I. Chvatík a P. Kouba. Praha: Vyšehrad 1994, s. 54.

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 56.

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 54.

pozicí a jejími dějinami a zároveň snahou zformulovat ve vztahu k tradici moderního pojetí lidské konečnosti vlastní stanovisko, jemuž by Patočka mohl svěřit úkol přispět k artikulaci situace pozdní evropské doby a k východisku z ní. Ukazuje se tak, že Patočka sleduje Heideggera nejen pro sdílené téma a věcný rámec myšlení, nýbrž i díky úkolu, který nachází a sdílí s Heideggerem a který i z něho činí myslitele „v době nouze“<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: *Briefe an Krzysztof Michalski*, dopis č. 13, s. 119.





## PATOČKOVA ASUBJEKTÍVNA FENOMENOLÓGIA A HEGEL

*Pavol Tholt*

V roku 1964 ukončil J. Patočka svoju monografiu *Aristoteles, jeho predchodcovia a dediči* vetou, ktorá nadviazala na analýzu a porovnanie, ale najmä na znalosť osudov novovekej filozofie, jej metafyziky a epistemológie, medzi R. Descartom a G. W. F. Hegelom. Vtedy zaznela ako nie ľahko zrozumiteľná a v prvom momente aj málo docenená výzva fenomenologickej filozofii a fenomenologickému hnutiu všeobecne: „Je úlohou dneška na troskách koncepcií nemeckej klasickej filozofie vybudovať ... také *asubjektívne* poňatie pohybu a diania, ktorému by pohyb bol opäť – ako kedysi u Aristotela – tým, čo buduje vnútorne samotné bytie vecí, nielen prostou zmenou na povrchu, nedotýkajúcou sa podstaty, a čo dovoľuje pochopiť v jednote bez abstraktnosti a násilia zároveň to najelementárnejšie i najvyššie, prírodu i človeka a spoločnosť“<sup>1</sup>.

Dôvodom k napísaniu poslednej vety ako výzvy bolo Patočkovu presvedčenie, že nesmierne úsilie a aj bohatstvo novovekej filozofie (vrátane filozofie Hegela) sa rozbilo na úskaliach krajného idealizmu a subjektivismu, ktoré sa stali dominantnými najmä v nemeckej klasickej filozofii, a u Hegela zvlášť. A aj keď Patočka veľmi vysoko oceňuje mnohé často zabúdané a aj mnohými popierané podnety a prínosy Hegelovho filozofického úsilia, predsa neváha napísať z pozícií filozofie 20. storočia: „Nemôžeme ... súhlasiť s Hegelovou tézou o duchu ako absolútne a o identite poznania a bytia. Hegelove absolútne filozofovanie je nám cudzie“<sup>2</sup>. Patočka však túto tézu vyslovuje aj v obave, že podobnou cestou – a hneď akoby oboma naznačenými smermi – vykročila Husserlova transcendentálna fenomenológia. Ide o tendencie, ktoré sa – paradoxne – po takmer celoživotnom prehliadaní filozofie Hegela, objavili

---

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Praha: Nakladatelství ČSAV 1964, s. 325.

<sup>2</sup> Tamže.

v samom závere prvého vydania poslednej Husserlovej práce *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia*<sup>1</sup>.

\* \* \*

Husserl, podľa Patočku, ostal prinajmenšom vlačný vo vzťahu k nemeckej klasickej filozofii, a k Hegelovej filozofii zvlášť. Aj Husserl, pochopiteľne, vedel, že jeho vlastný koncept fenomenologickej filozofie nie je výsledkom nejakého náhleho *osvietenia*, že korene tohto konceptu sú hlboko v dejinách novovekej filozofie a nepopieral ani zásluhy Kanta, Fichteho alebo Hegela. V *Ideách k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii I.* (1913) napísal: „... fenomenológia je akoby tajnou túžbou celej novovekej filozofie. Mieri sa k nej už v pozoruhodne hlbokkej základnej karteziánskej úvahe; ďalej opäť v psychologizme Lockovej školy. Hume už takmer vstupuje na jej pôdu, ale so zaslepenými očami“<sup>2</sup>.

Popri Descartovi však Husserl z novovekej a nemeckej klasickej filozofie podrobnejšie hodnotí len význam a vplyv Kanta a čiastočne Fichteho, aj keď s podstatnými výhradami k ich náhľadom. Osobitne sa zmieňuje o Kantovi: „Správne ... (fenomenológiu – dopl. P. T.) vidí až Kant, ktorého najväčšie intuície celkom pochopíme až vtedy, keď dovieme k plnej vedomej jasnosti zvláštnosť fenomenologickej oblasti. Potom pre nás bude evidentné, že Kantov duchovný pohľad bol zameraný na toto pole, aj keď nebol ešte schopný osvojiť si ho a rozpoznať ho ako pracovné pole vlastnej prísnej vedy. Tak sa napr. transcendentálna dedukcia prvého vydania *Kritiky čistého rozumu* pohybuje vlastne už na pôde fenomenologie. Kant však“, uzatvára Husserl, „túto pôdu chybné interpretuje ako *psychologickú*, a tým sa jej opäť sám vzdáva“ (kurzíva P. T.)<sup>3</sup>. Tým ale, tvrdí Husserl, Kant posúva filozofiu *len* ako logiku a teóriu vedy

---

<sup>1</sup> Pozri HUSSERL, E.: *Kríze evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Prel. O. Kuba. Praha: Academia 1996, s. 294 – 295. Prvá a druhá časť dnešných vydání tejto práce (po roku 1954) vyšli už v januári 1937 v I. zväzku časopisu *Philosophia* v Belehrade. Husserl mal už vtedy viac menej pripravenú aj tretiu, najdôležitejšiu časť *Krízy*, ale chcel jej text ešte doplniť a upraviť. Zo zdravotných dôvodov už tento zámer nestihol uskutočniť a text ostal len v rukopise. Do tlače ho pripravili až W. Biemel v spolupráci s E. Finkom, a to až počiatkom 50. rokov.

<sup>2</sup> HUSSERL, E.: *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologickej filosofii I.* Prel. A. Rettová a P. Urban. Praha: Oikúmené 2004, s. 126.

<sup>3</sup> Tamže.

medzi *vedy dogmatické* a *vedy faktu* (Tatsachenwissenschaft), ktoré podliehajú fenomenologickej redukcii.

Otázkou je, do akej miery môžeme výčitku adresovanú Kantovi vzt'ahovať aj na filozofiu Hegela. Je pritom isté, že Husserl sa už ako študent zoznámil s fundamentálnou Hegelovou prácou *Fenomenológia ducha* a je rovnako zrejmé, že práca naň zapôsobila a už v roku 1884 si ju zakúpil do vlastnej knižnice. O jej prípadnom vplyve na vlastnú filozofiu však Husserl viac menej mlčí. A mlčí aj o prípadnom vplyve iných Hegelových prác<sup>1</sup>.

Napriek zjavnému Husserlovmu prehladaniu Hegelovej filozofie, Patočka v ním nepublikovanej prednáške *Úvod do fenomenologickej filozofie*, ktorú predniesol na Karlovej univerzite v Prahe v akademickom roku 1969/70, poznamenáva, že síce „Husserla samotného nikdy nenapadlo interpretovať Hegela“<sup>2</sup>, ale „...v tom, čo hovorí Hegel a Husserl (je – dopl. P. T.) d'alekosiahla analógia“ a to, „čo hovorí Hegel, nadobúda práve tým, čo hovorí Husserl ... jasne zrozumiteľný a opakovateľný zmysel“<sup>3</sup>. Patočka tu má zjavne na mysli analógiu v jasnom odlíšení *predmetu* a *predmetného zmyslu*, problém *intencie* a *vyplnenia*, ale aj analógiu v požiadavke *nevkladat' do obsahov vedomia, do pojmov a princípov, vlastné mienky*. Hegel – podľa Patočku – akoby hovoril: „... pozeraj sa, analyzuj, sleduj štruktúry a pohyb – ale neplet' sa do toho! Vymaž sa, nikto sa nezaujíma o to, čo ty tomu povieš! To nie je len morálka filozofickej skromnosti: znamená to, že filozof nemá uskutočňovať tézu toho, čo sa mu javí pred očami“<sup>4</sup>.

Husserl sa o Hegelovi a jeho filozofii, prinajmenšom vo svojich najdôležitejších dielach (až po vydanie práce *Kríža európskych vied a transcendentálhy fenomenológie*), takmer ani nezmieňuje, aj keď jeho filozofiu (podobne ako filozofiu Leibniza, Kanta či Fichteho) dobre poznal už aj z toho dôvodu, že počas pôsobenia na univerzite takmer sústavne prednášal aj dejiny filozofie. Aj ciele jeho fenomenologickej filozofie boli až nápadne podobné cieľom Hegela: vybudovať *definitívny*, pevný, vo

---

<sup>1</sup> BERNET, R. – KERN, I. – MARBACH, E.: *Úvod do myslenia Edmunda Husserla*. Prel. P. Urban. Praha: Oikúmené 2004, s. 257.

<sup>2</sup> PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologickej filozofie*. Praha: Oikúmené 1993, s.53.

<sup>3</sup> Tamže, s. 51.

<sup>4</sup> Tamže, 51 – 52.

svojej podstate *uzavretý* a *metafyzický* systém filozofie a je nepodstatné, či Hegel vlastnú filozofiu označil ako *absolútne poznanie*<sup>1</sup>, alebo má byť *prvou filozofiou*, ako fenomenológiu označil Husserl. Aj Husserl *prvej filozofii* prisúdil nielen absolútnosť *filozofie ako prísnnej vedy*, ale aj status *definitívnej teórie vedy*: „*Jedine veda vo fenomenologickom zmysle transcendentálne vyjasnená a zdôvodnená*“, píše Husserl vo *Formálnej a transcendentálnej logike* (1929), „*môže byť definitívnou vedou, jedine transcendentálne-fenomenologicky objasnený svet môže byť svetom definitívne pochopeným, jedine transcendentálna logika môže byť definitívnou teóriou vedy, poslednou, najhlbšou a najuniverzálnejšou teóriou princípov a noriem všetkých vied*“<sup>2</sup>.

Cieľ nielen tejto Husserlovej práce, venovanej prevažne logike, ale aj celej transcendentálnej fenomenológii, rozhodne nie je skromný: Husserl chce vypracovať *systém* transcendentálnych princípov, ktorý by dával vedám možný základ a zmysel ako naozaj *pravým* vedám a ktoré by filozofiu jasne odlišili od *vied faktu* a priviedli ju k *vede eidetickej*, k *vede o podstate a zmysle*.

Husserl, aj napriek viacerým paralelám a analógiám, ešte aj na sklonku svojho života pokladal Hegelovu filozofiu za prekonanú a takmer mŕtvu. Za takú považoval nielen filozofiu *absolútneho idealizmu* Hegela, ale – paradoxne – aj ideu *transcendentálneho idealizmu*, ktorá tvorí jadro Hegelovho systému filozofie, a to – tentoraz akosi paradoxne – pre jeho *prílišný objektívizmus*. V *Kríži* Husserl píše, že po Kantovej transcendentálnej filozofii, ktorá bola *filozofiou kritickou*, došlo k rozvoju rôznych *objektivistických filozofií*, ktoré však akoby vyrastali z úvah o možnom *transcendentálnom idealizme*, ale nemali dlhodobý vplyv. „Rozmach tohto transcendentálneho uvažovania o svete“, píše Husserl, „nemal ... dlhé trvanie, aj keď Hege-

---

<sup>1</sup> Hegel hneď v prvých riadkoch Úvodu k Fenomenológii ducha zdôrazňuje, že vo filozofii je jej vecou samou „poznanie toho, čo popravde je“, ale predtým „je nevyhnutné dorozumieť sa vopred o poznaní, ktoré býva považované za nástroj, ktorým sa zmocňujeme absolútna, alebo za prostredie, ktorým sa ho ako vnútorným zrakom zmocňujeme (Patočka tu v českom jazyku použil slovné spojenie: ktorým je spatrujeme – dopl. P. T.)“ (Pozri HEGEL, G.W.F.: *Fenomenologie ducha*. Prel. J. Patočka. Praha: Nakladatelství ČSAV 1960, s. 95). Pre Hegela však absolútne poznanie nie je ani vecou použitého nástroja poznania, ani prostredia, v ktorom sa uskutočňuje, ale v duchu fenomenológie zdôrazňuje, že „... má tu byť podané vysvetlenie vedenia, ktoré sa zjavuje“ (Tamže, s. 97).

<sup>2</sup> HUSSERL, E.: *Formální a transcendentální logika*. Prel. J. Pechar a kol. Praha: Filosofia 2007, s. 35.

lov systém zapôsobil na čas mocným dojomom, ktorý mu sľuboval navždy všetko ovládnuť<sup>1</sup>. Hegel sa aspoň nakrátko stáva monarchom európskej filozofie a každý aspoň navonok slobodný filozofický duch sa vymedzuje predovšetkým vo vzťahu k jeho filozofii, či už pozitívne alebo negatívne.

Veľmi skoro však nástup ideovej a politickej reakcie vyústil v odpore voči transcendentálnej a navonok akoby *objektivistickej* filozofii tohto, t. j. Hegelovho razenia. Tento smer stratil svoju silu a tým aj životaschopnosť<sup>2</sup>. To, čo bolo schopné ďalšieho vývoja, sa uberalo inými a veľmi rôznymi smermi – v prípade Hegela k reakčným konceptom *filozofie dejín* a *filozofie práva*, inými a odlišnými cestami k *mladobegelianom*, k D. F. Straussovi, k bratom Bauerovcom, A. Rugemu, M. Stirnerovi ale aj k L. Feuerbachovi a K. Marxovi či F. Engelsovi, k existenciálnym a nihilistickým aspektom v Kierkegaardovej a Nietzscheho filozofii a v neposlednom rade – aj keď to Husserl nepripúšťal – ku vzniku *fenomenológie*. V tomto poslednom prípade bol však vplyv Hegela nielen zamľčaný, len akoby náhodný, nevedomý a aj nedôsledne akceptovaný, ale viac ráz aj nepriamo, cez skrytú kritiku, aspoň nepriamo popieraný, a to aj ako možnosť nápravy filozofie, ako možnosť prekonania jej krízy<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> HUSSERL, E.: *Kríže evropských vied a transcendentální fenomenologie*, s. 216 – 217.

<sup>2</sup> V hesle *Filozofia pre Ottův slovník naučný nové doby* (1932) však Patočka uvádza, že filozofia Fichteho, Schellinga a predovšetkým Hegela bola nielen posledným vážnym pokusom zachrániť tradičnú metafyziku a pre nich „...filozofia je opäť univerzálnou vedou o možnom i skutočnom, postupujúca špekulatívnou metódou na rozdiel od analyticko-syntetickej metódy odborných empirických náuk.“ Ale pokračuje: „Pretože pokus nemeckého idealizmu sa nevydaril, neostalo neskoršej filozofii nič iné, než vziať na vedomie fakt špecializácie vied a filozofii buď priradiť nejaký odbor vedenia, súvisiaci s jej historickou funkciou, alebo jej dať nejakú úlohu mimo oblasti prísneho vedenia, alebo ako posledná možnosť ponímať ju ako hľadanie zvláštnej filozofickej metódy, podávajúcej celkové a absolútne filozofické poznanie, či aspoň majúce určiteľný vzťah k absolútnemu poznaniu.“ (Pozri PATOČKA, J.: *Filosofie*. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy I*. Praha: Oikúmené 2008, s. 336). Filozofia po Hegelovi sa všetkými naznačenými smermi naozaj vydala a práve v tejto súvislosti je možné hovoriť o rozpade nemeckej klasickej filozofie.

<sup>3</sup> Husserl sa v *Kríže* formou hyperboly pýta, ako sa dnes, t. j. v 30. rokoch minulého storočia, môžeme stať naozaj filozofmi, „keď celé naše doterajšie filozofovanie sa pohybovalo na piesku“? Husserl je zároveň presvedčený, že tejto otázke sa nielen nemôžeme vyhnúť, ale: „... nemôžeme jej uniknúť rutínou s apóriami a argumentmi, ktoré sa živia z Kanta alebo Hegela, z Aristotela alebo Tomáša Akvinského.“ (Pozri: HUSSERL, E.: *Kríže evropských vied a transcendentální fenomenologie*, s. 154.) Patočka tu

Pritom určitá zhoda medzi Hegelom a Husserlom nepochybne existovala hneď od počiatku. V stati *Filozofia Edmunda Husserla* (1949), ktorú Patočka napísal na podporu Husserlovho archívu v Lovani (Belgicko), upozorňuje: „Napriek vysvetleniam podávaným špeciálnymi vedami podáva (Husserl – dopl. P. T.) ako svojbytnú vrstvu určitý spôsob filozofického vysvetlenia, ktoré rovnako ako u Hegela zdôvodňuje všetky fyzické i psychické skutočnosti tým, čo by sme mohli nazvať ‘absolútnym duchom’“<sup>1</sup>.

Aj keď sa o osudoch Hegelovej filozofie Husserl vyslovil nie práve pozitívne, jej vplyvu, ako sme povedali, sa nevyhol ani on. Patočka, vynikajúci znalec diela Husserla a podrobne poznajúci najmä jeho poslednú veľkú prácu už v čase, keď existovala len v rukopise, t. j. v rokoch 1935 – 36, si zrejme uvedomoval, že na sklonku života podobné či rovnaké idey, aké boli obsiahnuté najmä vo *filozofii dejín* u Hegela, je možné nájsť – aj keď niekedy vyslovené akoby enigmaticky – aj u Husserla, práve v jeho diele *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia*.

Vo svojom neskorom diele Husserl spája princípy sebapoznania a sebaujasnenia nielen s reflektujúcim gnozeologickým, resp. transcendentálnym subjektom, ale – najmä terminologicky až prekvapujúco – tiež s *univerzálnym rozumom*, ktorý je spätý s ľudstvom a jeho dejinným vývojom, čím sa veľmi, až veľmi tesne priblížil ku koncepciám nemeckej klasickej filozofie, v prvom rade ku koncepcii Hegelovej. Husserl takmer akoby citoval Hegela, keď píše: „Je to objav absolútnej subjektivity (objektívizovanej vo svete ako všeludstvo), v ktorej rozum je v nekonečnom pokroku etapami zatemnenia, ujasňovania a v pohybe úplne jasného sebaepochopenia ... Nový zmysel ďalej dostáva aj najhlbšie sebaepochopenie človeka, zodpovedného za svoje vlastné ľudské bytie, *jeho sebaepochopenie ako bytia povolaneho k životu v apodiktickosti*, ... aby realizoval takú vedu, ktorá uskutočňuje všetko konkrétne bytie ľudstva v apodiktickej slobode

---

v mnohom iste súhlasil, ale zároveň si uvedomoval nedôslednosť pri analýze akceptácie ideí Hegelovej filozofie v Husserlovej fenomenológii a v takmer celom fenomenologickom hnutí a najmä preto chcel na troskách nemeckej klasickej filozofie, a nepochybne na prvom mieste na troskách filozofie Hegela, budovať nový asubjektívny koncept fenomenológie.

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: *Filosofie Edmunda Husserla*. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy I*. Praha: Oikúmené 2008, s. 418.

tak, aby bolo apodiktické, jediné vo svojom činnom živote rozumu, ktorý pôsobí, že je ľudstvo ľudstvom“<sup>1</sup>.

Nielen problém vedy a vedeckého poznania, ale aj problém slobody a jej prepojenie s poznáním je, ako upozorňuje Patočka, mimoriadne vážny u Hegela, Husserla a aj v jeho filozofii. Skutočné vedenie nie je ani nejakou *inštinktívnou istotou* a ani *prirodzeným vedomím* pravdy; takéto *vedenie* by bolo v skutočnosti len *zdaním* pravdy o niečom k človeku *vonkajšom*, len *vedením* o *vonkajšej substancii*, nie o jeho vlastnej podstate – o sebe ako *substancii a subjekte*: „... substancia je bytostne subjekt“ – píše Hegel; je to niečo, čo je *osebe a pre seba*. „Týmto bytím osebe a pre seba je však až pre nás, čiže *osebe*: je duchovnou *substanciou*“<sup>2</sup>. A len o niekoľko riadkov ďalej doplná: „*Rýdže sebapoznanie* v absolútnej inakosti, tento éter *ako taký*, je základ a živná pôda vedy, čiže je vedenie vo svojej všeobecnosti. Počiatkom filozofie (pre Hegela je filozofia veda stojaca najvyššie v hierarchii poznania – dopl. – P.T.) je predpoklad či požiadavka, aby sa vedomie ocitlo v tomto *živle*“<sup>3</sup>. Patočka v úvode k prekladu Hegelovej *Fenomenológie ducha* k tomu poznamenal: „Reflexia nad povahou predmetu viedla k objavu sebauvedomenia v pochopenom predmete“ a „reflexia nad sebauvedomením viedla k objaveniu predmetu v sebauvedomení samom; zjednotením oboch je rozum“<sup>4</sup>. Prvá línia nás vedie k pochopeniu bytostnej štruktúry predmetu, v druhej línii postupujeme od číreho sebauvedomenia a osobnej istoty k vedomiu *my*, obsiahnutom v *ja*. V oboch prípadoch však rozum dospieva k istote, že „... je celou realitou, že je všetko vo všetkom, len hľadá seba v živle, ktorý sa mu spočiatku javí cudzím“<sup>5</sup>. Nie je to však ešte pochopenie sveta a spoločnosti, ktoré vychádza z pohybu samotného rozumu, ako bude – podľa Hegela – jedného dňa pochopený v absolútnej filozofii. Bez tohto *sebauvedomenia* človeka ako *slobodného* subjektu niet ani ozajstnej vedy, ani filozofie.

---

<sup>1</sup> HUSSERL, E.: *Križe evropských vied a transcendentální fenomenologie*, s. 295. Porovnaj aj MAJOR, L.: Človek, dejiny, filosofie v Husserlové Križi evropských vied. In: *Filosofický časopis*, roč. 38, 1990, č. 3.

<sup>2</sup> HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 64.

<sup>3</sup> Tamže, s. 65.

<sup>4</sup> PATOČKA, J.: *Úvod k [Hegelově] Fenomenologii ducha*. (Kapitola III.-IV.), rukopis. In: Archiv J. Patočky. Praha. Signatúra: 3225-04, s. 35 (Číslo strán uvádzame podľa archívneho rukopisu.)

<sup>5</sup> Tamže, s. 36.



Husserl pôvodne redukoval poznanie a sebaopoznanie subjektu len na transcendentálny subjekt. Táto redukcia sa Husserlovi vo viacerých otázkach však ukázala ako kontraproduktívna a preto sa v neskorých prácach vydal cestou k budovaniu *fenomenologickej ontológie* a zdôrazňuje, že navzdory *fenomenologickej redukcii* a *epoché* svet *nemizne*, on *beží* ďalej a ukazuje sa ako *korelát* absolútnej subjektivity, ktorá však preň naďalej konštituuje zmysel a platnosť bytia. Pôvodný, značne abstraktný Husserlov koncept *intersubjektivity* fenomenologického poznania si napokon (aspoň na diaľku) *podá ruku* s Hegelovým konceptom sebaepochopeného ľudstva<sup>1</sup>.

Patočka bol presvedčený, že Hegelovo myslenie smeruje od abstraktne konkrétneho, od čirej idey *bytia ako všeobecne pochopenej rozmanitosti jestvujúcien*, cez skúmanie rozmanitosti *zmyslovo konkrétneho*, opäť k *identite*, k *racionálne konkrétnym jestvujúcnam*, ale vyjadrených v pojmoch, princípoch, v zákonoch a dokonca v tautológiách, ktoré predstavujú nielen *prázdne* formy myslenia (ako napr. apriórne formy myslenia u Kanta alebo aj formy zahrnuté do Husserlovej transcendentálnej fenomenológie), ale skôr akoby zavŕšenie a aj opätovné východisko uvažovania a poznania. V *Malej logike* k tomu Hegel píše: „... rozumové, hoc je aj niečím mysleným, a tiež abstraktným, je zároveň tiež *konkrétne*, pretože to nie je *jednoduchá, formálna* (len *logická* – dopl. P. T.) jednota, ale *jednota navzájom rozlíšených* určení“<sup>2</sup> Toto *rozumové* Hegel zároveň označuje aj ako *špekulatívno*, nie však v tradičnom, často pejoratívnom zmysle, ale práve ako *konkrétne*, ako *totalitu* v najvyššom stupni: „... špekulatívno nie je vo svojom skutočnom význame ani len predbežne, ani definitívne niečím len subjektívnym, ale ... je to naopak výslovne to, čo v sebe obsahuje ako prekonané oné rozpory, pri ktorých rozvažovanie ostáva stáť (a teda aj *rozpor* subjektívna a objektívna), a práve tým sa špekulatívno preukazuje ako konkrétne a ako totalita.“<sup>3</sup> Povedané ináč: aj *špekulatívno* je obsažné, obsažné *objektívne* a teda (z pohľadu Patočku) aj v plnom zmysle *asubjektívne*.

---

<sup>1</sup> HUSSERL, E.: *Križe evropských vied a transcendentálnej fenomenológie*, s. 174, s. 208.

<sup>2</sup> HEGEL, G.W.F.: *Malá logika*. (Encyklopedie filosofických věd, I. díl). Prel. J. Loužil. Praha: Nakladatelství Svoboda 1992, s. 159. Práca vyšla už dávnejšie aj v slovenskom preklade T. Münza (Pozri HEGEL, G.W.F.: *Logika*. Prel. T. Münz. Bratislava: Vydavateľstvo SAV 1961, s. 108.).

<sup>3</sup> Tamže, s. 160.

Vzťah Patočku k dielu Hegela bol, na rozdiel od vzťahu a postoja Husserla, mimoriadne hlboký a vyrastajúci zo všestrannej znalosti filozofie tohto génia. Zároveň to však bol vzťah špecifický. Špecifikum spočívalo najmä v tom, že jeho filozofiu v mnohých čiastkových aspektoch, ale aj v jej celkovom zameraní a vyústení neakceptoval a nepovažoval ju za najdôležitejšiu a priamu inšpiráciu vlastných názorov (ako napr. pokladal v počiatkoch vlastného filozofovania náhľady E. Rádl, čiastočne T. G. Masaryka a neskôr Husserla, Heideggera či Finka ...). Navyše, Patočka si zreteľne uvedomoval rozdiel, ba až protiklad medzi dielom raného a neskorého Hegela. O jeho naozaj hlbkej znalosti Hegela svedčí nielen množstvo odkazov na jeho diela vo vlastných prácach či viacero (aj rozsiahlejších) statí venovaných Hegelovi, ale najmä dlhodobé úsilie priblížiť pomocou prekladov jeho významné diela českej (a tým aj slovenskej) filozofickej obci<sup>1</sup>.

Patočka bol presvedčený o významnom prínose Hegela do pokladnice európskej filozofie a vysoko hodnotil najmä idey vo *Fenomenológii ducha* (1807), *Logike* (1812) a *Estetike* (1835-1838). Predsa však chcel byť opatrný predovšetkým k Hegelovi a jeho náhľadom z neskorších diel: k niektorým časťami *Encyklopédie filozofických vied* (1817), k dielam *Základy filozofie práva* (1921) či *Úvod do filozofie dejín* (1837). O týchto Patočka napísal, že sa veľmi dobre hodili nielen k ospravedlňovaniu Pruského štátu s jeho podivnou zmesou feudalizmu a liberalizmu, ale rovnako neskôr aj k zdôvodneniu nacionálneho nemeckého štátu. Idey z týchto diel, na

---

<sup>1</sup> Pozri napr. PATOČKA, J.: Hegelův filosofický a estetický vývoj. In: Patočka, J.: *Umění a čas I*. Praha: Oikúmené 2004, s. 227 a n.; PATOČKA, J.: K vývoji Hegelových estetických názorů. In: Patočka, J.: *Umění a čas I*, s. 216 a n. V roku 1953 preložil Patočka heslo z Veľkej sovietskej encyklopédie, ktoré bolo venované Hegelovi (pozri: PATOČKA, J.: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. In: *Sovětská věda – filosofie*, roč. 3, 1953, č. 4). V roku 1959 prekladá poslednú kapitolu z Hegelovej Estetiky II a pod názvom *Dramatická poezia* ju uverejňuje v časopise *Divadlo* (pozri PATOČKA, J.: G.W.F. Hegel., *Dramatická poesie*. In: *Divadlo*, roč. 10, 1959, č. 3, 4 a 5; s. 180 – 191; č. 4, s. 279–283; č. 5, s. 339 – 358). Najvýznamnejšími Patočkovými prekladmi Hegela však boli diela *Fenomenológia ducha* (pozri: HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Prel. J. Patočka. Praha: Nakladatelství ČSAV 1960) a *Estetiky I. a II.* (pozri: HEGEL, G. W. F.: *Estetika I a II*. Prel. J. Patočka. Praha: Odeon 1966). Len posledné dva tituly predstavujú takmer 1500 strán textu a ich náročnosť predstavuje priam kyklopskú prekladateľskú a aj jazykovednú prácu.

rozdiel od *Fenomenológie ducha* a *Logiky*, nepokladal za priamu inšpiráciu pri riešení problémov transcendentálnej a asubjektívnej fenomenológie a ani fenomenologickej filozofie dejín, o čo sa Husserl – paradoxne aj v istom súlade s Hegelovou filozofiou dejín – pokúsil vo svojom neskorom diele, v *Kříže európskych vied*. V skutočnosti sa však ani Patočka nemohol vyhnúť istým vplyvom Hegelovho konceptu filozofie dejín, najmä vplyvu jeho koncepcie *dejinného člověka*.

Pre Hegela, rovnako ako pre Patočku, „človek je bytosť slobodná a historická, u ktorej sa neprejavuje len jej animálna povaha daná jej ‘prírodou’, ale u ktorej je hlavnou schopnosť a možnosť ‘obratu’, odrazu od tohto prírodného jestvujúcna do novej ríše slobody“<sup>41</sup> a Patočka s rešpektom pokračuje, že Hegel chcel ukázať, že touto ríšou slobody sú spoločnosť a dejiny. Hegel bol filozofom slobody, ktorá se uskutočňuje v dejinách a len v dejinách: „Hegel – ako žiadny iný mysliteľ pred ním – preniesol všetku vážnosť, všetok nekonečný záujem, ktorým kresťanský človek Ťpel na transcendentnom svete ..., na oblasť ľudských, spoločenských záujmov, na oblasť politickú“<sup>42</sup>. Hegel je týmto a v tomto smere filozofom úplnej sekularizácie.

Napriek tomu, že Patočka nepopieral inšpirácie Hegelom, je isté, že nebol nekritickým obdivovateľom jeho filozofie. Pre Patočku neprijateľné nebolo to, že Hegel riešenie každej otázky spájal s *dynamikou subjektu*, ale to, že ho spájal len s *univerzálnym, absolútnym subjektom*. Navonok (ale naozaj len navonok) tak síce poprel a prekonal *subjektívizmus* a *transcendentalizmus* vo filozofii Kanta a Fichteho, ale zároveň boli to *filozofia dejín* a *filozofia práva*, kvôli ktorým o Hegelovi, ako píše Patočka, „Masaryk povedal, že svojím ‘absolútnym idealizmom’ (kurziva P. T.) slúžil autoritárstvu pruského štátu, opustil humanitu a svetovosť Goetheho a Kantovu, a poskytol základ teoretickému a praktickému násilníctvu“<sup>43</sup>. Aj preto, podľa mienky Patočku, Hegel a jeho *absolútna filozofia* stroskotali už v 19. storočí, pravda: stroskotali nie bezo zvyšku ako filozofický systém, ale najmä ako náčrt *podivného* politického a právneho systému, ako

---

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: *Hegelova Fenomenologie ducha*. (Přednáškový cyklus na FF UK 1949/1950), s. 5.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže, s. 3.

úsilie o *absolútny idealizmus* a aj ako určitý pokus o *reštauráciu* Pruského štátu, so všetkým, čo k nemu pôvodne, ale aj do budúcnosti patrilo<sup>1</sup>.

Patočka, v neposlednom rade aj v spojitosti s osudmi filozofie Hegela upozorňuje, že 19. storočie, ktoré začalo ako vek najvyššej ľudskej seba-dôvery, ktoré po prvý raz vo veľkom meradle začalo systematicky využívať vedecké objavy a prevrat techniky, ktoré prvé dokázalo uvoľniť zdroje energie nezávislej na prírodnej náhode a blahovôli, storočie, ktoré vo svojich počiatkoch stálo v znamení francúzskej revolúcie ako pokusu regulovať rozumové a čisto ľudské vzťahy človeka k človeku, končilo vo vedomí, že svoje úlohy nevyriešilo a že prichádza niečo neurčité, temné, čoho dôsledky človek vo svojej myslí nemôže obsiahnuť<sup>2</sup>. Do tohto obdobia, akoby opäť v *šťastnejšom* období európskych dejín na prelome 19. a 20. storočia, sa zrodil Husserl ako filozof – fenomenológ.

Fenomenológia v nasledujúcich rokoch a desaťročiach prechádzala rôznymi vnútornými premenami, ba peripetiami (M. Scheler, M. Heidegger, R. Ingarden ...). Jedným z takýchto zlomov bol a ostáva aj pokus Patočku o vybudovanie *asubjektívnej* fenomenológie.

Upriamenie Patočkovej pozornosti na problém *asubjektívnej fenomenológie* bolo výsledkom určitého *obratu* v myslení a v zameraní jeho filozofie, a to už od konca 50. rokov. Tento problém pokladá v priamej spojitosti s vtedy sa rodiacou novou filozofickou koncepciou *pohybu a dejín* ľudskej spoločnosti, za dôležitejší, ako koncept *negatívneho platonizmu*, ktorému sa počas takmer celých päťdesiatych rokov (najneskôr od roku 1952) venoval. V liste Václavovi Richterovi v roku 1958 píše: „Filozoficky som sa teraz zamerá na trocha väčšiu vec, ktorá ‘negatívny platonizmus’ vyráďuje ako nepochopiteľnú naivnosť“<sup>3</sup>.

Patočka v tej chvíli bližšie nešpecifikoval onú *väčšiu vec*, ale editori súboru listov Patočku Richterovi – I. Chvatík a J. Michálek – v poznámke viac menej ako domnienku uvádzajú: „Ide akiste o myšlienku *poňat’ ľudskej existencie ako pohybu*“<sup>4</sup>. Patočkov text z tejto doby, ktorým by bolo možné túto hypotézu editorov doložiť, sa síce nenašiel, ale toto smero-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 2.

<sup>2</sup> Tamže, s. 2 – 3.

<sup>3</sup> PATOČKA, J.: Dopisy Václavu Richterovi. In: Patočka, J.: *Dopisy Václavu Richterovi*. Eds. I. Chvatík a P. Kouba. Praha: Oikúmené 2001, s. 73.

<sup>4</sup> Tamže.

vane Patočku potvrdzuje tak neskoršia štúdia *K prehistórii vedy o pohybe: svet, zem, nebo a pohyb ľudského života*<sup>1</sup>, ale rovnako už aj skoršie prednášky a štúdie k filozofii a k problému prirodzeného sveta, či práce k Aristotelovi a k vede, ktoré pred rokom 1964 predniesol a publikoval samostatne a ktoré sčasti v roku 1964 vyšli ako monografia (*Aristoteles, jeho predchodcovia a dediči*). Pohyb, dianie, dejiny, vrátane dejín vedy a filozofie, sú už v tomto období integrované dvojako: tak cez pojem *asubjektívne poňatie pohybu a diania*, ako aj cez pojmy a kategórie viažuce sa k *pohybu ľudskej existencie a asubjektivity ľudskeho života*.

Princíp, resp. požiadavka *asubjektivity* nielen vo vzťahu k poznaniu, ale v podstatne širšom rámci pri *prekonaní nihilizmu* a všeobecne pri prekonávaní *tragédie európskej civilizácie* v 20. storočí, zazneli v Patočkovom myslení celkom isto už na prelome 50. a 60. rokov minulého storočia, napr. v jednej z jeho súkromných prednášok z tohto obdobia (teda ešte pred jeho druhým návratom na Univerzitu Karlovu v roku 1968). Išlo o prednášku *Moderný nihilizmus, jeho predpoklady a zakončenie*<sup>2</sup>.

V prednáške Patočka upozorňuje, že od čias Parmenida sa klasická grécka filozofia stáva filozofiou *ontologickou*, filozofiou, ktorá rezignuje na staršiu tradíciu filozofie ako *kozmológie*. Ontologicky orientovaná filozofia Grékov (akoby) „... nechce mať filozofiu sveta, nechce prehlbovať vzťah človeka ku svetu, ale chce prenikat' hlbšie (dovnútra sveta), (či) *nad svet* (kurzíva P. T.)“<sup>3</sup>. Povedané krátko: ontologická filozofia *transcenduje* mimo prirodzený svet, mimo svet nášho života, mimo svet *doxickýj*, t. j.

---

<sup>1</sup> Editori tu majú na mysli článok J. Patočku: *K prehistórii vedy o pohybe: svet, zem, nebo a pohyb ľudského života* (pozri PATOČKA, J.: *K prehistórii vedy o pohybu: svět, země, nebo a pohyb lidského života*. In: *Tvář*, roč.2, 1965, č. 10.). Toto nasmerovanie Patočkovho filozofického úsilia sa v 70. rokoch uplynulého storočia prejavilo zásadným rozpracovaním filozofie dejín.

<sup>2</sup> Prednáška je dodnes dostupná len v podobe záznamu, ktorý na jej základe urobil zrejme R. Palouš a text záznamu je dostupný v Archíve J. Patočku pri AV ČR v Prahe. Záznam bol doposiaľ zaradený len v *samizdate* (pozri PATOČKA, J.: *Moderní nihilismus, jeho předpoklady a zakončení*. In: Patočka, J.: *Péče o duši II. Negativní platonismus*. Eds. I. Chvatík a P. Kouba. Praha: (Archivní soubor) 1987). Záznam prednášky patrí k súboru doposiaľ oficiálne nepublikovaných statí a poznámok z päťdesiatych rokov, aj keď R. Palouš túto prednášku radí až do 60. rokov. Isté je, že prednáška vznikla až po roku 1957, pretože Patočka sa v nej odvoláva na prácu E. Finka o Parmenidovi z uvedeného roku.

<sup>3</sup> PATOČKA, J. *Moderní nihilismus, jeho předpoklady a zakončení*, s. 445.

do sveta subjektu, či už absolútneho alebo individuálneho: len subjekt prisudzuje *bytiu* zmysel.

Bol to *ontologický transcenzus*, ktorý – na jednej strane – európske myslenie doviedol cez grécku metafyziku a kresťanskú teológiu až k modernej vede a k technike ako filozofii, k *technosofii*. To sa však – na strane druhej – premieta aj v *subjektivistickom humanizme* európskej civilizácie, ktorá sa namiesto na svet nášho života stále viac vzťahuje na ako-by mimosvetovú realitu a prostredníctvom modernej vedy dochádza k „... reinterpretácii kozmu z hľadiska entít, ktoré sú vo svojej podstate konštruované“, pričom „nahradzovanie konkrét abstraktným je stále radikálnejšie“<sup>1</sup>. Namiesto prirodzeného sveta sa filozofia stále viac vzťahuje k rôznym interpretáciám a reinterpretáciám *konštruovaného bytia*; namiesto *prirodzených hodnôt* sú nám stále viac podsúvané *hodnoty konštruované, umelé*.

Pri povrchnom videní sa to posledné prejavuje, aspoň navonok, veľmi pozitívne: človek ovládol ľudskú realitu ako nikdy doposiaľ; ovládol ju nielen *efektívne*, ale aj *neiluzívnym a nemagickým* spôsobom. Zároveň však, na druhej strane, z pohľadu na svet sa takmer vytráca *nezlomený vzťah človeka k svetu*, ktorý bol taký charakteristický ešte pre najranejšiu fázu vo vývoji archaického Grécka, a aj pre ranú grécku filozofiu pred Parmenidom.

Grécka filozofia sa mimo iného zrodila z idey *starostlivosti o dušu* a tento princíp najjasnejšie sformulovali Sokrates a Platon. Patočka však musí s ťažkým srdcom vo vzťahu k Európe konštatovať: „Tragédia európskej civilizácie je v tom, že platónska idea sa vtelila do elektrickej chladničky“<sup>2</sup>. Namiesto antickej idey starostlivosti o dušu prichádza idea starostlivosti o pôžitky tela, o to, ako je plná chladnička, ktorá tieto pôžitky môže pomôcť realizovať.

Patočka už vtedy, t. j. na prelome 50. a 60. rokov 20. storočia pokladal za ilúziu, ba za vážny omyl ideu, že všetky problémy a *briechy* sveta je možné prekonať tým, že hodnoty Európy naoktrojujeme všetkým kultúram a civilizáciám sveta, že nastolíme vládu pomyselného *tretieho Ríma*, t. j. vládu tradičných európskych civilizačných štruktúr. Most k riešeniu našich problémov je – podľa Patočku – mimo akéhokoľvek *Ríma*, mimo

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže, s. 446.

akejkoľvek supremácie európskych hodnôt ako absolútne platných v celoplanetárnom meradle, a to o to viac, že dodnes existujú civilizácie, ktoré *kozmos*, a preto ani *vzťah k prirodzenému svetu*, nikdy nestratili. Svet, a Európa je jeho súčasťou, je potrebné liečiť. Touto liečbou však najmä v európskej kultúre musí byť „... opätovné nájdanie kozmu, prekonanie nihilizmu a možnosť nového *asubjektívneho ľudského života* (kurziva P. T.)“<sup>1</sup>.

Ak Patočka vo vzťahu k Európe a k európskej civilizácii kriticky hovorí o *subjektivistickom humanizme*, ktorý v nej vládne, tak je to zároveň aj vyjadrenie poznania, že v *teoretickej* alebo *filozofickej* rovine táto forma humanizmu skončila v troskách už v polovici 19. storočia, a to spolu s nemeckou klasickou filozofiou. *Abstraktný* subjektivistický humanizmus nemeckej klasiky bol vystriedaný – podľa Patočku – rovnako *abstraktným humanizmom* K. Marxa alebo rezignáciou filozofie na iné než vedecké (konštruujúce) poznanie vedy a konzekvcionalisticky orientovanej etiky vo filozofickom pozitivizme A. Comta, pragmatizme, či v otvorenom nihilizme vo filozofii A. Schopenhauera, F. Nietzscheho alebo S. Kierkegaarda, a tiež v školách označovaných ako novokantovstvo. Patočka sa od konca 50. rokov stále otvorejšie obával, že aj *transcendentálna* fenomenológia Husserla skĺzla na pôdu *subjektivismu* a *transcendentálne ladenéj rezignácie* na objektívne hodnoty. Preto vyzýva nielen k vybudovaniu *asubjektívnej fenomenológie a filozofie*, ktorá by bola *asubjektívnou* cez väzby na prirodzený svet a hodnoty s ním späté, ale rovnako nástojčivo hovorí, že takúto fenomenológiu a takúto filozofiu je nevyhnutné, napriek všetkým jej zlyhaniu, *vybudovať na troskách koncepcií nemeckej klasickej filozofie*, ktorá Patočkovi stále predstavuje dovtedajší vrchol európskeho filozofického myslenia. A Hegel, napriek mnohým výhradám, ktoré k jeho filozofii Patočka vyslovil, tu má nezastupiteľné a neopakovateľné miesto.

\* \* \*

V dvoch rokoch po sebe (1970 a 1971) publikoval Patočka dve štúdie s takmer identickým názvom, v ktorých píše o *možnosti* a o *potrebe*, resp. *nevyhnutnosti* asubjektívnej fenomenológie. V oboch štúdiách kriticky

---

<sup>1</sup> Tamže.

poukazuje – ako bol presvedčený – na závažné nedostatky a obmedzenia Husserlovej transcendentálnej fenomenológie, ale aj transcendentálnej filozofie všeobecne a v určitej skratke načrtáva východiská a jadro vlastného konceptu asubjektívnej fenomenológie<sup>1</sup>.

Obe štúdie boli vyjadrením určitého sklamaní nad postavením fenomenológie v druhej polovici 20. storočia v kontextoch európskej filozofie, a to o to väčšieho, že Patočka bol a ostal presvedčeným stúpencom nielen Husserla, ale aj *jadra* jeho filozofie – fenomenológie.

Patočka si jasne uvedomoval, aké boli ambície a ciele Husserla od samého počiatku, keď len začínal budovať základy novej fenomenológie a fenomenologickej filozofie. Už vo vzťahu k prvým fenomenologicky orientovaným prácam tohto filozofa (*Logické skúmania, Idea fenomenológie, Filozofia ako prísna veda...*) platilo: „Husserlova fenomenológia sa usiluje

---

<sup>1</sup> Ide o štúdie: PATOČKA, J.: Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie. In: *Die Bewegung der menschlichen Existenz*. Eds. K. Nellen, J. Němec a I. Šrubař. Stuttgart: Klett-Cotta 1991, s. 267 – 285 a PATOČKA, J.: Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer asubjektiven Phänomenologie. In: *Die Bewegung der menschlichen Existenz*. Eds. K. Nellen, J. Němec a I. Šrubař. Stuttgart: Klett-Cotta 1991, s. 286 – 309. Obe Patočkove štúdie (napísané nemecky, aj keď štúdiá z roku 1971 bola publikovaná po prvý raz v zborníku univerzity v Brne) majú takmer identický názov, líšia sa len jediným slovom: prvá i druhá pojednáva o subjektívizme Husserlovej fenomenológie, ale kým brnianska hovorí o *možnosti* (Möglichkeit), v Nemecku vydaná štúdiá o *nevyhnutnosti*, presnejšie – o *požiadavke* (Forderung) asubjektívnej fenomenológie. Obsahovo sa však obe štúdie dost' líšia. V tejto štúdií nebudeme pracovať s pôvodnými vydaniaми oboch statí, ale s nám dostupnými a v jednom zborníku publikovanými nemeckými vydaniaми, na ktoré sa budeme odka- zovať. Tieto štúdie som podrobne analyzoval aj v zborníku: Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Šafarikianae. Studia Philosophica (pozri THOLT, P.: Patočka o potrebe a nevyhnutnosti *asubjektívnej fenomenológie*. In: *Patočkova asubjektívna fenomenológia a dejiny filozofie*. Eds. P. Tholt a P. Nezník. Košice: FF UPJŠ 2009). Zborník obsahuje viaceré štúdie, ktoré z fenomenologického hľadiska a z hľadiska filozofie dejín filozofie a dejín filozofie analyzujú *asubjektívnu fenomenológiu*. LEŠKO, V.: Patočka, fenomenológia a dejiny filozofie. In: *Tamže*, s. 65 – 96; JEŠIČ, M.: Patočkova recepcia Descartovej filozofie v 30. rokoch 20. storočia. In: *Tamže*, s. 97 – 123; NEZNÍK, P.: Patočka, Leibniz a dejiny filozofie. In: *Tamže*, s. 124 – 147; VINJAR, I.: Asubjektívna fenomenológia a empirizmus: K Patočkovej kritike Berkeleyho a Avenaria. In: *Tamže*, s. 148 – 161; JUSKO, Š.: Asubjektívna fenomenológia a mýtus noci a dňa. In: *Tamže*, s. 97 – 123; HAMZOVÁ, Z.: Idea fenomenológie a problém prirodzeného sveta v kontextoch asubjektívnej fenomenológie J. Patočku. In: *Tamže*, s. 194 – 212; STOJKA, R.: Asubjektívna fenomenológia J. Patočku v kontextoch jeho filozofie dejín. In: *Tamže*, s. 213 – 232; TÖRÖKOVÁ, K.: Patočka a Rorty o slobode. In: *Tamže*, s. 233 – 250.



o prvú filozofiu, ktorá by na prísne vedeckých základoch a s evidenciou vždy znova prístupnou bola schopná poskytnúť absolútne odôvodnenie poznania. Fenomenológia má pritom byť sama vedou, *apriórnu* vedou o bytostných zákonitostiach *zjavovania sa zjavujúceho* ako takého, a výkonom tejto vedy má byť to, o čo sa od Descarta a Kanta usilovala každá transcendentálna filozofia, totiž podať posledné odôvodnenie ľudského poznania ... (kurzíva P. T.)<sup>1</sup>.

Je zrejmé, že od samého začiatku ide o značne ambiciózne filozofický projekt, pritom – ako Patočka upozorňuje – nie je to projekt, ktorý by filozoficky bezprostredne, v priamej línii, nadviazal len na Descarta alebo Kanta. Naopak, kladie otázku, či vzhľadom na svoju podstatu je Husserlova fenomenológia vôbec transcendentálnou filozofiou v tradičnom zmysle najmä preto, že skúma predovšetkým *zjavovanie sa zjavujúceho*. Takto ju označil už Husserl ako jej zakladateľ, aj keď priamo až v roku 1913, v práci *Idey k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii I*.

Dôvod, pre ktorý je posledná otázka pre Patočku legitímna, považuje za podstatný a tento v mnohom vypovedá aj o celkovom smerovaní projektu asubjektívnej fenomenológie: „Ja sa tu (t. j. v Husserlovej transcendentálnej fenomenológii – dopl. P. T.) neobjavuje ani ako bližšie neurčený základ objektivity poznania (Descartes – dopl. P. T.), ani ako výlučný princíp produkujúci svet javov (Kant – dopl. P. T.), ale od samého začiatku sa tu hovorí o korelácii zjavujúceho sa a (o – dopl. P. T.) zjavovaní, a táto korelácia, ponímaná ako bytostná zákonitosť a nahliadaná v evidencii, je poslednou pôdou pre vykazovanie jestvujúca (*Seinden*) v jeho spôsoboch danosti“<sup>2</sup>. Práve týmto, usudzuje Patočka, transcendentálna fenomenológia Husserla síce opúšťa myšlienku len *subjektívneho* odôvodňovania poznania a priam *sugeruje* ideu *asubjektívnej transcendentálnej fenomenológie*, ale táto *sugescia* pôvodného projektu Husserlovej fenomenológie, idea priebežnej korelácie medzi zjavovaním a zjavujúcim sa, ostala napokon nenaplnená a v ponímaní Husserla sa stala *pozoruhodnou*, ale napokon len istou *reprízou* transcendentálneho idealizmu.

---

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer asubjektiven Phänomenologie*, s. 286.

<sup>2</sup> Tamže.

Patočka bol sklamaný. Husserlova fenomenológia nenaplnila tie možnosti, ktoré pri svojom zrode prezentovala a ktoré boli v nej reálne zakódované. Toto sklamanie vyjadril v prvej zo štúdií o asubjektívnej fenomenológii (1970), v ktorej poznamenal: „Fenomenológia, ktorú chcel jej zakladateľ zaviesť ako základnú filozofickú vedu, ako *philosophia prima*, leží dnes ladom“; je to, mimo iného aj dôsledok toho, že „metodické východisko fenomenológie, ktorá mala filozofiu pozdvihnúť na úroveň prísnej vedy“ bolo v samých „základoch otrásené“<sup>1</sup>.

Cieľ či zámer „podať definitívne, absolútne zdôvodnenie poznania“ a zároveň „preniknúť pri tomto zdôvodňovaní k *absolútnemu bytiu* vedomia“ a „uskutočniť toto zdôvodnenie v rekurze na túto absolútnu sféru bytia, či toho, čo bytiu *predchádza*“, sa veľmi skoro ukázali ako *repríza subjektivismu*<sup>2</sup>. Dôsledkom bolo nielen *upadnutie do subjektivismu*, ale subjektivismus tu Patočka hodnotí ako negatívny dôsledok *zatlázenia* nesprávne pochopeným *karteziánizmom* a takmer vždy dodá, že ide o *zat’azenie* tou jeho formou, ktorá bola Husserlovi sprostredkovaná F. Brentanom: „... karteziánizmus, ktorý bol častejšie označovaný ako to osudné, čo Husserla zviedlo k náuke o absolútnom bytí čistého vedomia,“ upresňuje Patočka vplyv a úlohu filozofie Brentana, „nebol ničím iným než kusom *nezvládnutého brentanizmu* (kurzíva P. T.)“<sup>3</sup>.

Rovnako a v podobnej súvislosti Patočka odmieta zjednodušujúce náhľady na úlohu a vplyv nemeckej klasickej filozofie, najmä Kanta a ešte viac Hegela, pri formovaní transcendentálnej fenomenológie vo filozofii Husserla, aj keď na tomto mieste sa priamo vyjadruje v prvom rade o vplyve Fichteho: „V žiadnom prípade ... nešlo o (priame – dopl. P. T.) nadviazanie na kritickú filozofiu a nemecký idealizmus a analógie k Fichtemu, na ktoré sa stále znova poukazuje, nemajú žiaden genealogický význam“<sup>4</sup>. Dôvody zlyhania pôvodného Husserlovho projektu fenomenológie sú podľa Patočku podstatne hlbšie, než len uvedené dva možné zdroje omylov a vyplynuli predovšetkým z chýb, ktorých sa Hus-

---

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie*, s. 269.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> PATOČKA, J.: *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer asubjektiven Phänomenologie*, s. 298.

<sup>4</sup> PATOČKA, J.: *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie*, s. 268.

serl dopustil v metodologickej a metodickéj oblasti a len okrajovo vznikali pod vplyvom vonkajších ideí a ich pôsobenia. Napokon, je dobre známe, ako kriticky, ba až odmietavo sa Husserl takmer počas celého života staval k dejinnej filozofickej tradícii. To nachádza svoj výraz mimo iného aj v tom, v akých rovinách napokon Patočka pristúpil k rekonštrukcii pôvodnej, transcendentálnej fenomenológie na fenomenológiu asubjektívnu.

V oboch základných štúdiách Patočka kriticky utvára a formuluje jadro asubjektívnej fenomenológie v troch organicky prepojených rovinách. Tieto roviny formovania asubjektívnej fenomenológie v základných črtách analyzuje I. Šrubař v jednej z prvých, v českých a slovenských kontextoch základnej štúdií k tomuto problému<sup>1</sup>.

Šrubař, keď analyzuje základné aspekty, ktoré sa spolupodieľali na formovaní asubjektívnej fenomenológie, zdôraznil, že pri ich skúmaní je nevyhnutné vziať do úvahy nielen Patočkov *vzťah* k fenomenológii Husserla, ale aj k fenomenológii Heideggera, a to v celej zložitosti: „... je nevyhnutné“, píše Šrubař, „skúmať rôzne roviny jeho myslenia, ktoré by som charakterizoval ako *rovinu 'fenomenologickej metódy'*, *rovinu 'analýzy prirodzeného sveta'* a *rovinu 'poslednej intencie filozofie samej'* (kurzíva P. T.)“<sup>2</sup>. Tretiu rovinu v ďalšom texte identifikoval aj ako „humanistickú ... koncepciu filozofie“<sup>3</sup>. Som presvedčený, že každá z týchto rovín zahŕňa aj *ontologické* a dokonca *metafyzické* aspekty problému fenomenológie ako metódy a s ňou spätú fenomenologickej filozofie.

Vo vlastnom filozofickom vývoji sa Patočka, aj keď postupne, ale kriticky dištancuje od Husserlovho transcendentálneho subjektivismu, ktorý je mimo iného neblahým dôsledkom či pozostatkom nekritického *karteziizmu* v jeho, t. j. Husserlovej fenomenológii<sup>4</sup>, teda aj omylov a zjednodušení vo filozofii samotného Husserla.

---

<sup>1</sup> ŠRUBAŘ, I.: Asubjektivní fenomenologie, přirozený svět a humanismus. Patočkovou myšlení mezi Husserlem a Heideggerem. Prel. M. Petříček, jr. In: *Filosofický časopis*, roč. 39, 1991, č. 3.

<sup>2</sup> Tamže, s. 406.

<sup>3</sup> Tamže, s. 414.

<sup>4</sup> Patočka sa takmer od svojich prvých filozofických krokov usiloval odpovedať na otázku, či vlastne fenomenológia bola, je alebo má byť odvodzovaná od nejakým spôsobom interpretovaného karteziizmu. Už v doktorskej dizertácii *Pojem evidencie a jeho význam pro noetiku* (1931) zdôrazňuje Patočka výnimočné postavenie „vnútorného vnímania ...,

V článku *Čo je fenomenológia?* (okolo 1975), ktorý napísal už na sklonku života, chce Patočka *pozitívne* odpovedať na otázku, *čo znamená fenomenológia pre nás*, t. j. v prvom rade *pre neho*. O fenomenológii píše: „Je hlbokým zamyslením sa nad krízou (nad krízou európskeho ľudstva, krízou vied a vedeckosti, krízou racionality – dopl. P. T.) ... Objavy, ktoré sa na tejto ceste ponúkajú, sú rozmanité, ale jeden je tu obzvlášť dôležitý ...: je to objav bytostného kartezianizmu celej našej epochy“. A tu Patočka rezolútne uzatvára: „Úsilie postaviť proti tomuto odhalenému základnému konceptu moderny (t. j. proti kartezianizmu – dopl. P. T.) určitú *bladajúcu* cestu – to je fenomenológia“<sup>1</sup>. Je však nevyhnutné nielen poznamenať, ale zdôrazniť, že Husserl vo svojich začiatkoch (vlastne až po rok 1931) spájal možnosť vzniku fenomenológie a aj transcendentálneho princípu s filozofiou Descarta.

Dištancia od *kartezianizmu*, ktorú Husserl len naznačil v diele *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia*, malo znamenať opustenie krajného transcendentalizmu a subjektivizmu vo fenomenológii. V skutočnosti túto dištanciu uskutočnili až Fink a Patočka a bola nimi uskutočnená aj *na pozadí Heideggerovho ontologického obratu*, ale najmä pod vplyvom filozofie Finka už v 50. a 60. rokoch minulého storočia. Za viac menej završenú ju však možno považovať až v Patočkovom neskorom diele – v prácach napísaných po roku 1970. Na margo týchto posunov vo filozofii Patočku poznamenal P. Rodrigo, že u Patočku ide o „niečo,

---

ktoré mu (t. j. kartezianizmu – dopl. P. T.) – napriek rozmanitým osudom tejto výnimočnosti – v priebehu dejín modernej filozofie vcelku zostalo“ (PATOČKA, J.: Pojem evidence a jeho význam pro noetiku. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy I.*, s. 63). Husserl i Patočka sú presvedčení, že bol to Descartes, kto prinajmenšom pootvoril dvere princípu transcendentality v modernej novovekej filozofii. Už v práci *Prírodný svet ako filozofický problém* (1936) však Patočka upozorňuje, že Descartov príklon k určitej forme k transcendentalite smerujúcej subjektivity *Ja* nie je len bojom proti stredovekému aristotelizmu, ale: „... za touto historickou opozíciou skrýva sa hlbšia – boj vedeckého sveta proti (svetu – dopl. P. T.) naivnému“. (PATOČKA, J.: *Přírozený svět jako filosofický problém*. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy I.*, s. 135). Pod tzv. naivným svetom pritom rozumel v prvom rade svet prirodzený, na obranu ktorého (podľa príkladu Husserla) tak vehementne vystúpil. Už tu naznačuje, že kartezianizmus nemusí byť tou najlepšou *podou* pre formovanie fenomenológie, najmä nie fenomenológie prirodzeného sveta, fenomenológie a subjektívnej.

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: *Co je fenomenologie?* Prel. T. Dimter. In: Husserl, E.: *Idea fenomenologie*. Praha: Oikúmené 2001, s. 102.

čo by ... nazval *ontologickým pokáním*<sup>1</sup>. V štúdií *Epoché a redukcia* (1975) Patočka píše, že „fenomenológia ako náuka o zjavovaní ako takom ... nie je bez určitej ontológie možná“<sup>2</sup>. Budovanie tohto základu asubjektívnej fenomenológie sa deje aj v súčinnosti s filozofiou Hegela.

\* \* \*

Vráťme sa k myšlienke, ktorú Patočka vyslovil v samom závere práce *Aristoteles, jeho predchodcovia a dediči*, k idei nadväznosti asubjektívnej fenomenológie na nemeckú klasickú filozofiu, predovšetkým na filozofiu Hegela, na jeho *Fenomenológiu ducha*. Ústrednou otázkou v Patočkovej práci sú *pohyb, dianie, dejiny*, vrátane *dejín vedy a poznania*. Najmä v otázke *pohybu* pokladá filozofiu Hegela za mimoriadne inšpiratívnu, a to tak vo vzťahu k *bytiu všeobecne*, ako aj k *bytiu a pohybu vedomia a dejín*.

Keď Patočka interpretuje *Fenomenológiu ducha*, a aj Hegelov koncept pohybu, mimo iného píše: „Hegelom počínajúc je pohyb pochopený ako podstata, ako náplň všetkého jestvujúcna vôbec (rozumej: *bytia* – dopl. P. T.), konečného a celkového – bytie je mysliteľné vôbec len sub specie pohybu“<sup>3</sup>. Pohyb je podľa Hegela i Patočku *v jadre bytie samo*, je to *bytie dynamické* a samotný pojem *pohyb* stojí *nad* inými kategóriami. Podľa Patočku je totiž pohyb zároveň tým, čo *transcendentálne spája všetky kategórie a pojmy*. Podľa úsudku Hegela, a Patočka s tým súhlasí, aj *vedomie je pohyb*, sú *dynamické*, nie sú jednoducho len *substancia*; je to aj (a pre filozofiu Hegela jedine) *pohyb pojmov*, resp. *myslenie ako pohyb*, pričom Patočka takmer jedným dychom zdôrazňuje, že ide aj o *pohyb slobody*.

Hegel, ale aj Patočka (a zjavne tiež Husserl) boli presvedčení, že len filozofia otvára človeku cestu k sebauvedomeniu a k slobode ako k jej výrazu. Hegel, ako upozorňuje Patočka, samotné sebauvedomenie chápe nielen ako dôsledok pohybu vedomia, ale aj pohybu sebauvedomenia: „... vedomie je sebauvedomením, ... (je – dopl. P. T.) poznávajúce a poznávané, subjekt a objekt tu postupne splyvajú. Pritom však zároveň je tu i poznávajúce, i poznávané či predmet, i poznávanie či porovnáva-

---

<sup>1</sup> RODRIGO, P.: Zrod tématu asubjektivity u Jana Patočky. Prel. K. Gajdošová. In: *Filosofický časopis*, roč. 52, 2004, č. 3, s. 394.

<sup>2</sup> PATOČKA, J.: *Epoché a redukcie*. Prel. M. Petříček. In: Husserl, E.: *Idea fenomenológie*, s. 76.

<sup>3</sup> PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho predchůdci a dedičové*, s. 224.

nie a jeho meradlo – a to všetko nie je žiaden náš výmysel, žiadna konštrukcia, ale to všetko možno prasto vziať, pozerat' na to, dívať sa na jeho *utváranie a postup, ktorým prechádza od jedného utvárania k druhému*, od jednej podoby k druhej (kurzíva P. T.)<sup>41</sup>. Takmer súzvučne znejú slová Patočka aj v jeho práci *Aristoteles, jeho predchodcovia a dediči*: „Prirodzené vedomie“, píše Patočka, „nemôže prekročiť hranicu svojej prirodzenosti, prírody“<sup>42</sup>. Vedenie je podstatne hlbší *proces*, je to *skúsenosť o ktorú naozaj ide*. Ide o veľa. Ide o „... skúsenosť vedomia o sebe samom, vedomie seba samého, sebavedomie ... Vedomie z konečného, obmedzeného svojím daným predmetom, z neslobodného, ktoré má mimo seba svet, ktorý mu je cudzí, stáva sa neobmedzeným a slobodným“<sup>43</sup>. Pôvodné, svojou podstatou *neslobodné, prirodzené vedomie* sa podľa Hegela (a aj Patočku) musí *vzdať*, dokonca *stratiť* to, čo preň bolo akoby samozrejmom skutočnosťou – musí sa rozísť so svojou *naïvnou* istotou svetom, jestvujúcim, aby sa *vedenie* mohlo stať *pravou vedou* či *pravdou filozofie*.

Husserl, keď sa o viac ako sto rokov po Hegelovi zamýšľa nad ďalšími *perspektívami*, nad *osudom* filozofie, doslova s povzdychom v jednej z *príloh* ku *Kríže európskych vied* píše, že pre mnohých ľudí, vedcov a aj filozofov, *idea filozofie ako vedy*, ako vážnej, prísnej, ba apodikticky prísnej vedy, stratila príťažlivosť, zdá sa im, že „*ten sen je dosnívany*“<sup>44</sup>. *Filozofiu ako vedu* má podľa jedných nahradiť *filozofia ako umenie*, iní stavajú filozofiu na rovnakú rovinu ako *náboženstvo*, resp. ako *svetonázor*, a v tomto poslednom sa paradoxne zhodujú pozitívisťi s existencionalistami. A všimnime si, ako z hľadiska obsahu a zmyslu takmer súzvučne s Hegelom, s jeho náhľadom na možnú filozofiu na báze *prírodného vedomia*, znejú slová napísané Husserlom: „Kedysi sa filozofia domnievala, že je vedou o univerze jestvujúcna. Teda ... , že dokáže *vedecky poznať metafyzický princíp* a na základe tohto princípu aj svet (kurzíva P. T.)“<sup>45</sup>. Husserl upozorňuje, že ešte aj potom, keď sa po Kantovi vo filozofii viac menej udomácnilo *transcendentno*, ktoré malo substituovať tradičné *metafyzické*, filozofi stále boli presvedčení, že by aj do tohto (nového) metafyzického mohli viesť vedecké

---

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: Úvod k [Hegelově] Fenomenologii ducha. (Kapitola III.-IV), s. 9.

<sup>2</sup> PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, s. 320.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> HUSSERL, E.: *Kříže evropských věd a transcendentální fenomenologie*. s. 549.

<sup>5</sup> Tamže.

cesty, ktoré odkryl Kant. Keď sa aj táto nádej ukázala ako chiméra, aj idea možnej či mechanicky predpokladanej vedeckosti filozofie je poslaná do výslužby. Preto Husserl píše o dvojakom úpadku Európy: „Európske ľudstvo je zaplavené mohutným a stále mohutnejúcim prúdom tak náboženskej neviery, ako aj filozofie zriekajúcej sa vedeckosti“<sup>1</sup>. Tým sa filozofia dostáva mimo pôvodného a najranejšieho nasmerovania európskej filozofie, keď táto sa už v čase svojho zrodu v Iónmi obývanom svete identifikovala s tzv. *protovedou* a sama chcela byť najprv poznaním človeka ako poznania seba samého a následne všetkého *jestvujúcna*, t. j. bytia ako *univerza*, ako *kozmu*, aby už „onedlho ... v subjektívne zameranom pohľade“ korelatívne objavila „oddávna známeho človeka ako subjekt toho sveta“, človeka, ktorý je zároveň „člen ľudstva“ a je „svojím rozumom vo vzťahu k celku bytia (k *všetkému jestvujúcemu* – dopl. P. T.) a k sebe samému“<sup>2</sup>, a to aj cez *princíp starostlivosti o dušu*.

Descartes, Leibniz, Kant ..., to boli mlčníky na ceste k pokusu vytvoriť apodikticky prísnu vede a aj filozofiu ako vedu. Ako však pripomína V. Leško, až v Hegelovej filozofii zaznieva myšlienka, ku ktorej by sa isto prihlásil aj Husserl: „Filozofia je ... objektívnou *vedou o pravde*, o *nevyhnutnosti pravdy* a sama je *chápaným poznaním* (kurzíva P. T.)“<sup>3</sup>. Patočka by len doplnil: *filozofia je aj život v pravde*.

\* \* \*

V roku 1936, keď Husserl napísal aj III. časť *Krízy európskych vied*, ale chcel na nej ešte pracovať a preto ju neodovzdal do tlače, Patočka isto súhlasil s jeho príklonom k niektorým Hegelovým víziám človeka, jeho teórie poznania i jeho koncepcie dejín. Patočka odmieta urobiť z človeka, z jeho osobných, len subjektívnych a existenciálnych určení, jediný zdroj filozofie: „Každá filozofia“, píše Patočka, „má totiž nielen *osobný apriorný koreň*, ale má tiež svoje *spoločenské apriori*; vyrastá nielen z osobnej otvorenosti pre jestvujúcno, ale tiež z určitej sociálnej atmosféry, ... vyrastá zo svojej doby (kurzíva P. T.)“<sup>4</sup>. A v uvedenej súvislosti sa odvoláva (alebo aspoň upozorňuje) aj na ideu Hegela: „... Hegel hovoril

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 550.

<sup>2</sup> Tamže, s. 293.

<sup>3</sup> LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004, s. 9.

<sup>4</sup> PATOČKA, J.: Kapitoly ze současné filosofie. In: Patočka, J.: *Pěče o duši I.*, s. 96.

o tom, že nad subjektívnym prežívaním vyrastá objektívny duch. Všetko, čím žijeme a čím sme, smeruje tiež z nás von, do spoločenstva, ktorého sme členmi, v ňom sa snažia uplatniť, prispieť k spoločnému dielu. Táto cesta zvnútra k vonkajšku je cesta naplnenia života<sup>1</sup>.

To znie takmer súzvučne s konceptom dejín u Hegela, ale v mnohom aj s konceptom, ktorý načrtnol Husserl. Patočka však poznal aj existenciálne motívy filozofie Heideggera a bol nimi ovplyvnený, a preto nezabúda ani na existencialitu bytia človeka ako *pobytu*. Preto Šrubař o Patočkovej filozofii a fenomenológii píše: „... už nie je tematizovaná platnosť sveta a subjekt ako základ tejto platnosti, ale kladie sa otázka ľudského bytia na svete“<sup>2</sup>.

Patočka v cykle prednášok *Platon a Európa* (1973) potvrdzuje obe tendencie v orientovaní vlastného konceptu fenomenológie – tendenciu k *ontologizmu* a zároveň *príklon k existenciálnym motívom*. V tomto duchu pripomína ideu Heideggera, že pravá fenomenológia sa orientuje na *bytie*, t. j. na *vnútornú podstatu* a *zmysel* toho, čo sa ukazuje, nie na *jestvujúcno* v jeho javovej stránke, a takéto *porozumenie veciam* predpokladá u nás samotných mať *nejaký zmysel pre niečo z vecí, pre vec samu*. „My“, píše Patočka, „rozumieme nielen jednotlivým veciam, ale rozumieme celému rázu vecí, máme zmysel pre ich vnútorný, bytostný ráz – to je *zmysel pre bytie*“<sup>3</sup>. Problém sa posúva aj do *existenciálnej roviny* a aj preto Patočka kritickejšie pristupuje tak k Hegelovej *absolútnej filozofii*, ako aj k Husserlovmu vypätému *transcendentalizmu*, k jeho ťažko potláčanej tendencii k *subjektivismu*. Pravda, ani koncepciu Heideggera neprijíma bez výhrad, naopak, *fundamentálnu ontológiu* Heideggera tiež často podrobuje aj veľmi kritickej analýze.

Patočkov postoj ku krajnému *subjektivismu* a *transcendentalizmu* vo filozofii Hegela i Husserla sa postupne stáva výrazne kritický. Už v *Úvode* k vlastnému prekladu *Fenomenológie ducha* (1960), dodnes neuverejnenom, sa vo vzťahu k Hegelovi pýta, čím je u Hegela poznanie ako skúsenosť? „Skúsenosť“, odpovedá Patočka, „je mu (len – dopl. P. T.) skúsenosťou vedomia, t. j. *skúsenosťou vedomia o vedomí a pre vedomie*. Vedomie ju vytvára, vedomie je jej obsahom. Len vedomie môže mať skúsenosť a nemôže ju

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> ŠRUBAŘ, I.: *Asubjektívni fenomenologie, přirozený svět a humanismus*, s. 407.

<sup>3</sup> PATOČKA, J.: *Platón a Evropa*. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Praha: Oikúmené 1999.



mat' koniec koncov o ničom inom než o sebe (kurzíva P. T.)<sup>1</sup>. Povedané ináč: poznanie a vedomie sa u Hegela, ale – aj keď v o niečo odlišnej rovine – aj u Husserla, ocitajú uzavreté v akoby slonovinovej veži poznania a akoby mimo kontaktu s reálnym životom, mimo prepojenia zjavujúceho sa so zjavovaním.

Hegel v teórii poznania však napokon vypätý subjektivismus – aspoň navonok – opúšťa. Slovné síce vychádza z pozície *absolútneho idealizmu*, t. j. z presvedčenia, že keď skúmame otázku čím je poznanie, resp. vedenie či skúsenosť, tak v prvom rade musíme vedieť, čím je samo *vedomie*, ale zároveň robí aj akoby úrok späť, a to vo chvíli, keď píše, že človek musí vedieť nielen *ako*, ale aj *čo* poznáva. Píše síce, že „vedomie sa skúma samo“, ale tiež, že je „jednak vedomím predmetu, jednak vedomím seba samého“<sup>2</sup>, t. j. je *sebauvedomením* nielen z hľadiska formy, ale nie už bezo zvyšku aj z hľadiska obsahu poznania, pretože otázka *čo* poznávame jasne eliminuje krajný subjektivismus. Hegel, v terminologickej nadväznosti na Kanta, pokračuje: „Zdá sa ... , že predmet je pre vedomie len tak, ako vedomie o ňom vie; zdá sa, aby sa tak povedalo, že nemôže vykročiť za to, ako je *nie pre vedomie*, ale ako je *osebe*, a že teda nemôže tiež svoje vedenie na ňom preskúmať“<sup>3</sup>. Môžeme teda *vedieť* o nejakom predmete, ktorý je v poznaní *pre nás*, ale zároveň vieme, že je aj niečím *o sebe*, aj keď – aspoň navonok – naše skutočné vedenie je vždy len vedením o predmete *pre vedomie*, ale – a to je dôležité – aj o *bytí predmetu*.

Pozitívom u Hegela, ako upozorňuje Patočka, je, že Hegel významne prekračuje tak pozíciu Descarta, z ktorej vyšiel, ako aj pozíciu Kanta, na ktorú sa zdanlivo odvolal, a to vo chvíli, keď odmietol petrifikovať tak formy, ako aj obsah poznania: „Vedomie u Hegela“, píše Patočka, „je práve tak ako u Descarta kľúčom ku všetkej pravde, ale na rozdiel od neho (vedomie – dopl. P. T.) samo osebe vykonáva pohyb od konečného k nekonečnému“<sup>4</sup>. Pre Hegela len dynamika, pohyblivosť vedomia je naozaj dôvodom, že vedomie je kľúčom k pravde.

Až potiaľto sa zdá byť všetko v poriadku, ale Hegel svoju pozíciu už v texte predtým výrazne radikalizoval, keď vo *Fenomenológii ducha*, kon-

---

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: *Úvod k [Hegelovej] Fenomenológii ducha*. (Kapitola III.-IV.), s. 1.

<sup>2</sup> HEGEL, G.W.F.: *Fenomenologie ducha*, s. 101.

<sup>3</sup> Tamže, s. 102.

<sup>4</sup> PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho predchůdci a dēdicové*, s. 317 – 318.

krétno v *Predhovore*, ktorý však z hľadiska vzniku celej *Fenomenológie ducha* napísal najneskôr, upozornil: „... bytie, ktoré je naozaj *subjekt*, ... je naozaj skutočné len potiaľ, pokiaľ je pohybom sebakladenia čiže sprostredkovaním medzi prechodom seba v iné bytie a sebou samým“<sup>1</sup>. Patočka zjavne práve k tomu (alebo aj k tomu) poznamenáva, že pre Hegela je síce len dynamika, pohyblivosť vedomia, naozaj dôvodom, že vedomie je *kľúčom* k poznaniu i k pravde, ale zároveň sa samotné vedomie stáva kľúčom *jediným*. *Substancia extensa, monády, vec osebe* ... sa pre Hegela, na rozdiel od jeho predchodcov, stávajú celkom nadbytočnými, *absolútne vedomie, absolútny duch*, ale – koniec koncov – aj *individuálne vedomie*, ich obsahy, si celkom vystačia samé osebe.

Hegel, podľa Patočku, začína *Fenomenológiu ducha* kritikou tej pozície, na ktorú filozofiu a najmä teóriu poznania zaviedol Descartes. Patočka píše, že išlo o *pôdu relatívnej teórie poznania*. V tomto duchu sa v empirizme (J. Locke) a práve tak i v kritickej filozofii (I. Kant) „vyvinula ... teória poznania, ktorá chce najprv skúmať povahu poznávania, ešte než sa začne s poznávaním samým“<sup>2</sup>.

Proti relatívnej teórii poznania chcel Hegel postaviť *absolútne poznanie*, ktoré spája so skutočnou *vedou*: „Absolútne poznanie“, tlmočí názor Hegela Patočka, „je *veda* vo vlastnom zmysle slova ... Nikdy predtým nebolo vedenie naozaj pochopené nielen ako forma, do ktorej sa ukladá obsah podstatne cudzí, ale ako forma, ktorej obsahom je to isté, čo tvorí jej podstatu. V Aristotelovej NOESIS NOESEOS to bolo len naznačené, nie uskutočnené“<sup>3</sup>. Subjekt a jeho poznanie nie je niečo od seba podstatne odlišné, cudzie, čo by bolo v oboch prípadoch samo osebe celkom nezávislé. Teória poznania, ako skutočná *veda* – veda, ktorá sa rodí podľa Hegelovho presvedčenia až na pôde jeho filozofie – musí v prvom rade „potvrdiť, že sa kryje s podstatou, že je skutočným *zjavením podstaty*“ (je *zjavovaním zjavujúcedbo sa*) a len „skutočná veda môže ukázať, že relatívne vedenie je *len* jav vedenia, zatiaľ čo absolútne vedenie je zároveň zjavenie podstaty“<sup>4</sup>. Vedenie tu už nie je len *inštinktívnou istotou* toho, čo stojí

---

<sup>1</sup> HEGEL, G.W.F.: *Fenomenologie ducha*, s. 61.

<sup>2</sup> PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho predchůdci a dēdicovē*, s. 318.

<sup>3</sup> Pozri PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho predchůdci a dēdicovē*, s. 319. Neskôr, aj keď z iných pozícií a s inými cieľmi, sa o obdobný krok pokúsil aj Husserl, keď v poznaní rozlíšil, ale zároveň na seba naviazal dve jeho stránky – noema a noesis.

<sup>4</sup> PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho predchůdci a dēdicovē*, s. 319.

oproti subjektu, nie je to prostý *transcenzus*, ale je to „*proces*, ktorým sa jeho podstata nevyhnutne odkrýva“<sup>1</sup>. Ide o *proces*, v ktorom poznanie už nie je v pohybe na základe pôsobenia vonkajších faktorov, ale proces či pohyb podstatne vnútorný, *dialektický*: „... *dialektický pohyb*“, píše Hegel, „ktorý vedomie vykonáva na sebe samom, práve tak ako na svojom vedení ako na svojom predmete, *pokiaľ mu z neho vzniká nový pravdivý predmet*, je vlastne to, čo sa nazýva *skúsenosť*“<sup>2</sup>. To by, podľa našej mienky, azda až na slovo *dialektický*, s plnou vážnosťou mohol vysloviť aj Patočka.

Patočka vôbec nepochybuje, že na ceste za v mnohom *chimerickým cieľom absolútneho filozofovania a filozofie ako absolútnej vedy* Hegel objavil mnoho pozitívneho, najmä „pohyb ako základný pojem všetkej ontológie“ a „problém ontologickej analýzy pohybu vôbec a jeho rôznych podôb zvlášť“<sup>3</sup>. Tieto idey sú živé až do dnešných dní. Napriek tomu nielen Hegelova koncepcia filozofie, ale celá nemecká klasická filozofia, je – podľa Patočku – v *troskách*. Tu sa nevyhnutne vynára otázka, čo bolo, resp. je základnou príčinou tohto stroskotania. Patočka za omyl Hegela nepokladá ani tak fakt, že pre neho, t. j. Hegela, je „dynamizmus (poznania všeobecne – dopl. P. T.) ... spojený s dynamikou subjektu“, ale to, o čo Hegelovi naozaj ide: „univerzálny dynamizmus je spojený (len – dopl. P. T.) s univerzálnym subjektom“<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Tamže*, s. 320.

<sup>2</sup> HEGEL, G.W.F.: *Fenomenologie ducha*, s. 102.

<sup>3</sup> Hegel, ako zdôrazňuje Patočka, na rozdiel od Descarta a ďalších filozofov – predstaviteľov mechanistického nazerania na vedomie, odmieta spájať pohyb vedomia len s vonkajším pohybom. Naopak, podľa Hegela je vedomie predovšetkým *vnútorným pohybom* od nevedenia k vedeniu a samotné vedomie tu samo prechádza pohybom, ktorý Patočka označil ako *pokrok v sebauvedomení*, ktorý sa uskutočňuje v dejinnom čase. „Čas“, poznamenáva Patočka v dodatkoch a poznámkach k *Fenomenológii ducha*, „nie je nič iného, ako rozdiel medzi reflektujúcim a reflektovaným ja“ (PATOČKA, J.: *Poznámky*. In: Hegel, G.W.F.: *Fenomenologie ducha*, s. 495.). Filozofia však pri skúmaní vedomia nerobí nič iného, než čo už pred ňou robí samotné vedomie – že skúma samo seba. Na rozdiel od prirodzeného vedomia skúma ale filozofia vedomie v jeho vnútornom (dialektikom) pohybe, na ktorý prirodzené vedomie zabúda. Povedané ináč: filozofia je pri analýze vedomia rozpomínaním sa alebo zvnútornením zabudnutého alebo len vonkajškovo chápaného pohybu myslenia a poznania.

<sup>4</sup> PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho predchůdci a dēdicovē*, s. 325.

Tu sa však Patočkovi neskôr (v roku 1970) zreteľne vynára aj *druhá* rovina smerovania asubjektívnej fenomenológie – *problém prirodzeného sveta*, pričom sa v istom zmysle práve ona javí ako jeden z kľúčov k tejto fenomenológii. Patočka sa nie náhodou pýta: „Je azda ... úsilie o logiku predteoretického sveta fenomenologicky irelevantné a pohybuje sa azda mimo akékoľvek fenomenologické uvažovanie?“<sup>1</sup> Problém prirodzeného sveta sa Patočkovi stáva súčasťou pýtania sa na to, *čo* sa prostredníctvom fenomenologického skúmania *zjavuje*.

Odpoveďou na položenú otázku je vlastne celoživotné dielo Patočku, pričom zreteľne naznačuje, že do fenomenológie je potrebné vrátiť nielen problém *bytia*, ale aj problém *jestvujúcna*, ale aj ten na hlbšej, t. j. *ontologickej* báze. V tejto súvislosti Patočka pripomína už slová Aristotela, ktorý jasne zdôraznil, že poznanie je neoddeliteľne naviazané na *dušu* človeka, a to tak pri (zmyslovom) *vnímaní*, ako aj pri *myslení* vecí. „...duša“, píše Aristoteles, „je nejakým všetkým, čo je. Všetko jestvujúco je totiž buď predmetom vnímania alebo predmetom myslenia“ (431b, 20)<sup>2</sup>. V tomto zmysle – upozorňuje Patočka – platí: „...veci sa v duši zjavujú bez toho, aby strácali svoj vlastný *tvár*, svoju *bytnosť*. To platí tak pre *AISTHÉTA* (vnímané – dopl. P. T.), ako aj pre *NOÉTA* (myslené – dopl. P. T.). V duši sa zjavuje tak to, čo je *jedinečné*, s čím sa možno stretnúť v situácii, ako aj to, čo je *všeobecné* a *nadčasové*“<sup>3</sup>.

V prednáškach *Platon a Európa* (1973) Patočka upozorňuje, že pri hľadaní odpovede na otázku, *čo sa pri zjavovaní zjavuje*, Hegelovi a ani jemu mu v žiadnom prípade nejde o *vulgárne fenomény*, a pokračuje: „*Vulgárne fenomény*, to sú fenomény vecí, jestvujúcien, to sú jestvujúcna, ktoré sa ukazujú, ale ten podstatný fenomén, to je fenomén *bytia* ...“ Vzápätí píše, že takto pochopený fenomén „nedostaneme do ruky tým, že sa *dívame* na to, čo sa zjavuje (kurzíva P. T.)“, že sa k nemu skôr dostaneme, keď si začneme „*všimáť spôsob danosti*, spôsob objavovania sa“. Cieľ však nemôže a nesmie byť samotný spôsob objavovania sa vecí, lež to, keď „objavíme ich *vnútorne zmysluplnú štruktúru*“<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer asubjektiven Phänomenologie*, s. 269.

<sup>2</sup> ARISTOTELES: *O duši*. Prel. A. Kříž. Praha: Rezek 1996, s. 101.

<sup>3</sup> PATOČKA, J.: *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer asubjektiven Phänomenologie*, s. 290.

<sup>4</sup> PATOČKA, J.: *Platón a Evropa*, s. 265.

Nie však výlučne samotné bytie, samé osebe *abstraktne a prázdne*, je v ohnisku záujmu Patočku. Povedal predsa, že mu ide o *zmysluplnú štruktúru* tohto bytia a tu sa bytie nevyhnutne prejavuje vo svojej *rozmanitosti*, v jeho *rôznych určenostiach*, ako onen *hlbší fenomén*. Preto môže Patočka napísať: „Nie je to to isté, ako keď Heidegger povie: skutočný fenomén, hlboký fenomén sa dotýka *bytia*, nie jestvujúcna“<sup>1</sup>. Patočkovi ide, povedané krátko, o vyváženosť *ontologických* prístupov ku svetu nielen ako k synonymu *bytia* v jeho hegelovskom a heideggerovskom chápaní, ale tiež v pochopení bytia ako *bytia prirodzeného sveta, jestvujúcien*, ktoré do neho *podstatne* patria, a to aj s tým, čo označujeme ako vždy prítomný, ale len vo fenoméne sa zjavujúci a odkrývajúci sa *zmysel bytia* a jeho nositeľa – *fenoménu*.

Pochopiteľne, nemôže obísť otázku, ako je možné, že sa nám *bytie odkrýva, zjavuje, cez fenomény*. Pýta sa: *Ako to, že podstatný, pravý fenomén má byť fenoménom bytia, nie fenoménom vecí?* Odpovede Patočku sú jednoznačné: *vnútorná štruktúra*, skutočná *vnútorná podstata* vecí ako fenoménov, sa nám nezjavuje ako niečo *neutrálne* a preto *labostajné*, ale zjavuje sa nám cez svoj *vnútorný zmysel*, a *vnútro vecí* je nám dostupné, pretože *máme zmysel pre bytie vecí*. Práve to znamená – hovorí Patočka – nielen *porozumieť vecí*, ale už samotné „zjavovanie ... predpokladá akýsi zmysel pre niečo z vecí, pre vec samotnú“; my „rozumíme celému rázu vecí, máme zmysel pre ich vnútorný, *bytosťový* ráz – to je *zmysel pre bytie*“. A vzápätí Patočka uzatvára: „... zmysel v nás pre to podstatné z vecí, zmysel, ktorý je prvou *podmienkou* toho, že sa nám jednotlivosti zjavujú, to predsa bude niečo podstatné pre fenomén v hlbšom zmysle slova – teda pre *fenomén bytia*“<sup>2</sup>. Vnútorný fenomén, fenomén bytia, je prienik nášho *Ja*, nášho *zmyslu pre bytie*, a toho, čo je poznávané.

\* \* \*

Patočka, ako sa ukazuje, v mnohom prijíma a preberá Hegelove podnety, ale (na rozdiel od Hegela) ide mu aj rozvíjanie fenomenologických skúmaní na úrovni *individuálneho subjektu*, ktoré, ako píše Šrubař, „chápe ako radikalizáciu fenomenologického filozofovania, ktoré v súlade so

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže, s. 266.

svojím pôvodným zmyslom, ako mu rozumel Husserl, musí vždy vychádzať z celistvého fenoménu<sup>1</sup>. Pritom platí, píše Patočka: „Fenomenológia, náuka o fenoméne ako takom, nám neukazuje veci, ale *spôsob danosti* vecí, spôsob, ako sa k veciam dostať, ako sa k nim priblížiť, ako sa veci zjavujú“<sup>2</sup>. Rovnako je dôležité pochopiť, že fenomenológia „nie je len oblasť zmyslového fenoménu“, to nie je len analýza toho, „ako sa nám ukazujú predmety tu, v našom okolí“. Fenomenológia je viac: „... fenomenológia je tiež oblasť skúmania o tom, ako sa nám ukazujú povedzme všeobecné myšlienkové štruktúry, ako sa nám ukazujú blízni, ako pre nás existuje spoločenstvo, ako pre nás existuje minulosť atď“<sup>3</sup>. Tu sa však už fenomenológia dostáva nielen ku hľadaniu *štruktúr* ukazovania jednotlivého, ale k hľadaniu *najzákladnejších, najvšeobecnejších* štruktúr – takých, ako sú časové štruktúry. Fenomenológia, usudzuje Patočka, tu už vstupuje do sféry *fenomenologickej filozofie*.

Fenomenologickú filozofiu od fenomenológie odlíšiť Patočka na tomto mieste len krátko, ale podstatným spôsobom, a to z hľadiska cieľov poznania: „Fenomenologická filozofia (a k nej ako jednu z foriem radil aj Hegelovu *Fenomenológiu ducha* – dopl. P. T.) sa od fenomenológie líši tým, že nechce len analyzovať fenomény ako také, ale chce z toho vyvodiť tiež dôsledky, chce z toho vyvodiť *dôsledky ... metafyzické*, to znamená, že sa pýta na vzťah medzi fenoménom a jestvujúcim“<sup>4</sup>.

Patočka upozorňuje, že v tomto niet zhody ani medzi fenomenológmi. Jedni zdôrazňujú subjektívnosť tohto vzťahu, čo Patočka odmieta. Uznáva síce, že fenomény sú svojou povahou „*nereálnou* oblasťou univerza“, ktorá však aj napriek tomu, že je nereálna, „určuje istým spôsobom realitu“, určuje nejakým spôsobom *bytie*<sup>5</sup>. Ako, akým spôsobom sa toto pôsobenie uskutočňuje, na to môže odpovedať len fenomenologická filozofia, nie fenomenológia ako metóda.

Tu sa cesty Patočku, Hegela, Husserla a aj Heideggera rozchádzajú<sup>6</sup>. Kým Hegel pomerne radikálne odmietol transcendentalizmus a logiciz-

---

<sup>1</sup> ŠRUBAŘ, I.: *Asubjektivní fenomenologie, přirozený svět a humanismus*, s. 408.

<sup>2</sup> PATOČKA, J.: *Platón a Evropa*, s. 176.

<sup>3</sup> Tamže, 177.

<sup>4</sup> Tamže.

<sup>5</sup> Tamže, s. 178.

<sup>6</sup> Pozri JEŠIČ, M.: *Descartes vo filozofickej recepcii Hegela, Husserla a Heideggera*. Prešov: Rokus 2006, s. 134 a n.

mus Kanta a Husserl chcel načrtnutý problém riešiť určitou obmenou Kantovho transcendentálneho *apriorizmu*<sup>1</sup>, Heidegger v istých fázach svojho filozofického vývoja videl cestu v *básnickej, poetickej forme* zmocnenia sa reality<sup>2</sup> či dokonca v chápaní filozofie ako *mystickej boboslužby*. Patočka požaduje aj tieto problémy riešiť prostriedkami *logu*, pričom nevyučuje ani niektoré metafyzické prístupy a riešenia, nevynímajúc riešenia Hegelove. Povedané krátko, Patočka si ako svoj cieľ kladie načrtnúť taký rozvrh asubjektívnej fenomenológie, v rámci ktorej by opäť našiel onú filozoficky kontrolovanú pôdu poznania, ktorú Husserl i Heidegger (aj keď každý iným smerom) opustili ... Ide o onen povestný *kúsoček* či *pozostatok* metafyzicky poňatého objektu poznania.

---

<sup>1</sup> Som presvedčený, že jednou z najvážnejších výhrad Patočku na adresu Husserla bolo to, že Husserl si síce vďaka prijatiu Kantovho apriorizmu do istej miery udržal kontrolu nad jednotlivými krokmi fenomenológie ako metódy, stratila sa mu však dvojaká povaha fenoménu. Fenoménu posunul len do sféry transcendentálneho subjektu a aj proces zjavovania sa fenoménov interpretoval len subjektivisticky. Heidegger sa síce pokúsil vrátiť fenoménom aj ich ontologický status, stratil však kontrolu nad samotným procesom poznania a preto volí cestu básnikov – cestu ek-stasy.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993, s. 71 – 103.

## HEIDEGGER, DERRIDA, FLUSSER A ÚKOL MYŠLENÍ

*Stanislav Hubík*

O příštím *úkolu myšlení* psal Heidegger ve stati *Konec filosofie a úkol myšlení*, ale v různých modifikacích se u něj toto téma objevilo i v jiných dílech, i dříve; avšak v naléhavé podobě teprve poté, co se stále větší otevřeností uznával, že jeho dřívější představy o možnostech filosofie jsou neudržitelné. Stále se sice uchyloval k tvrzení, že jde nadále o téma, které je zakořeněno už v díle *Bytí a čas* a dozrává jen dalších proměn, ve skutečnosti šlo ale o ústup z pozic, jež se nakonec nedaly hájit poté, co zavedl své filosofické myšlení do *domu bytí* – do *řeči*.

*Úkol myšlení* je téma, které přichází s tématem konce filosofie. *Konec filosofie* je téma, které přišlo s tématem řeči. *Řeč* je téma, které se ukázalo být nad síly filosofie. „Filosofie v současné epoše končí. Našla své místo ve vědeckosti společensky jednajícího lidstva. ... Je však nyní konec filosofie ve smyslu jejího rozvinutí ve vědy již také úplným uskutečněním všech možností (rozpuštění filosofie do technizovaných věd) ještě nějaká první možnost, od níž sice myšlení filosofie muselo vyjít, kterou však filosofie jako filosofie nemohla výslovně pochopit a převzít? ... Jaký úkol stojí před myšlením na konci filosofie?“<sup>1</sup>

Je to jistě zcela jiný náhled na filosofii, než ten starší, z roku 1929, z něhož vyplýval pro filosofii zcela jiný úkol – „vypracování otázky po Ničem“<sup>2</sup> jakožto metafyzické otázky, které se nelze vyhnout, neboť „do metafyziky se ... nemůžeme vpravovat, protože pokud existujeme – vždycky už v ní stojíme. ... Pokud člověk existuje, je tu jistým způsobem i filosofování“<sup>3</sup>. Filosofování se Heideggerovi před obratem jeho myšlení k řeči jevílo jako *nutné*, neboť, opakujeme, pokud člověk existuje, je tu jistým způsobem i filosofování. V textu, kterým chtěl vytýčit úkol myšlení, Heidegger však napsal něco jiného: filosofie v současné epoše končí.

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Přel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 11, 13, 15.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Přel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 47.

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 73.



Od *přirozené* nutnosti filosofovat vedla tedy cesta ke konci filosofie – ale kudy? Přes Heideggerovu filosofii řeči.

Že z řeči není úniku prostřednictvím řeči, to nebyl objev Heideggerův; metafora o řeči jako domu bytí, ve kterém přebývá člověk, se však poslouchala či četla mnohem lépe, než kupříkladu Wittgensteinovy útržkovité aforismy o jazykových hrách. Pokud jde o řeč, vůbec prvním náznakem budoucího uvedení Heideggerovy filozofie do *domu bytí*, do řeči, bylo zapochybování nad logikou metafyziky v přednášce *Co je metafyzika?* v roce 1929. Je sice pravda, že už v knize *Bytí a čas* naznačil řešení ve formulaci o *osvobození gramatiky od logiky*, ale až přednáška *Co je metafyzika?* otevřela polemiku s dominantním postavením logiky<sup>1</sup> nad gramatikou a metafyzikou, a tím i cestu k tezi o řeči jako domě bytí, explicitně – i když podobné náznaky se objevují již dříve, ve spise *Kant a problém metafyziky*. Opět se objevila v přednáškách z roku 1935, jež vytvořily základ spisu *Úvod do metafyziky* (vydaného až v roce 1953), a dále v Heideggerových rozbořech Hölderlinovy poezie a uměleckého díla, vesměs z let 1935-1937. Důležitá je tedy druhá polovina třicátých let<sup>2</sup>. Zmíněná polemika u Heideggera sílila a vyvrcholila v roce 1957 rozhodnutím o právoplatnosti panství *logiky* v metafyzice následujícím způsobem: „Naše západní jazyky jsou každý svým způsobem jazyky metafyzického myšlení. Musí zůstat otevřenou otázkou, zda je podstata západních jazyků metafyzická sama sebou a tudíž takto jednou provždy nálepkována onto-teologií, anebo zda tyto jazyky nabízejí jinou možnost vyjádření“<sup>3</sup>. Stassen shrnul Heideggerovu koncepci tak, že „... v gramatice každodenního jazyka je tedy vyslovována podstata jsoucen ... *Logos* znamená řeč jakožto artikulaci světa a vlastní niternosti ... , řeč je ontologickým základem jazyka“<sup>4</sup>.

Heidegger sám výše uvedenou *jinou možnost vyjádření* testoval, pokoušel se nalézt i analogie za hranicemi západní metafyziky. Celkem vzato však podnikal totéž, co Mauthner, který chtěl zrušit *logokracii*, případně Derri-

---

<sup>1</sup> Tamtéž, s. 49.

<sup>2</sup> Díla rozvíjející filozofii jazyka a řeči byla pak shrnuta do sborníku: HEIDEGGER, M.: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske 1959.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske 1957, s. 72.

<sup>4</sup> STASSEN, M.: *Heideggers Philosophie der Sprache in Sein und Zeit*. Bonn: Bouvier 1973, s. 147, 161, 162.

da svými pokusy o překonání *logocentrismu* zevnitř. Jak tedy podle Heideggera vypadá taková *jiná možnost vyjádření*?

K porozumění filosofickým otázkám nevede přímá cesta logické argumentace, ale spíše splet' *stežek*, které zdánlivě nikam nevedou, ale mohou nás zavést na *světlinu* v níž se filosofická tajemství vyjevují ve své „neskrytosti“<sup>1</sup> – ale nikoliv *nás všechny*, pouze toho, kdo v domě bytí zvaném řeč *bydlí básnicky*, protože jen „básnění buduje bytnost bydlení, ... básnění je základ lidského bydlení“<sup>2</sup>. *Logos* jako *řeč* se ukazuje být půdou dialektiky skrytosti a neskrytosti bytí jsoucího. Ale nejen to. Problém se ještě více zauzčil tím, že *filosofie v současné epoše končí, neboť našla své místo ve vědeckosti společensky jednajícího lidstva*. Už je pramálo platné básnit a tak pravdivě bydlet v neskrytosti světlní světlin domu bytí a nechat věci věcovat, je třeba hledat nový úkol myšlení. „Zakoušeno a myšleno je jen to, co ... světlna poskytuje, nikoliv to, co tato jako taková jest,“<sup>3</sup> připomíná Heidegger a navazuje otázkou: „Nezní pak název úkolu myšlení místo 'bytí a čas': světlna a přítomnění?“<sup>4</sup> Návrh je tedy zřejmý – *úkolem myšlení* na konci filosofie je problém *světlna a přítomnění*.

Zde je třeba přičinit několik poznámek, aby bylo zjevné, že pro Heideggera je to vskutku zásadní téma, které navíc potvrzuje kontinuitu několika dekád jeho filosofického tázání.

Přítomnost je přítomností a jsoucna jsou přítomná jen v horizontu představenosti. Přítomnost je jen tam, kde jsou jsoucna před-stavěna člověkem a jedno jsoucno je při-tom jiném jsoucnu (člověku) časově podobně, jako je před-tím jsoucnem (člověkem) prostorově. Jedno je před-tím druhým prostorově, jedno je při-tom druhém časově<sup>5</sup>. V základu *přítomnosti* se ozývá *představenost* a v karteziánské linii myšlení, jakož i v dominantní linii novověké metafyziky dochází k popření časového charakteru přítomnosti působením prostorového schematismu představení. Představení je základním schematismem *logos* novověké metafyzické řeči. „Jestliže se zamýšlíme nad podstatou novověku, tážeme se po novodobém obrazu světa ... Kde se svět stává obrazem, je jsoucí vcelku

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*, s. 23, 27 a n.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk*. Přel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 107, 109.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*, s. 35.

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 39.

<sup>5</sup> HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk*, s. 179 a n.

pojato jako to, podle čeho se člověk zařizuje, co proto chce odpovídajícím způsobem před sebe dostat ... bytí jsoucího je hledáno a nalézáno v představenosti jsoucího“<sup>1</sup>. Z čehož také plyne, že „metafyzické myšlení, jež pátrá po zdůvodňujícím základu jsoucna, se vyznačuje tím, že vycházejíc od přítomného, představuje je v jeho přítomnění a předvádí je tak jakožto tímto základem zdůvodněné“<sup>2</sup>. Artikulace jazyka a řeči je tu primárně určována tímto *logos* metafyziky, který je *logos* předmětného představování a *názorů*. Tento *logos* shromažďuje v řeči jsoucí jen a jen jako představený předmět. To potom znamená, že řeč, která je řečí přítomného představovacího obrazu světa a procesu vytváření světa podle tohoto obrazu, je řečí omezenou. Může pojmenovat jsoucí, nemůže však pojmenovat jsoucí, které se nalézá mimo přítomňující a představovací obraz světa a proces jeho tvorby. Nemůže mluvit o tom, co není v obraze světa, nemůže mluvit o něčem, co takto vlastně není. Taková řeč není domem bytí v němž se bydlí básnický, tj. pravým způsobem bydlení, tu se bydlí nebásnický – což ale nemůžeme rozpoznat, pokud nevíme, co je to bydlet básnický, „nebot’ nebásnické může být bydlení jen proto, poněvadž bydlení je ve své bytnosti básnické“<sup>3</sup>. Toto vše se vyjevuje čili světlá jako neskruté na světlíně nepředstavovacího myšlení básnického.

Pokud tedy Heidegger umístil úkol myšlení na konci filosofie pod název *světlna a přítomnění*, osvědčil tak nepochybně svou filosofickou identitu a její značnou kontinuitu. Tím spíše si pak tento problém říká o analytický komentář. Naše další poznámky se zaměří na souvislosti, které obvykle heideggerovské diskuse netematizují.

*První* okruh souvislostí vznikne, jakmile se začneme zamýšlet nad základními tezemi pozdější Heideggerovy filosofie jazyka a řeči; zásadním způsobem podmiňují jak zacházení s problematikou filosofie, tak určení úkolu myšlení na konci filosofie a posun v jejich interpretacích se promítne i do jeho konceptů filosofie a úkolu myšlení; zdrojem inspirace, z něhož tu budeme čerpat, budou především Derridova gramatologická zkoumání.

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: Věk obrazu světa. Přel. J. Loužil. In: *Orientace*, roč. 4, 1969, č. 5, s. 64.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*, s. 9.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk*, s. 109.

*Druhý* okruh souvislostí vznikne, jakmile začneme promyšlet důsledky otázky po úkolu myšlení pod zorným úhlem výsledků získaných promyšlením prvního okruhu souvislostí; gramatologické teze nasvítí kalkulativní a představovací myšlení jiným světlem, než Heideggerovy interpretace a ukáží závažné možnosti, které úkol myšlení netematizuje; zdrojem inspirace, z něhož budeme čerpat, budou Flusserova mediologická zkomunání.

\* \* \*

Heidegger píše, že *filosofie v současné epoše končí*. Nebudeme se zabývat ani tím, co je *filosofie*, která údajně končí, ani tím, co to znamená *končí*. Soustředíme se na tu část věty, která oznamuje, že filosofie končí *v současné epoše (im gegenwärtigen Zeitalter)*. Je tu ještě jedno Heideggerovo upřesnění – konec filosofie údajně znamená také „počátek světové civilizace založené v západoevropském myšlení“<sup>1</sup>. Budiž, ale jak tento konec čili počátek identifikovat pomocí pojmů a metafor spjatých s domem bytí čili s řečí? A jaké bude ono západoevropské myšlení, jež se – řečeno současným slovníkem – údajně stává základem a motorem globalizace?

Počátek světové civilizace založené v západoevropském myšlení je *poslední* možností filosofie čili možností jejího rozpuštění v technizovaných a matematizovaných vědách, doplňuje Heidegger. Ale je tu snad ještě nějaká *první* možnost, která souvisí s počátkem filosofie, a ta právě představuje onen zatím skrytý úkol myšlení, dodává. Znamená to tedy, že *současná epocha*, v níž končí filosofie, je dána časovým intervalem vzniku filosofie na straně jedné, a jejím rozpouštěním ve vědách na straně druhé. To lze nepochybně vyjádřit i historickými daty, což je ale nepodstatné. Co však podstatné je, že v tomto časovém intervalu dějin filosofie se odehrála a dohrává se metafyzika a souběžně s ní i snaha proniknout hrou metafyziky k hlubšímu či dokonce pravému smyslu filosofického tázání. Je jasné, že v popisu tohoto časového intervalu *mezi první a poslední možností filosofie* lze pokračovat dál a dál a v konečném důsledku tak rekonstruovat celou Heideggerovu filosofii. Což jistě není cílem těchto poznámek. Jde nám o něco jiného – o upřesnění tohoto intervalu, na-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*, s. 13.

zvaného *současná epocha* a vymezeného *poslední a první možností filosofie*, pomocí gramatologických tezí.

Problém otevřeme *dvěma otázkami*: zaprvé – lze tento časový interval mezi první a poslední možností filosofie charakterizovat ještě přesněji? a za druhé – jak se v časovém intervalu mezi první a poslední možností filosofie tato filosofie pěstovala?

K odpovědi na první otázku nám dopomůže Derridova charakteristika současné epochy, o níž jde i Heideggerovi. Oba myslitelé se shodují v tom, že tato epocha čili časový interval dějinné povahy má charakter ontoteologický. Ale na rozdíl od Heideggera si Derrida uvědomil význam důsledků *různých způsobů sdělování* teofanie, hierofanie a ontofanie: sdělovat lidem cokoliv o zjevení Boha, posvátna nebo bytí lze *blasem, obrazem* nebo *písmem*. V Heideggerově filosofii jde nepochybně o všechny tři – *fanie*, jak o tom svědčí jeho koncepce čtveřiny<sup>1</sup> a celkový post-teologický charakter jeho myšlení – málokterá filosofie je tak průzračným příkladem sekularizované teologie, jako Heideggerova. Ale ono gramatologické rozlišení média, s jehož pomocí jsme vůbec schopni nějaké to jsoucno – neřku-li nějakou tu světlinu – identifikovat, u Heideggera nenajdeme.

Na první otázku nám Derridovo dílo z šedesátých let minulého století odpovídá přesně a jasně: *současná epocha*, to jest epocha mezi první a poslední možností filosofie, epocha ontoteologická, je *epochou písma*. Není to ani epocha hlasu a není to ani epocha obrazu. Pokud se v této epoše pěstovala či pěstuje filosofie, dělo a děje se tak především a převážně metafyzicky, což v intencích Heideggerovy koncepce představovacího přítomnění znamená v zajetí metafyziky přítomnosti. Z hlediska transcendentálního je ale metafyzika přítomnosti podmíněna dvěma ideami písemného záznamu – ideou piktografie a ideou fonografie: „čistá piktografie a čistá fonografie jsou dvěma ideami rozumu,“ – konstatuje Derrida – „ideami čisté přítomnosti: v prvním případě přítomnosti reprezentované věci vůči její dokonalé imitaci, v druhém případě přítomnosti samotné promluvy vůči sobě samému“<sup>2</sup>. Vždy se však jedná o ideu určité – *grafie* čili zápisu, jednou zápisu zredukované skutečnosti (*pikto*-grafie), jednou zápisu hlasu (*fono*-grafie). Nevíme nic o nějaké filosofii před piktogramy. Metafyzika jako představovací přítomnění jsoucna z jejich zdů-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk*, s. 31, 33.

<sup>2</sup> DERRIDA, J.: *Gramatologie*. Přel. M. Kanovský. Bratislava: Archa 1999, s. 300.

vodňujícího základu má tudíž v *gramatologické* perspektivě dva smyslově konkrétní zprostředkovatele čili *média*: přičemž starší médium, piktogram, může být za médium filosofie považováno jen hypoteticky, neboť žádnou filosofii sepsanou v dobách piktogramů neznáme; mladší médium, abecední písmo, je jediným známým médiem filosofie, pokud platí Heideggerovo tvrzení, že filosofie je slovo, které mluví řecky.

V práci *Hlas a fenomén* Derrida vysvětlil na straně jedné, v čem tkví heideggerovsky přítomňovací a představovací moc *mluvené řeči*, na straně druhé však také vysvětlil, v čem spočívá mnohonásobně větší přítomňovací síla *fonografie*: „Máme-li správně pochopit, v čem záleží tato moc hlasu a proč jsou metafyzika, filosofie, určení bytí jako přítomnosti epochou hlasu jako *technického* ovládnutí bytí-předmětu, máme-li správně pochopit jednotu *techné* a *foné*, musíme se zamyslet nad předmětností předmětu. Ideální předmět je neobjektivnější z objektů: nezávisí na *hic et nunc* událostí a aktů empirické subjektivity, která jej míní ... musí být ... konstituován, opakován a vyjadřován v médiu, jež uchovává jak *přítomnost předmětu* před názorem, tak *přítomnost pro sebe* ... Protože idealita předmětu je jeho bytí pro non-empirické vědomí, může být vyjadřována pouze v tom elementu, jehož fenomenalita nemá formu světa. Jménem tohoto elementu je hlas. Hlas se slyší, chápe se“<sup>1</sup>. Primát média před významem pak zdůrazňuje následující formulace: „*Foném se dává jako ovládnutá idealita fenoménu*“<sup>2</sup>. V *Gramatologii* ale čteme. „Písmo ve všech smyslech tohoto slova obsahuje řeč. ... Privilegium *foné* nezávisí na volbě, které by bylo možno se vyhnout. Odpovídá momentu *ekonomie*“<sup>3</sup>. Z písma se v této perspektivě stává *technika ve službách řeči* a pouhý překladatel přítomné řeči, prostředkovatel přítomné řeči.

Touto charakteristikou se však nepopisuje celý *vektor* fonografie čili zápisu mluvené řeči, ale jen jeden jeho směr – od mluvené a slyšené řeči k viděné čáře lineárního písma; druhý směr není, jak by se mohlo zjednodušeně očekávat, od lineárního písma k mluvené řeči čili od viděného k slyšenému, nýbrž od jednoho zápisu k jinému zápisu. Celý *vektor* fonografie tedy přestává být jen *fonografickým* a stává se *gramatologickým*: týká se i jiných technik, než jen techniky ve službách řeči.

---

<sup>1</sup> DERRIDA, J.: *Texty k dekonstrukci*. Přel. M. Petříček jr. Bratislava: Archa 1993, s. 109.

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 111.

<sup>3</sup> DERRIDA, J.: *Gramatologie*, s. 16, 17.

R. Barthes označil jedno z tvrzení zakladatele sémiologie F. de Saussure za věštecovou větu. Jde o větu, v níž se praví, že „*představová nebo zvuková stránka znaku je méně důležitá než to, co existuje kolem něho v ostatních znacích*“<sup>1</sup>. Podle barthovské sémiologie právě v tomto *okolí* znaku tkví jeho *hodnota*. Co je zde řečeno o znaku, platí i o seskupení znaků do podoby textu. Text, zejména pak text lineárního písma, jednak stabilizuje toto saussurovské okolí čili hodnoty znaku do relativně ustálené podoby, jednak ho libovolně rozšiřuje či mění jak v synchronickém, tak diachronickém smyslu. *Sémiologická hodnota mluvené filosofie* je tudíž něco jiného, než *sémiologická hodnota psané filosofie*: sémiologická hodnota mluvené filosofie je nižší, než filosofie psané.

Ale je zde ještě jedna věc, o níž měl Heidegger pravděpodobně velmi zkrleslé mínění, jak napovídají jeho komentáře k matematizované vědě a technice. Je to směřování fonografie, která reprezentuje mluvenou řeč, k podobě zápisu, který nerepresentuje nic. Takovým zápisem, který nerepresentuje mluvenou řeč, je písmo matematiky – algebry. Jeho předpokladem je fonografie jako způsob mediace vyššího stupně abstrakce, než jakou představuje piktografie nebo dokonce prostý obraz. Redukce skutečností a míra abstrakce u těchto tří médií jdou ruku v ruce: obraz redukuje méně než piktografie a piktografie redukuje méně než fonografie; obraz je méně abstraktní, než piktogram a ten je méně abstraktní než fonogram. Zbývá již jen nalézt grafickou reprezentaci prázdných forem (vztahů, funkcí) a reprezentaci všech možných reprezentací – a tou je písmo algebry, písmo zcela nefonetické písmo, které „prolamuje jméno“<sup>2</sup> a ztratilo tak přímou vazbu k čemukoliv (nejen) empiricky konkrétnímu.

Vývoj písma vykazuje logiku *ekonomie*. Směřuje od nevhodného *plýtvání výrazem* v obraze a piktogramu k hospodárnějšímu výrazu ve fonetickém písmu a nakonec k nevhodnějšímu výrazu v písmu algebry. Viděno sémiologicky – v písmu je *označující* stále více omezovalo ve prospěch *označovaného*, výraz ustupuje obsahu, konkrétní abstraktnímu. „Tedy právě dějiny vědění – filosofie – směřující k rozmnožování svazků, vedly k formalizaci, ke zkracování, k algebře“<sup>3</sup>. Na konci současné

---

<sup>1</sup> BARTHES, R.: *Nulový stupeň rukopisu. Základy sémiologie*. Přel. J. Čermák a J. Dubský. Praha: Československý spisovatel 1967, s. 97.

<sup>2</sup> DERRIDA, J.: *Gramatologie*, s. 34.

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 285.

epochy, kdy podle Heideggera filosofie končí a rozpouští se ve vědách, stojí algebraické písmo: „Písmo, které se radikálně loučí s foné, je možná nejracionálnější a nejúčinnější z vědeckých mašinérií; ... Je reprezentující v čistém stavu, bez reprezentovaného, přirozeně spojeného s ním“<sup>1</sup>.

Tím se ale mění popis časového intervalu Heideggerem nazvaného *současná epocha*: dobou filosofie není jen epocha mezi piktogramem a fonetickým písmem jakožto médii podmiňujícími metafyziku představovacího přítomnění oněmi dvěma výše uvedenými ideami rozumu – dobou filosofie jsou dějiny *mezi piktogramem a algebraickým písmem*.

Na rozdíl od Derridy způsoby mediace Heidegger nerozlišoval a tak nečinil ani rozdíl mezi *mluvením* filosofie a *psaním* filosofie. Filosofie není uložena v řečech, ale v textech, byť je možno i konstatovat, že jen mluvenou řečí lze psanou filosofii *zpřítomnit*. To by ovšem bylo konstatování velmi primitivní a Heideggerovy filosofie nedůstojné. Jde tu o jinou, závažnější věc. Algebra se totiž vplížila do filosofie, vloudila se do metafyziky. Že k tomu dojde, naznačil již Aristotelés poznámkami v *Metafyzikách* o podobnosti matematického a filosofického myšlení. Významným způsobem k tomu ale došlo, jakmile filosofie reflektovala způsoby a výsledky přírodních věd, masivně kupříkladu v Kantově transcendentálním, ve filosofii Bolzanově, u Husserla a dalších. Kantova transcendentální estetika není možná bez významného zapojení matematiky do východisek i způsobů argumentace (*Jak jsou možné syntetické soudy a priori?*); a matematika je do nich zapojená natolik, že ve svých zkoumáních prostoru Kant preferoval vědecké koncepty prostoru před ostatními koncepty, například předvědeckými, což významně redukovalo samotné transcendentální schéma první *Kritiky*<sup>2</sup>. U Husserla, zejména raného, byla situace podobná.

Heidegger nerozlišuje – když píše *myšlení*, má na mysli *mluvení*, když píše *řeč*, má na mysli *zápis* mluvené řeči čili *text*, a když *prednáší*, fakticky *predčítá* text; když píše *matematika*, má na mysli *počítání*, a když píše o *počítání* má na mysli *kalkulaci*. Je to závažné zjištění? Anebo nemá valný smysl rozlišovat tyto – na první pohled zbytečné – detaily? Čtème: „Co

---

<sup>1</sup> Tamtéž, s. 311.

<sup>2</sup> HUBÍK, S.: *Grafika a Kritika: transcendentální estetika a kinestetika*. In: *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie*. Eds. V. Leško – Z. Plašienková. Košice: FF UPJŠ 2009, s. 125 – 142.



tím chceme říci, když mluvíme o konci filosofie?<sup>41</sup> Heidegger tu *píše*, že *mluví*. Jistě, pokud psaný text svého pojednání předčítal jako přednášku svému publiku, pak mluvil. Filosof musí být přesný – *mluvit* není totéž, co *psát*, řeč není písmo. *Die Sprache spricht*<sup>42</sup>, ale písmo ne, písmo nemluví, písmo dělá něco zcela jiného – máme-li být heideggerovsky důslední a postupovat stejně fenomenologicky, jako on ve svém pojednání o věci: písmo je nepochybně věc a tak je třeba se ptát *co je na věci věčné?* a vědět, že „k věci o sobě se dostaneme teprve tenkrát, až naše myšlení jednou dosáhne věci jakožto věci“<sup>43</sup>, v tomto případě písma jakožto písma. „Metafyzika říká“<sup>44</sup> není totéž, co „metafyzika si představuje“<sup>45</sup>. Zformulováno zcela heideggerovsky: *věci písma* je něco jiného, než *věci řeči*. Co je věcí řeči, vysvětlil Heidegger velmi podrobně<sup>46</sup>, co je věcí písma, ponechal stranou.

Znovu se ptejme: je to závažné zjištění anebo drobnost? Drobnost, když jde o vymezení *celé epochy*? Jistěže jde o závažné zjištění, jež můžeme připisat na vrub Derridovi. V čem tkví jeho závažnost? Ve vymezení situace, v níž se nalézá filosofie, která končí, situace, v níž se dle Heideggera filosofie rozpouští ve vědách, což je poslední možností filosofie. Tato situace je podstatně určena nikoliv metafyzikou a s ní spjatými dvěma médii a tudíž i dvěma ideami zpřítomňování (metafyzika přítomnosti), ale právě oněmi vědami, jejichž bytostnou charakteristikou je matematika. Heideggerovy komentáře k matematice, pokud na ně v jeho textu narazíme, jsou fakticky velmi mlhavými a poněkud primitivními poznámkami na adresu „počítání a počítatelného“<sup>47</sup> a na adresu důsledků rozvoje techniky. Derridovo rozpoznání povahy a možností algebraického písma (a samozřejmě algebry jako takové) pro myšlení a komunikaci

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*, s. 9.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk*, s. 48.

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 11.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 31.

<sup>5</sup> Tamtéž.

<sup>6</sup> Například v pojednání *Řeč*, kde poměrně neobratně a mlhavě vysvětluje abecedu strukturalistické lingvistiky (HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk*, s. 45 – 81).

<sup>7</sup> „Exaktní myšlení se omezuje pouze na kalkulaci se jsoucnem a slouží výhradně jí. Ve všem počítání vyjde z počítaného opět počítatelné, jež se použije k dalšímu počítání. Počítání nenechá vzejít nic jiného než to, co je počítatelné. Všechno je jen tím, kolik to čítá ... Počítání stále dál spotřebovává čísla a je samo ustavičným sebestravováním.“ (HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 87.)

má zásadní význam: jde o rozpoznání významného agenta přítomnosti a přítomnosti – algebraického písma (nahlíženo konkrétně a empiricky) a algebry (nahlíženo abstraktně a teoreticky). Derridovo zjištění o redukci označujícího ve prospěch označovaného čili výrazu ve prospěch obsahu má dalekosáhlé důsledky jak pro porozumění současnému dění, tak pro porozumění *možnostem*, které z toho vyplývají pro budoucnost. *Němé písmo* algebry vyřazuje ze hry jak údajnou metafyziku, tak nepochybné parazitování filosofie na dějinách filosofie. *Němé písmo* algebry eliminuje několikrát Heideggerova *posvátna*, bez nichž je jeho filosofie mrtvá: posvátný řecký jazyk, posvátný německý jazyk, posvátnou abecedu, posvátného Parmenida *etc. etc.* S *němým písmem* algebry se nemusíme tázat žádného básnický bydlícího filosofa, co je to *myslet*, protože s písmem algebry lze myslet přímo a cokoliv.

Heideggerova *poslední možnost filosofie* je podle našeho mínění první možností univerzálního myšlení, o které konec konců filosofům vždy šlo. Toho univerzálního myšlení, jemuž ve filosofii brání ono *označující*, tedy *výraz*: ten byl a doposud je vázán na národní jazyky, ačkoliv *označované*, tedy myšlenkový *obsah*, chce být univerzální. V tom má nepochybně pravdu Flusser, který k tomu mimo jiné podotýká: „Řecká slova mají v našich filosofických spekulacích zcela zvláštní, ontologicky fundamentální význam a nelze je proto nahradit jinými. ... Všichni víme, že tato ... slova ontologického významu jsou překládána způsobem velice neadekvátním. Jejich schopnost evokovat skutečnost se přitom ztrácí. ... Však právě ve fenomenologických analýzách řeckých slov spočívá velká část filosofické spekulace takových myslitelů, jako je Heidegger. Hledají v ní onu kvalitu ‘svatosti’ ...“<sup>1</sup>. Právě médium *němého písma* algebry, které nemá absolutně žádný empirický vztah k čemukoliv kromě uživatele, potvrzuje bezděky Heideggerovo tvrzení o metodě jako principu všech principů i jeho tvrzení o možnosti, která je vždycky výše, než skutečnost.

Sémiologická hodnota znaku tkví v jeho okolí. Právě z tohoto zjištění čerpal Derrida své gramatologické invence a v *okolí* znaku diferencoval, čili našel význam *rozdílu* nejen mezi mluveným a psaným, ale též mezi foneticky (abecední písmo) psaným a nefoneticky (algebraické písmo) psaným. Heidegger tohoto rozlišení schopen nebyl, v žádném jeho spise se nesetkáme s vědomým akceptováním faktu, že filosofie není zazna-

---

<sup>1</sup> FLUSSER, V.: *Jazyk a skutečnost*. Přel. K. Palek. Praha: Triáda 2005, s. 52 – 53.

menána ani piktogramem, ani znaky algebry, tedy *němými písmi*, že filosofie je možná jen díky parazitování na *drubé reprezentaci* čili na *reprezentaci reprezentace* čili na *reprezentování mluveného psaným* čili na fonetickém písmu. Ani v jeho rozvíjení koncepcí *Abbau* a *Brauch* k tomuto rozlišení nedošlo.

Heidegger zacházel s okolím čili hodnotou znaku svévolně, jako mág, který využívá svých znalostí konotativní sémantiky nikoliv ke sdělování poznatků o skutečnosti a poznatků o tom, jak se skutečnost *vytváří* – ale právě naopak, k vytváření vlastního světa, k čemuž patřily i velké omyly, včetně osobních. Z hlediska sémiotického postupuje Heideggerova filosofie jedním osvědčeným způsobem, o němž nás obecně zpravil Eco: záměrným měněním vrstev znakových kódů a spoléháním na princip referenčního klamu, což spolu souvisí. Eco píše: „Rozdíl mezi denotací a konotací není (jak mnoho autorů tvrdí) rozdílem mezi ‘jednoznačnou’ a ‘mnohoznačnou’ signifikací nebo mezi ‘referenční’ a ‘emocionální’ komunikací apod. Konotaci jako takovou konstituuje konotativní kód, který ji zakládá; charakteristickým rysem konotativního kódu je fakt, že pozdější signifikace se *konvenčně* opírá o původní ...“<sup>1</sup>. Na jiném místě Eco poznamenal, že tento časový rozdíl mezi *původní* a *pozdější* signifikací máme do značné míry v rukou, i když ne absolutně, neboť signifikace je v konečném důsledku kulturní záležitost. Jednotlivec si tedy nemůže se znaky *dělat co chce*, rozhodně ne donekonečna. Eco uznává, že znakový kód se může měnit i v důsledku invence jedinců (například Heideggera), třebaže nějaký čas trvá, než je jako novota akceptován větší částí společnosti. Je sice pravda, že „*nikdo nikdy nebyl opravdu svědkem případů úplně radikální invence*, ani úplně mírné invence, poněvadž ... semióza nikdy nevzniká *ex novo* a *ex nihilo*“ a „žádná kultura nemůže nikdy vzniknout jinak než na pozadí kultury staré“<sup>2</sup>, ale o to nám na prvním místě nejde. Důležitější je otázka *Jak se to dělá?* a na tuto otázku Eco odpovídá: dělá se to esteticky, v původním smyslu tohoto slova. Prvním krokem musí být rozpoznání případné novoty a to je možné jen smyslovým vnímáním. Jde o *zvláštní manipulaci s výrazem*, přičemž „tato manipulace s výrazem vyvolává *přehodnocení obsahu* (a je jím vyvolávána)“<sup>3</sup>, což může vést až k legitimizaci nového znakového kódu, který ji umožnil. Nepřáteli toho-

---

<sup>1</sup> ECO, U.: *Teorie sémiotiky*. Přel. M. Sedláček. Praha: Argo 2009, s. 73.

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 311.

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 317.

to způsobu zacházení se znaky jsou nepochybně to písmo a ta racionální aktivita, které nepotřebují žádné další zprostředkovatele: algebraické písmo a algebra.

Rakouský filosof F. Mauthner se ke *spojování slov a věcí* vyjadřoval rozhodně, když konstatoval: „Většina lidí trpí slabomyslnou vírou, že, ježto jest zde slovo, musí to také býti slovo pro něco, že, ježto jest zde slovo, musí něco skutečného se shodovati se slovem“<sup>1</sup> Pop, lůza i jazykovědec sdílají totéž mylné přesvědčení, že řeč je nástrojem myšlení<sup>2</sup>, a neuvědomují si, že „řeč jest spotřebním předmětem“<sup>3</sup>. A to Mauthner neznal Heideggerovy spisy.

Francouzský sémiolog R. Barthes upozornil na důležité zjištění zakladatele sémiologie F. de Saussura: „*Je rysem ... každého sémiologického systému ... , že tu nemůže být rozdílu mezi tím, co rozlišuje nějakou věc, a tím, co ji vytváří*“<sup>4</sup>. Sémiotické prozkoumání tohoto tvrzení přivedlo nakonec U. Eca k vysvětlení původu toho, co Mauthner nazval poněkud neuctivě *slabomyslná víra*: původcem je referenční klam, jenž „spočívá v předpokladu, že ‘význam’ znakového prostředku má co do činění s jemu odpovídajícím objektem“<sup>5</sup>; tento objekt nemusí být reálný v obvyklém slova smyslu, čímž se cesta k využití referenčního klamu usnadňuje, neboť znakové kódy, díky nimž jsme vůbec s to komunikovat, „pokud jsou akceptovány společností, zakládají ‘kulturní svět’, který není ani skutečný ani možný v ontologickém smyslu“<sup>6</sup>. Že by v této poslední větě světlala světlina neskrytosti bytnosti bydlení? Anebo je to tak, jak to myslel Russell, když na (heideggerovskou) otázku *Co to je ve skutečnosti atom?* odpověděl (neheideggerovsky): atom tvoří část hmoty stejným způsobem, jako *a* tvoří část angreštu?<sup>7</sup> At’ již je to tak nebo onak, teoretici jako Mauthner, Barthes nebo Eco spolehlivě vysvětlují *jake jsou možná Heideggerova tvrzení a priori?*

Heideggerovo určení konce epochy, s níž končí i filosofie, jejíž poslední možností je rozpuštění ve vědách, je nepostačující. Přesnější je

---

<sup>1</sup> MAUTHNER, F.: *Podstata řeči*. Přel. A. Gottwald. Praha: Otto 1906, s. 271.

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 67.

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 84.

<sup>4</sup> BARTHES, R.: *Nulový stupeň rukopisu. Základy sémiologie*, s. 110.

<sup>5</sup> ECO, U.: *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press 1979, s. 62.

<sup>6</sup> ECO, U.: *Teorie sémiotiky*, s. 80.

<sup>7</sup> FLUSSER, V.: *Jazyk a skutečnost*, s. 111.

určení Derridovo, neboť odhalilo bytostný rozdíl mezi epochou končící a epochou začínající, přistoupíme-li na tento způsob vyjadřování. Časový interval pro filosofii je vymezen z jedné strany piktogramem, z druhé strany algebrou. Ale algebra není ani novota, ani západoevropská. Provází filosofii velmi dlouho a *na konci současné epochy* ukazuje na *úkol myšlení* mnohem efektivněji, než Heideggerova filosofie pěstovaná v zajetí oněch dvou idejí zpřítomňování, zprostředkovaných písmem imitace skutečnosti a písmem imitace řeči.

V tom spatřujeme přednost Derridova určení povahy současné situace na konci epochy ontoteologického psaní: Derrida rozpoznal, že *úkol myšlení* na konci filosofie je širší, než je schopna filosofie *vyjádřit* (její výraz založený ve fonetickém písmu je nehospodárný a tudíž racionálně neefektivní), a že přímo souvisí jak se zprostředkovatelem efektivního myšlení, tak se zprostředkovatelem jeho výsledků, algebrou. Což je zjištění závažné, které se projevilo nejen v odpovědi na naši první otázku (*lze časový interval mezi první a poslední možností filosofie charakterizovat přesněji?*), ale i v odpovědi na naši druhou otázku (*jak se v časovém intervalu mezi první a poslední možností filosofie tato filosofie pěstovala?*).

Tolik k *prvnímu* okruhu souvislostí, který jsme předběžně charakterizovali v závěru úvodních poznámek.

A nyní k *druhému* okruhu souvislostí Heideggerovy otázky po úkolu myšlení na konci filosofie.

\* \* \*

„Heidegger dospívá takřka k formulaci jakési ontologie jazyka, avšak fascinován *nicotou* a bez kontaktu s Wittgensteinem nedokáže se vymanit z moci jazyků, které jej ovládají, totiž němčiny a řečtiny,<sup>1</sup> poznamenal na adresu filosofa, básnicky bydlicího na světlinách domu bytí, V. Flusser. A tak jako byl málo přesný v rozlišování nástrojů, s jejichž pomocí filosofoval, totiž médií (mluvené řeči a abecedního písma), byl Heidegger až příliš velkorysý při posuzování matematiky a jejích výtěžků ve vědě: viděl v zásadě jen jejich negativní důsledky, ačkoliv právě v perspektivě dějin filosofie jsou způsoby a výsledky vědeckého a technického myšlení ohromující. Heidegger nechtěl vidět, že moderní věda, to je vlastně usku-

---

<sup>1</sup> Tamtéž, s. 113.

tečněná platónská filosofie, a že komentáře k Platónovi nejsou jen komentáři, ale staly se druhou přírodou. A nechťel vidět, že současné výdobytky *matematizované vědy* mohou vzbuzovat neskonale větší údiv, než byl ten, z něhož kdysi měla údajně tryskat filosofie starých Řeků.

Derridova poznámka o prolomení jména *němým písmem* algebry je v této spojitosti zásadní: algebraický zápis je totiž zápisem neskutečného, čiré abstrakce, který podmiňuje produkci strojů a přístrojů, a který z neskutečného vytváří skutečnost, například prostřednictvím strojů nebo technického obrazu. Věda (algebra) tak mění sociální prostor i fyzický prostor a takto nutně mění i odpovídající sociální ontologii a ontologii v metafyzickém slova smyslu. Ale nejen to – proměny sociální ontologie a ontologie jsou provázány proměnami kognitivního procesu, což mění sociální epistemologii a epistemologii vůbec. Situace, v níž končí filosofie svou poslední možností, rozpuštěním ve vědách, je taková, že se v ní obě strany známé Heideggerovy věty o pravdě – bytostným určením pravdy je pravda bytostného určení – proměnily. Jak?

Flusser ve své práci *Jazyk a skutečnost* několikrát zaujal stanoviska k Heideggerovým názorům na vědu na konci *současné epochy*. Flusserova stanoviska jsou od Heideggerových odlišná a míří ke konsekvencím Derridových poznámek na adresu algebry. Flusser mimo jiné upozornil na „výsledky básnické aktivity, kterou jsem nazval *produktivní věda* ... Tato básnická aktivita je relativně nová a volá po ontologické analýze z hlediska jazyka. Heidegger, který tak přísně rozlišuje *Ding* (věc) a *Zeng* (nástroj), není schopen, pro svou zásadní slepotu vůči jazyku, rozlišovat mezi nástrojem zhotoveným dle diktátu poesie *sensu stricto* a nástrojem zhotoveným dle diktátu poesie vědecké. Nerozlišuje ontologicky mezi podobiznou a strojem, mezi koněm a letadlem, mezi ručně zhotovenou vázou a vázou továrně vyrobenou“<sup>1</sup>. Přitom je takové rozlišení nejvýš potřebné, neboť v tom „co jsem nazval *poesíí produktivní vědy*“ – dodává Flusser – „intelekt ... dobývá z nicoty nové struktury a pojmy jistého zvláštního typu, aby je vtělil do jazyka. Tyto struktury a pojmy se nazývají *vědecké hypotézy* a vztahují se k výtvarné aktivitě jazyka. Je jasné, že se v nich zračí obecný charakter našich jazyků, jsou logické a redukovatelné na čistou matematiku. Vědecká poesie tyto nové pojmy a struktury předkládá vědecké rozmluvě, aby byly diskutovány ... Při tomto posunu

---

<sup>1</sup> Tamtéž, s. 149.

nahrazuje čím dál více verbální prvky jazyka prvky obrazovými, a tak vznikají stroje a jejich produkty“<sup>1</sup>. Tento delší citát zasluhuje následující komentář.

Flusser se těmito tvrzeními dostává až na Derridovu pozici stran algebry. Flusser i Derrida vidí v situaci *poslední možnosti filosofie* něco zcela jiného, než Heidegger: tato situace obsahuje velký vklad do jazykových diskursů tím, že je obohacuje o invence vědeckého jazyka a takto rozšiřuje nejen kognitivní a další možnosti jazyka, ale také celé kultury. Rozšiřuje *dům bytí*. Flusserova poznámka o vědeckých hypotézách, v nichž je patrný jak *obecný* charakter jazyků, tak redukovatelnost na *matematiku*, sděluje totéž, co Derridovy poznámky o algebře ve čtvrté kapitole druhé části *Gramatologie*. A ještě jednu věc z Flusserova sdělení nutno zvláště zdůraznit – a tou je *formativní* čili *výtvarná* aktivita jazyka: jazyk vskutku skutečnost dělá, nejen že ji mluví nebo píše. Podobně si totiž počínal Derrida v analýzách vztahu grafiky a politiky, třetího stavu a abecedního písma: „Chvála ‘shromážděného lidu’ o svátku nebo na politickém fóru je vždy kritikou reprezentace. Legitimující instancí, v obci, jakož i v řeči – v rozhovoru anebo v písmu – a v umění je osobně přítomné reprezentované: zdroj legitimacy a posvátného původu. Zvrácenost spočívá právě v posvěcování reprezentujícího čili označujícího ... Politická svoboda je plná pouze v momentě, kdy je moc reprezentanta zrušená a odevzdaná reprezentovanému“<sup>2</sup>.

Flusser i Derrida zdůraznili sílu či funkci jazyka, kterou můžeme nazvat *ontogenní* a výsledek jejího působení *ontofanií*: používání písma vykazuje dějinnou ekonomii, jež se projevuje snižováním redundance výrazu čili označovaného ve prospěch obsahu čili označujícího. Flusser to ukazuje na příkladu přírodních věd a techniky, Derrida na příkladu politiky. Zmíněná tendence dějinné ekonomie písma je evidentní v obou případech. Obecně vzato a zastřešeno neurčitým výrazem *dům bytí*, jde o zjištění, jež je v dobrém souladu s Heideggerovými poznámkami o řeči. Jenže Derrida a Flusser jsou přesnější, rozlišují tam a to, kde a co Heidegger nerozlišoval, a díky tomu získávají jiný pohled na situaci *poslední možnosti filosofie*, než Heidegger. V perspektivě výsledků jejich analýz není třeba psát o *poslední možnosti* filosofie, neboť to *poslední* se jeví jako po-

---

<sup>1</sup> Tamtéž.

<sup>2</sup> DERRIDA, J. *Gramatologie*, s. 295 – 296.

slední jen a jen tehdy, omezíme-li horizont filosofického myšlení *zásadní slepotou vůči jazyku* (Flusser) a nechotou rozlišovat rozlišitelné.

Následující úryvek z Flusserova textu vyhlíží zcela heideggerovsky, o to víc v něm nakonec vynikne zásadní rozdíl mezi těmito dvěma mysliteli, týkající se hodnocení situace na konci filosofie. „Intelekt se ´uskutečňuje´ tím, že se podílí na rozmluvě. Stává se skutečným ve smyslu účasti na předivu rozmluvy ... Pohlížíme-li na jazyk jako na souhrn slov, tj. uskutečněných dat, jako na kosmos toho, co ´jest´, povstávají z chaosu toho, co ´může být´, a uvážíme-li, že tato slova se zjevují v uzlech zvaných ´intelektý´ a ve vláknech, která tyto uzly spojují, tedy v předivu zvaném ´rozmluva´, pak jsme nuceni říci, že v rozmluvě intelekt dochází uskutečnění. Jazyk jako celek je souhrn všech rozmluv a rozmlouvajících intelektů, uskutečněných v průběhu věků ... V rozmluvě intelekt udržuje a zvětšuje území skutečnosti“<sup>1</sup>. Kde je v uvedeném úryvku zásadní rozdíl mezi Flusserem a Heideggerem, je zřejmé. Heidegger nebyl s to přijmout veskrze demokratickou a svobodomyšlnou myšlenku, podle níž *je jazyk jako celek souhrn všech rozmluv a rozmlouvajících intelektů, uskutečněných v průběhu věků*. Ne, podle Heideggera je třeba z této anarchie vyjmout filosofii jakožto velmi speciální rozhovor, jehož se mohou zúčastnit jen filosofové, ale ne ledajací, pouze ti, kteří jsou s to bydlet básnicky anebo o to aspoň usilovat; kdo je toho schopen, o tom zase nemůže rozhodovat leckdo, ale opět jedině určití filosofové<sup>2</sup> jakožto *označující*, kteří se takto stávají *výrazem* samotné filosofie. A nelze filosofovat lečjakým jazykem, jen řecky a německy. Označujícími a reprezentujícími jazyka filosofie jsou tedy řečtina a němčina.

Označujícím a reprezentujícím je Heidegger, označovanými a reprezentovanými pak ti, kteří na tuto hru přistoupí. Heidegger sice napsal, že konec filosofie znamená rozpuštění filosofie ve vědě a technice a to že je také poslední možností filosofie. Ale tato jeho diagnóza má mnohem hlubší kořeny: demokratismus a universalismus myšlení matematizované vědy, kde netřeba žádných reprezentantů, netřeba *posvěcování reprezentujícího čili označujícího* (Derrida). Ve skutečné vědě je *moc reprezentanta zrušená a odevzdaná reprezentovanému* a není tu místo pro nekontrolovanou slovní magii jakožto zcela *neekonomický výraz neurčitého obsahu*. Rozdíl mezi Hei-

---

<sup>1</sup> FLUSSER, V.: *Jazyk a skutečnost*, s. 149.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk*, s. 133 a n.



deggerovou filosofií a současnou efektivní vědou je právě v tomto: Heidegger – to je ohromné množství *výrazů*, kvantum *označujících*, spousta *reprezentujících*, ale otázkou je – čeho?

Heideggerova filosofie – to je nejmenší kritické množství *obsahu*, označovaných, reprezentovaných myšlenek, zpravidla již někdy vyslovených, avšak zcela nově zastřešených původním, a proto temným a mlhavým, výrazem. Heideggerova filosofie – to je skrz naskrz neekonomické myšlení. Když píše o „průběžném zaměňování jsoucna a bytí“<sup>1</sup> anebo se táže, co je záhadnější, „to, že jsoucno ´je´, nebo to, že ´je´ bytí?“<sup>2</sup>, můžeme sledovat toto neekonomické vršení *výrazů* čili *označujících* bez jakékoliv regulace obsahem či označovány, protože každé regulaci se předchází otazníky, kondicionálem nebo neurčitým uvozováním vět (zdá se, že ...).

Věda – to je naopak minimální množství výrazů, označujících, reprezentujících a maximální množství *obsahu*, označovaných, reprezentovaných myšlenek, zcela originálních. Věda – to je skrz naskrz ekonomické myšlení.

Svatý Bernard prohlásil, že *Světlo je stín Boha*. Co s tímto výrokiem může dělat dnešní věda, je zřejmé. Ale Heidegger, to je něco jiného. Nahradíme-li v uvedeném výroku výraz *světlo* výrazem *jsoucno*, výraz *Bůh* výrazem *bytí* a výraz *stín* výrazem *světlna*, získáme základ všech slovních hříček představujících Heideggerovu filosofii. Ale o to nejde, vraťme se zpět k druhému okruhu souvislostí a důsledků gramatologické interpretace situace, v níž se údajně nachází filosofie se svou poslední možností.

Jedním z důsledků gramatologické interpretace situace na konci filosofie, získané rozlišením médií myšlení a řeči, je postavení a smysl vědy v *domě bytí*. Flusser rozšířil poněkud neobvyklým způsobem své pojetí intelektů, které jsme uvedli pod poznámkou 49. Poučen kybernetikou (čili algebrou) píše, že „intelektly jsou ta místa v rozmluvě, odkud informace vycházejí a kde se shromažďují ... Elektronické mozky ... stanou se ..., v poněkud zúženém smyslu, *intelektly*. Když Heidegger pravil, že jsme rozmlouvou, která začala u Řeků, nepočítal patrně s těmito novými účastníky. Heidegger však, ačli jej dobře interpretují, užívá slovo rozmluva (*Gespräch*) v širším smyslu, než jak je používáme zde, užívá je ve smyslu,

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 17.

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 39.

který odpovídá našemu slovu *jazyk*. Elektronické mozky nikdy nedosáhnou existence v heideggerovském smyslu (*Dasein*), i kdyby byly – jakožto pravděpodobně (*horribile visu*) budou – na naší rozmluvě plně účastny<sup>1</sup>. Což bude mít za následek opět další rozšíření *území rozmluvy* a „v tomto smyslu je rozmluva produktivní. Rozšiřuje území skutečnosti o nové oblasti vztahů, dosud ještě neustavených. Ve vědách tato produktivita roste nejrychleji a je zde také nejzřejmější. Věda představuje rozmluvu v její nejdokonalejší a nejpřísnější podobě“<sup>2</sup>. Jedním z důvodů této produktivity je hospodaření s označujícími, s reprezentacemi, s výrazy: věda nedává podněty k bezobsažnému, třebaže *výrazově* bohatému, žvanění.

Podle Flussera (i Derridy) to došlo tak daleko, že *redukce výrazu* podporující *ekonomii myšlení* se projevuje a stále více se bude projevovat redukcí textů, vyžadujících interpretaci, na jejich evidentní zobrazení: „Texty se ... ukázaly být nespolehlivé. Nedovolovaly už žádné další prostředkování obrazy, staly se nenázornými. A rozpadaly se na bodové prvky, jež bylo třeba složit. Je to stupeň kalkulování a komputování. Na tomto stupni se nacházejí technické obrazy“<sup>3</sup>. Věta *texty se ukázaly být nespolehlivé* vypovídá o textolatrii a textolatrie vypovídá o redundanci výrazů. Flusser a Derrida se tu opět shodují. *Evidence*, o níž lze s úspěchem pochybovat u každé interpretace psaného textu již z etymologických důvodů, je podle Flussera zno – v nastolována technickým obrazem, který ze své podstaty (je to vizualizovaný pojem zpracovaný přístrojem) zobrazuje čili reprezentuje přesně. „Ontologicky jsou tradiční obrazy abstrakcemi prvního stupně, pokud abstrahují z konkrétního světa, zatímco technické obrazy jsou abstrakcemi třetího stupně: abstrahují z textů, které abstrahují z tradičních obrazů, které zase abstrahují z konkrétního světa. Historicky jsou tradiční obrazy předhistorické a technické obrazy ‘posthistorické’ ... Ontologicky znamenají tradiční obrazy fenomény, zatímco technické obrazy znamenají pojmy“<sup>4</sup>. Tím se vysvětluje, že, jak a proč se Flusserovy *umělé intelektu* již nějakou dobu zučastňují oné heideggerovské rozmluvy (*Gespräch*) a rozšiřují tak *území*

---

<sup>1</sup> FLUSSER, V.: *Jazyk a skutečnost*, s. 110 – 111.

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 111.

<sup>3</sup> FLUSSER, V.: *Do universa technických obrazů*. Přel. J. Fiala. Praha: Osvu 2001, s. 12.

<sup>4</sup> FLUSSER, V.: *Za filozofií fotografie*. Přel. B. a J. Kosekovi. Praha: Nakladatelství Hynek 1994, s. 13.

*jazyka*, tím se také vysvětluje Flusserem popisovaná produktivita vědecké básnické aktivity.

Rozšiřování *území jazyka* vědou znamená také nové otázky filosofii. Flusser i Derrida již *předváděli*, jak taková filosofie vypadá, co *dělá*. Pro ně není situace končící současné epochy situací končící filosofie a situací poslední možnosti filosofie, pro ně je další možností filosofie. Věda obrací ontologickou orientaci člověka ve světě. „Je to obrácení předchozího postoje lidí vůči universu. Lineární historické vědomí, které je texty informováno a které texty vytváří, se nachází ve světě, jenž vyžaduje, aby byl čten, dešifrován ... Svět je pro takové vědomí kodifikovaným textem, který se má vysvětlit a interpretovat. Výsledkem této výzvy světa lidem je mezi jiným diskurs vědy, ... série vysvětlování procesů ... Po obrácení významových vektorů je už otázka 'Co to znamená' nemístná. Tam vně totiž už nic neexistuje“<sup>1</sup>.

A právě to staví před filosofii nový úkol, *úkol myšlení*: promýšlet situaci, jež je – řečeno s Flusserem – posthistorická. Je to situace totální otevřenosti, kdy víme, že *tam venku nic není*, tudíž to musí být vytvořeno: řečí, písmem, činem. Jako většina filosofů i Flusser formuluje prorockou vizi, která by měla být filosoficky inspirativní: „Všichni budou stát na konci dějin *sensu stricto*. Svět, do nějž jsou postaveni, nemůže být počítán a vyprávěn: rozpadl se na bodové prvky (na fotony, kvanta, elektromagnetické prvky), stal se neuchopitelným, nepředstavitelným, nepochopitelným. Kalkulovatelnou hromadou ... Tato hromada se musí poskládat, aby se svět stal opět ... pochopitelným ... Právě to je tak hrozné a uchvacující na vytváření fikcí, na stiskávání kláves, že totiž technické obrazy jsou výplody mozku, které propůjčují světu i nám smysl“<sup>2</sup>. Flusser zde vyjadřuje Heideggerovo chápání situace, když shledává vědecky podmíněné vytváření fikcí *broživým* – ano, to je reflexe možností filosoficky slepé vědy a techniky, před nimiž varoval Heidegger a proto před morálním a politickým snažením dal přednost *Gelassenheit*. Ale Flusser zde vyjadřuje i opačné chápání situace na konci současné epochy, když spekulativně testuje *uchvacující* možnosti rozšíření *území jazyka* a intelektu.

*Úkol myšlení*, který ve svých dílech v několika podobě navrhl Flusser a k němuž, jak jsme se snažili ukázat, směřoval Derrida, můžeme pojme-

---

<sup>1</sup> FLUSSER, V. *Do universa technických obrazů*, s. 46 – 48.

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 34 – 35.

novat *kritika čistého smyslu*. Když tam vně nic není, zůstává vůle, představa a určení smyslu. Úkol myšlení na konci filosofie nebyl Heideggerem vytýčen, nýbrž toliko hledán, avšak nenalezen. *Cesta* k jeho identifikaci byla Heideggerem naznačena obvyklým způsobem, o němž jsme pojednali výše, s poznámkami k sémiologii.

Máme za prokázané, že Heidegger ve svých analýzách *úkolů myšlení a jeho souvislostí* pustil se zřetele *možností*, které sám metodologicky, už v díle *Bytí a čas*, postavil nejvýše, výše než skutečnost: především možnosti *rozlišování*.

Řeč, která je úběžníkem jeho filosofie, se nestala předmětem dalšího rozlišování v ontickém a ontologickém smyslu, díky čemuž zůstaly neodkryté možnosti a konsekvence *rozpouštění filosofie ve vědách*, kterých se dobrali Derrida a Flusser. Tito dva myslitelé analyzovali mediální podoby řeči, *písmo*, a odkryli tak *dějinnou logiku* proměny reprezentace myšlení a řeči, spočívající v *ekonomii výrazu reprezentace*. Z toho důvodu je hodnocení úlohy věd *na konci současné epochy* u Heideggera na straně jedné a u Derridy a Flussera na straně druhé zcela odlišné.

Ačkoliv je koncepce ekonomie výrazu reprezentace čili ekonomie označujícího explicitně vyjádřena jen Derridou, lze ji bez větších potíží izolovat i z díla Flussera, zejména z jeho pojednání o technických obzorech. Jelikož oba autoři se shodují i na konceptu *konce současné epochy*, byť používají odlišnou terminologii, můžeme konstatovat, že jejich filosofie nejen deklarují, ale také realizují princip ekonomie výrazu reprezentace v analýzách toho, jaké důsledky má přelom epoch pro filosofické myšlení. Na rozdíl od Heideggera úkol myšlení na konci současné epochy určili – Derrida implicitně, Flusser explicitně.



## HEIDEGGER A PROBLÉM DOSTATOČNÉHO DŮVODU

*Martin Škára*

Leibniz v Heideggerovom diele nepredstavuje mysliteľskú osobnosť, ktorej by filozof z Messkirchu pripisoval len marginálny a už vôbec nie ilustratívny charakter. Z novovekej klasickej filozofie *Heideggerov Leibniz* má rovnako *významné miesto* ako Descartes<sup>1</sup>, Kant či Hegel. Heidegger si na letný semester 1928 v Marburgu pripravil prednáškový kurz, ktorý v súbornom diele vyšiel ako 26. zväzok s *názvom Metafyzické základy logiky v Leibnizovom východisku*<sup>2</sup>. K Leibnizovi sa však vracia aj na seminároch v zimných semestroch 1929-1930, 1933-1934, 1935-36 a 1940-1941, ktorých nosnými témami boli *istota, pravda, monadológia, nemecký idealizmus* a ďalšie.

Záujem Heideggera stále sa istým spôsobom vracat' k Leibnizovi a za každým ho *znovupremýšľať* viedol až k tvrdeniu, že popri Kantovi a Hegelovi patrí Leibniz k najväčším nemeckým mysliteľom, či dokonca k *najnemeckejším* z nemeckých mysliteľov a to i napriek tomu, že väčšina zásadných textov, ale aj väčšina korešpondencie, boli písané vo francúzštine a latinčine. V roku 1929 sa k vyššie uvedeným textom pripája práca s názvom *O bytnosti základov* s tematikou, ktorá začína byť rozpracovaním otázky toho, čo Heidegger myslí pojmom *Grund* čiže *základ*, alebo *dôvod*. Samotný pojem *Grund* patrí u Heideggera k tým pojmom, ktoré sú pre jeho myslenie neodmysliteľnými. Vyššie uvedená práca z roku 1929 prechádza, a to do istej miery plynulým spôsobom, do rozvinutia tematiky, ktorá nachádza v prednáškovom cykle zimného semestra v rokoch 1955-1956 svoje konkrétne rozpracovanie v podobe analýzy *vety o dôvode*. Práca napokon vychádza v rámci Heideggerovho súborného diela ako 10. zväzok pod názvom *Der Satz vom Grund*.

---

<sup>1</sup> Pozri JEŠIČ, M.: *Metamorfózy Descarta vo filozofickej recepcii Hegela, Husserla a Heideggera*. Prešov: Rokus 2006, s. 92 a n.; Pozri aj najnovšiu štúdiu JEŠIČ, M.: Heidegger, Descartes a metafyzika subjektivity. In: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č. 2, s. 130 – 138.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. GA. Bd. 26. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1978.

V tomto kontexte sa núka mnoho rôznorodých otázok, ktorých spoločným menovateľom je *veta*, ktorá vyrastá z dva a pol tisíc rokov starého metafyzického a logického rozumu západného myslenia veľmi pomalým tempom, aby sa napokon dočkala svojho rozpracovania v podobe jedného z fundamentálnych princípov myslenia a bytia – *nihil est sine ratione*. Avšak z akých dôvodov si Heidegger všima túto dva a pol tisíc roka starú myšlienku? Na čo Heidegger potrebuje do svojho myslenia vtiesnať tak evidentný princíp, ktorý takmer hraničí s axiómou?

Skôr, než budem tieto otázky podrobnejšie skúmať, musím dôkladne naznačiť cestu, po ktorej sa Heidegger v tomto prípade rozhodol vykročiť. Bez povšimnutia však nemôžeme nechať i Leibniza samého, ktorý vetu o dôvode formuluje a *podmieňuje* ju princípom, ktorý je známy v dejinách myslenia ako leibnizovský problém „*In-esse*“. Heidegger však túto skutočnosť z neznámych dôvodov obchádza. Inými slovami, využíva konzekvent v podobe známeho *nihil est sine ratione* bez toho, uviedol jeho antecedent – *praedicatum in est subiecto*, bez ktorého je síce veta o dôvode mysliteľná, avšak už ju nemožno interpretovať v leibnizovskom duchu.

Heidegger zároveň opúšťa logický priestor, do ktorého bola filozofom z Hannoveru zasadená. Je však zrejmé, že Heideggerova analýza vety o dôvode nie je analýzou, ktorá primárne spadá do oblasti logiky, či už Leibnizovej, alebo do logiky všeobecne. Mojm cieľom je poukázať na to, ako vetu o dôvode prijíma, analyzuje a použije Heidegger hoci, ako sa ukazuje, s minimálnym prihliadnutím na leibnizovský kontext, v ktorom veta o dôvode nadobúda status jedného zo základných princípov. Zároveň však bude potrebné pre možnú komparáciu poukázať na to, ako k spomínanému princípu pristupuje samotný Leibniz a na záver uvediem možné syntetické, ale i diferenciálne aspekty princípu v prípade oboch mysliteľov.

### **Heidegger: *Der Satz vom Grund***

Heidegger v úvode 1. prednášky spomína schopnosť, či skôr potrebu, sprevádzajúcu západoeurópsky rozum a ktorá z jeho povahy pramení, na jeho ceste pri formuláciách rozličných (*ale predovšetkým pravdivých*) tvrdení či asercií. Každé pravdivé tvrdenie musí byť podložené, resp. *založené*, pretože cesta myslenia, na ktorej takéto tvrdenia vznikajú, je istým spô-

sobom i narastaním hĺbok, ktoré nás navádzajú na cestu, ktorá vedie k určeniu dôvodu, lebo snaha o zdôvodnenie napĺňa ľudské predstavy ešte skôr, než sa začína zaoberať zdôvodnením výpovedí. Vždy, keď niečo chceme zdôvodniť, „ocitáme sa na ceste, ktorá vedie k základu“<sup>1</sup>. Avšak, nech už je cesta, po ktorej západoeurópsky rozum kráča od čias predsokratovcov akokoľvek dláždená princípmi, ktoré svojim spôsobom spočiatku existujú nevyrieknuté, ale rozum im podlieha, ponúka sa otázka, kde doposiaľ driebala tak zásadná veta ako je *veta o dôvode*? Heidegger v tejto súvislosti uvádza, že veta, ktorá sa zdá byť na dosah ruky a ktorá bez potreby jej formulácie riadi vo všetkých prípadoch predstavy a správanie ľudí, čaká toľko storočí na to, aby bola explicitne vyjadrená. Toto je zaiste zvláštne, „ale ešte zvláštnejšie je to, že sme neboli ešte nikdy udivení pomalosťou, s akou sa veta o dôvode objavuje. Môže sa táto dlhá doba, ktorá bola potrebná na to, nazvať jej inkubačnou dobou: dvetisíc tristo rokov pre formulovanie tejto jednoduchej vety“<sup>2</sup>.

Na tomto mieste je potrebné spresniť fakt, že Heideggerovi nejde o jednotlivé varianty a deriváty vety o dôvode. Pretože v dejinách myslenia bola veta o dôvode formulovaná už v Aristotelových *Drubých analytikách*: „Myslím, že jednu každú vec poznáme úplne ... kedykoľvek máme za to, že poznáme príčinu, pre ktorú vec je, kedykoľvek vieme, že je príčinou tejto veci a že to nemôže byť inak“<sup>3</sup>. Nesmieme zabúdať ani na chápanie vety o dôvode ako princípu kauzality, ku ktorej sa Heidegger tak či onak dostane a formuluje ju ako *nihil est sine causa*. Signifikantnejšie dôsledky však z tohto variantu nevyvodzuje. Vo všeobecnosti možno povedať, že Heideggerovi nejde o uchopenie vety o dôvode ako *principium cognoscendi*, či *principium scientiae*, ale ako o *principium essendi*.

Veta o dôvode k nám prehovára s takou zreteľnosťou, že si v mnohých prípadoch musíme položiť otázku, odkiaľ ju táto veta čerpá. Heidegger spája túto zreteľnosť a evidentnosť so *svetlinou*: *Jas tohto svetla je rozhodujúcou podmienkou evidencie, v ktorej reč princípu žiari tak, že do nás vstupuje a osvetľuje (einleuchtet) nás*. Heidegger zámerne poukazuje na výro-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund*. GA. Bd. 10. Frankfurt a M.: Vittorio Klostermann 1997, s. 3.

<sup>2</sup> Tamže, s. 5.

<sup>3</sup> ARISTOTELES.: *Drubé analytiky*. Prel. A. Kříž. Praha: Nakladatelství ČSAV 1962, I, 2 71b.



kovú časť princípu, pretože bez ďalšieho preskúmania jeho štruktúry nebude možné pochopiť to, o čom a taktiež ako k nám princíp prehovára. Riešenie takto stanovenej úlohy ale predpokladá uvedomenie si *fundamentálnej podmienky*, ktorú veta o dôvode nastoľuje. Hoci sa veta o dôvode zvykne formulovať v podobe, na akú sme zvyknutí napríklad z prekladu do materinského jazyka, alebo používame jeho latinskú dikciu v skrátenej podobe (*nihil est sine ratione*), doposiaľ sa nikdy neprihliadalo na jej plné znenie, ktoré, podľa Heideggera, i samotný Leibniz: „...považuje za pravú, prísnu, a tým aj jedine autoritatívnu formuláciu“<sup>1</sup>. Heidegger tak cituje pasáž z Leibnizovho malého spisu vyhotoveného pravdepodobne v roku 1688 s názvom *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis*, ktorá znie nasledovne: „...*duo sunt prima principia omnium ratiocinationum, Principium nempe contradictionis, ...et principium reddendae rationis ...* (kurzíva M. Š.)“<sup>2</sup>.

Túto formuláciu považuje Heidegger za mysliteľskú, filozofickú, na rozdiel od všeobecne rozšírenej vulgárnej formulácie známej ako *nihil est sine ratione*. Na margo rozlíšenia dvoch formulácií princípu však musíme upozorniť na to, že Heidegger zabúda na jeden podstatný fakt: *nihil est sine ratione* je výrokovou časťou princípu. Je tým, o čom princíp vypovedá. Pričom na mieste, na ktorom Heidegger uvažuje o vedeckej či nevulgárnej forme princípu, táto forma je len označením samotného princípu, jeho menom, a to je zásadný rozdiel. Preto prv, než prejdem k označeniu princípu, musím zdôrazniť to, že označenie princípu a jeho výroková časť nie sú tým istým. Filozoficko-mysliteľská črta tohto jedného z prvých princípov usudzovania tak leží podľa Heideggera v onom *reddendum* a preto Heidegger zámerne ponecháva označenie vety o dôvode v latinskom znení ako princíp *reddendae rationis*<sup>3</sup>.

Práve ono *reddendum* predstavuje vyššie spomínanú fundamentálnu podmienku vety o dôvode. Na jednej strane existuje vulgárna formulácia vety v podobe *nihil est sine ratione*, ktorú je možné prijať ako *vetu o kauzalite*. Na strane druhej máme do činenia s formuláciou, ktorá nado-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund*, s. 34.

<sup>2</sup> LEIBNIZ, G.W: *Die philosophische Schriften* 7. Hildesheim: OLMS 1978, s. 309. (,...existujú dva prvé princípy akéhokoľvek usudzovania, zaiste princíp negácie sporu... a princíp udania dôvodu...“).

<sup>3</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund*, s. 34.

búda filozofickejší charakter, pretože nás vyzýva na *udanie, poskytnutie dôvodu*. Heidegger prízvukuje ono *reddendum* dvojako. Na jednej strane je to pre nás výzva, aby sme to, čo nejakým spôsobom je, a síce ako jestvujúcno, uznali za jestvujúce vtedy a len vtedy, ak je vypovedané vo vete, resp. propozícii, ktorá podlieha vete o dôvode ako vete o založení vypovedaného na odôvodnení (Begründung) a na strane druhej nám Heidegger zvestuje, že práve spomínaná výzva na udanie dôvodu, čiže ono *reddendum* ako „požiadavka na udanie dôvodu sa práve teraz (t.j. v novoveku – dopl. M. Š.) pretláčala medzi mysliacim človekom a jeho svetom, aby sa nejakým novým spôsobom zmocnila ľudských predstáv“<sup>1</sup>.

Filozofický novovek vnáša do svojho kategorického aparátu okrem iného i pojem objektu. Reprezentatívne myslenie s týmto pojmom pracuje bez toho, aby bolo nútené klásť si otázku o jeho povahe. Heidegger však nalieha na skutočnosť, že v procese *pred-stavovania* ako *re-prezentovania*, čiže *znovu-sprítomňovania* veci musíme túto vec istým spôsobom založiť na jej dôvode. Len v takomto prípade, ako založená a tým i zdôvodnená vec môže nadobudnúť status objektu, čiže toho, čo v procese reprezentácie stojí pred nami ako založené. Byť založený na dôvode je v tomto prípade ekvivalentným s oným *je*. Inak povedané objekt ako to, čo stojí pred nami v procese jeho reprezentácie nadobúda status *jestvujúca* len vtedy, ak je založený, postavený na dôvode. Preto v tomto okamihu môžeme súhlasiť s tvrdením Heideggera, že sila vety o dôvode v jej vedeckej forme tkvie v onom *reddendum*. Poskytnutie dôvodu v sebe obsahuje proces zakladania vecí, ktorá je reprezentovaná, a tým sa z vecí stáva pred-met (ob-iectum), ktorý stojí pred reprezentujúcim myslením.

Filozofická, čiže nevulgárna požiadavka formulácie princípu ako *principium reddendae rationis sufficientis* prináša so sebou zároveň podmienku možnosti prejavenia sa dôvodu. Na tomto mieste je potrebné začať uvažovať o tom, ako sa Heidegger terminologicky vyrovnáva s latinským *ratio*. Na jednej strane sa používa princíp v dvoch podobách – vulgárnej a filozofickej (vedeckej) v ich latinskom znení bez toho, aby bola ktorákoľvek časť tohto princípu prízvukovaná. Radikálny obrat nastáva v 6. prednáške, v ktorej Heidegger prináša nový pohľad na vetu o dôvode. *Novum* tohto prístupu k vete o dôvode sa začína vynárat' vtedy, ak sa vo

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 37.

vulgárnej formulácii – *nihil est sine ratione* – zameriame predovšetkým na časť *est a ratio*.

Zvýraznenie týchto dvoch konštitučných častí vety o dôvode mení i jeho interpretačné pole, pretože veta o dôvode k nám podľa Heideggera začne prehovárať o tom, k čomu celá interpretácia vety o dôvode v jeho prednáškach smeruje. Ak by sme mali uchopiť obe súčasť vety o dôvode prostredníctvom subjekt-predikátového vzťahu, za subjekt budeme musieť považovať ono latinské *est*, o ktorom vypovedá predikát *ratio*. Za takýchto okolností sa nám chápanie vety o dôvode mení a rozčleňuje na vylúčenie akejkolvek výpovede o dôvode a zvýraznenie *jestvujúcna*. „Veta o dôvode, podľa obvyklého spôsobu chápania, nevypovedá nič o dôvode, ale o jestvujúcne, nakoľko je vždy nejakým jestvujúcnom“<sup>1</sup>.

Heideggerovými slovami povedané, princíp o dôvode nám zvestuje správu o jestvujúcne, avšak nevypovedá nič o bytí samotného dôvodu. Je však úlohou princípu o dôvode vypovedať o bytí samotného dôvodu? Z interpretačného obratu nám vysvitol nový fakt, a síce, že *jestvujúcno je istým spôsobom založené práve dôvodom, to znamená, že jestvujúcno má svoj základ*. A v tomto okamihu bude potrebné začať rozumieť nemeckému *Grund* v zmysle základu a to spôsobom Heideggerovi vlastným. Tradičná metafyzika od čias Aristotela podľa všetkého myslí *jestvujúcno ako jestvujúcno* a Heidegger dodáva: „... spôsobom odôvodňujúceho, zakladajúceho predstavovania“<sup>2</sup>. Pátrajúc po tom, čo má v predstavovaní charakter zakladajúceho, musíme si položiť otázku smerujúcu k tomu, *čím* zakladáme jestvujúcno a napokon *ako* ho zakladáme. Heidegger v tomto momente uvažuje jednoznačne o bytí ako o základe (*Grund*). „Bytie ako základ privádza každé jestvujúcno a umožňuje mu jeho chvíľu prítomníť. Základ sa ukazuje ako prítomnenie“<sup>3</sup>. Pre naše účely sme tak dostali odpoveď na prvú otázku. A síce, že ak je našim úsilím jestvujúcno založiť, musíme bytie chápať ako základ. Zakladáme bytím. Zároveň sme však získali aj odpoveď na druhú otázku, ktorá hľadá odpoveď na to, ako jestvujúcno zakladáme. Odpoveď znie: prítomnením, ktoré je možné

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 66.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Konec filozofie a úkol myslenia*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené, s. 7.

<sup>3</sup> Tamže.

zachytiť ako „... ontické zapríčiňovanie toho, čo je skutočné, ako tran-  
scendentálne umožňovanie predmetnosti predmetov“<sup>1</sup>.

Ako je to však s bytím ako základom? Má zároveň aj samotné bytie  
nejaký základ, dôvod, či príčinu? V prípade, že otázku zodpovieme klad-  
ne, dostaneme sa do bludného kruhu, pretože udávanie dôvodov by  
analyticky pokračovalo do nekonečna. Ak však odpovieme záporne, hoci  
bytie a základ sú neoddeliteľné, musíme použiť argument, ktorý bude  
musieť opustiť pôdu analytického uvažovania a obdobne ako to učinil  
Aristoteles, tak na konci svojej *Fyziky* ako aj na konci *Metafyziky*, bude sa  
naše skúmanie musieť zastaviť. Natrvalo budeme musieť prijať zápornú  
odpoveď a povedať, že bytie základ nemá a ani ho mať nemôže. Jednota  
bytia a základu je tým momentom, v ktorom základ nadobúda svoju  
bytnosť. „Bytie ako bytie ... vládne z bytnosti základu“<sup>2</sup>.

Týmto tvrdeniami sa nám obracia princíp o dôvode (základe) k úplne  
inej oblasti. Ak chceme začať rozumieť tomuto princípu tak, ako ho  
myslí práve Heidegger, je nevyhnutné opustiť akýkoľvek leibnizovský  
kontext či už logický alebo metafyzický, a začať tento princíp vnímať  
ako *skok do bytia ako bytia*. Predošlé Heideggerove myšlienky nás k tomu  
samozrejme oprávňujú. Ostáva však nezodpovedaná otázka, ktorá sa  
pýta na to, prečo je tento princíp skokom. Heidegger na tomto mieste  
opäť naplno využíva etymológiu a takmer s veľkým prekvapením do-  
spievame k záveru, že nemecké *Satz* okrem slovenského *Veta* znamená  
i *Skok*. Teraz je už princíp o dostatočnom dôvode v takej podobe k akej  
sme sa k nemu dostali prostredníctvom Heideggerových úvah naplno  
*heideggerizovaný* a inak ako v heideggerovskom kontexte mu rozumieť  
nemôžeme, ba dokonca nesmieme.

Princíp o dostatočnom dôvode je doslova *skokom do bytia ako bytia*. Ak  
tento skok učiníme, dostaneme sa z oblasti princípu o dôvode k výpove-  
di, „ktorá prehovára o bytí ako takom“<sup>3</sup>. Teraz môžeme s istotou  
a všeobecnosťou tvrdiť to, že celé dejiny západného myslenia, tak ako  
im rozumie Heidegger, a síce ako dejiny odkrývania bytia jestvujúcna,  
podliehajú tomuto princípu, tejto vete. Pretože za každým, čo si kladie-  
me otázku *čo je toto*, či už v zmysle Aristotelovej prvej podstaty, alebo

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund*, s. 76.

<sup>3</sup> Tamže, s. 89.

v zmysle stredovekého *ens*, či objektu, chápaného v kontexte novoveku, musíme mať s Heideggerom na mysli to, že cesta k jestvujúcnu je jedno-smerná a vedie cez *vetu o základe*, pretože tá vypovedá o zakladajúcej povahe bytia ako *ontického* zapríčínovania, čiže *prítomnenia*.

Jestvujúcno vo vzťahu k reprezentatívne mysleniu je v bipolárnom vzťahu. *Prírodná cesta*, hovorí Aristoteles v prvej kapitole prvej knihy *Fyziky*, „vedie od toho, čo je známejšie a zrejmejšie nám (pre naše poznanie), k tomu, čo je zrejmejšie a známejšie od prírody (svojou podstatou); pretože to nie je to isté, čo by bolo známe zároveň nám, subjektívne, tak úplne, absolútne“<sup>1</sup>. Cesta, o ktorej tu uvažuje Aristoteles, je predovšetkým metódou v plnom rozsahu tohto slova v jeho gréckom význame (*bodos* – cesta, prefix *meta* – smerom k). Táto cesta by nás mala viesť k bytiu toho, čo je. To, čo je zrejmejšie a známejšie od prírody, to k čomu by sme mali smerovať (*epi ta safestera té fysis*) nemôže byť u Heideggera ničím iným ona *fysis*, ktorá je len iným meno pre bytie. Z bytia sa tak stáva bytie najzrejmejšie, najzjavnejšie, a to predovšetkým svojou povahou, ale zároveň i najmenej zjavným a najmenej zrejším pre nás avšak v prospech jestvujúcna. Herakleitos, ako to vidí Heidegger, vniesol do analýzy bytia hru, v ktorej sa bytie rado *skryva* (*fysis kryptesthai filei*), avšak k *skryvaniu* tohto bytia patrí i nevyhnutne *odkrývanie*.

Heidegger proklamuje moment odkrývania bytia jestvujúcna za simultánný s momentom skrývania. Avšak pre ďalšie skúmanie, ktoré sa obrátilo len a len k bytiu jestvujúcna ako zakladajúceho a zakladaného, či prítomniaceho a prítomného, a to cez *vetu o dôvode*, musíme nechať prehovoriť novovek. Dejiny západoeurópskeho myslenia sú pre meskirchského filozofa *dejinami odkrývania bytia*. Novovek, ktorý prichádza na pole filozofického bádania s pojmom *objekt* zasadzuje Heidegger do roviny jestvujúcna, pričom bytie je potrebné vo vzťahu k jestvujúcnu chápať tak ako klasická filozofia chápe *predmetnosť*. Gréci mali pre to, čo novovek rozumie *predmetnosťou* práve onú *fysis*. *Fysis* ako základ, ako bytie. Avšak na tomto mieste je potrebné vzniesť jednu zásadnú námietku. Základ, ktorý tu Heidegger spája s *fysis*, ktorá je len iným menom pre bytie, môžeme pochopiť zásadne len ako Heideggerovu interpretáciu,

---

<sup>1</sup> ARISTOTELES: *Fyzika*. Prel. A. Kříž. Praha: Oikúmené 1996, s. 19.

pretože „tak, ako to Heidegger vysvetľuje, počuje tieto základné grécke slová iba on sám“<sup>1</sup>.

Novovek rozumie podľa Heideggera základu, ktorý máme chápať ako bytie predovšetkým ako predmetnosti. Pretože predmetu najvlastnejšia by mala byť jeho zakladajúca vlastnosť a tou je práve predmetnosť. Táto predmetnosť ako zakladajúca vlastnosť predmetu sa u Heideggera dostáva do polohy neodmysliteľnej vlastnosti filozofickej moderny, pretože „doba, ktorá sa nazýva novovekom, prijíma základnú črtu svojich dejín z toho osudu bytia, v ktorom sa bytie prejavuje ako predmetnosť a takto jestvujúce zahŕňa ako predmetné“<sup>2</sup>. Heidegger si na konci prednáškového cyklu kladie otázku, ktorej odpoveď nám opäť napovie to, ako pristupuje k procesu odkrývania bytia. Ako zaistiť prináležitosť ratio k bytiu? Dostávame sa do problémov najmä preto, lebo sa nám stráca zo zorného uhla bytie, „ktoré k nám len dejinne prehovára“<sup>3</sup>.

Z takto jednoznačne stanovenej pozície sa cez vetu o dôvode dostávame na pole dejinného odkrývania bytia ako postupu, ktorý u Heideggera nie je žiadnou novinkou. Za predpokladu, že je ono ratio dvojznačné, že označuje tak bytie ako aj základ a dôvod, potom ak je odkrývanie bytia možné len dejinne, sme nútení začať Heideggera chápať ako filozofa dejín filozofie, čo je koniec koncov i podložené tvrdenie. Deštrukcia je onou metódou, ktorá nám má „dopriať počuť to, čo k nám v tradícii prehovára ako bytie jestvujúca“<sup>4</sup> a ktorá je smerom i nástrojom zároveň. Nuž a ak sa pri odkrývaní bytia máme uberať cestou myslenia bytia v dejinnej línii, musíme začať, ale podľa Heideggera i skončiť, pri Gréckoch. Otázka bytia a jeho základu však nemôže byť ani v tomto prípade zodpovedaná. Ani tak silný princíp, hoci pretavený do podoby akú jej vtlačil Heidegger nám nemôže dať nielenže presvedčivú odpoveď, ale takmer žiadnu odpoveď na to, aký je vzťah bytia k základu. Bytie ostáva i po tomto mysliteľskom kroku bez základu, bez dôvodu, ostáva oným *bezodným*, ostáva *priepast'ou*.

---

<sup>1</sup> LEŠKO, V: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v.n. 2004, s. 168.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund*, s. 120.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M: Co je to – filozofie? In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993, s. 125.

Heideggerove úsilie v prípade analýzy princípu dostatočného dôvodu je v dejinách filozofického myslenia špecifickým prístupom. Vyplýva to pochopiteľne zo špecifickosti Heideggerovho myslenia, nehovoriac o špecifickej lexikálnej disponibilite. Princíp o dostatočnom dôvode sa tak, ako aj ostatné prípady interpretácie z dejín filozofického myslenia, na ktoré sme u messkirchského filozofa zvyknutí, dostáva do polohy, v ktorej by ho nikto neočakával. Napokon však možno povedať, že tento starý princíp, ktorý priviedol na filozofické svetlo znovu Leibniz, dostal nový rozmer, ktorý do bohatosti Heideggerovej filozofie vniesol nový rozmer a možno i interpretačného ducha na jeho ceste k hľadaniu bytia

### **Leibniz: *Principium nobilissimum***

Hoci bola veta o (dostatočnom) dôvode formulovaná už v Aristotelových *Druhých analytikách*, svoju jasnú a predovšetkým *systémovú* formuláciu dostáva vtedy, keď si mladý Leibniz po roku 1666, v ktorom sa pred zrak učeného sveta dostáva opusculum s názvom *De Arte Combinatoria*, začína postupne rozpracovávať svoj gigantický projekt známy ako *Mathesis universalis*. Jednou z aplikácií kombinatorického umenia je aj *Logika*, presnejšie povedané nie logika ako dokazovacia veda, čiže Analytika, ale Logika objavu – ako *ars inveniendi*.

Za potrebné považujem uviesť aj Kantov záujem opätovne sa k princípu o dôvode vracať. Dokonca Kant radí tento princíp k „štandardne analyzovaným logickým zákonom“<sup>1</sup>. Fundamentálnym problémom takto stanovenej logiky, ktorá má povahu subjekt-predikátovej logiky, je problém nasledovný: ak máme daný subjekt, úlohou je nájsť všetky jeho možné predikáty a naopak, ak máme daný nejaký predikát, úlohou je nájsť všetky jeho možné subjekty. Vo všeobecnosti by sme tento problém mohli sumarizovať v nasledovnej vete: úlohou je nájsť všetky *pravdivé súdy*, kde ako pojem figuruje buď subjekt alebo predikát. A keďže súd je kombináciou dvoch termínov, a síce subjektu a predikátu, následne je celý problém problémom kombinácií. Celkový kontext, v ktorom princíp o dostatočnom dôvode môžeme zachytiť

---

<sup>1</sup> ANDREANSKÝ, E.: Kant a problém (vyučovania) logiky. In: *Kant a súčasnosť*. Ed. I. Belás. Prešov: AF UP 2004.

s istotou a spoľahlivo cez princíp, ktorý opäť pochádza z Aristotelovej sylogistiky, ale Leibniz a neskoršia logická tradícia ho pozná pod pojmom *in-esse*. Leibniz sa k tomuto logickému pravidlu vracia na mnohých miestach, filozofickej verejnosti je však najbližšie a najdostupnejšie znenie z korespondencie s Arnauldом konkrétne v Leibnizovom liste z júla 1696: „v kladnej, pravdivej, nevyhnutnej či kontingentnej, všeobecnej alebo čiastočnej vete je pojem predikátu stále obsiahnutý istým spôsobom v pojme subjektu, praedicatum in est subjecto ... Toto je môj veľký princíp ... ktorého jedným z logických dôsledkov je tá bežná axióma, podľa ktorej sa nič nedeje bez dôvodu ...“<sup>41</sup>.

Ako je jasne badateľné z Leibnizovho textu, princíp dostatočného dôvodu je, vyjadrené v pojmoch logiky, konzekventom, popri princípe o negácii sporu, ktorého antecedentom je, podľa Leibniza samého, jeho veľký princíp, a síce princíp známy ako *in-esse*. Tento vzťah vyplývania možno zdôvodniť analytickou povahou pravdivých viet. Leibniz do konca svojho života tvrdil, že každá pravdivá veta je analytická s ohľadom na princíp *in-esse*. V prípade nevyhnutných viet je analýza konečná, pretože každú pravdivú analytickú vetu je možné príviesť na jej primitívnu formu, ktorou je identita. A tak ma takýto dôkaz v podobe analýzy povahu *a priori*. Spočiatku šokujúcim je však i tvrdenie, že *a priori* je možné dokazovať i v prípade kontingentných viet, hoci ich analýza konečná nie je. Koniec tejto analýzy *vidí* len samotný vševediaci a všemohúci boh, ktorý je nevyhnutnou entitou.

Hoci je princíp o dostatočnom dôvode logickým konzekventnom odvedeným z princípu *in-esse*, podľa Leibniza nie je natoľko uplatniteľný v logike ako v oblasti ontológie. Pretože zdôvodniť, resp. udat' dôvod jestvujúcna, či už v podobe aristotelovskej prvej podstaty, alebo vo všeobecnosti, znamená dokázať konštitučné vlastnosti tohto jestvujúcna, ktoré sú odvoditeľné z jeho pojmu. Vzťah analýzy a dostatočného dôvodu Leibniz objasňuje aj v vo svojom dialógu *Confessio philosophi* z čias jeho parížskeho pobytu zhruba z roku 1673: „Nech je vec, ktorá existuje akákoľvek, bude mať zaiste všetky rekvizitá potrebné pre jeho existenciu. Pretože všetky rekvizitá potrebné pre jeho existenciu zbrané do-

---

<sup>41</sup> LEIBNIZ, G.W.: *Die Philosophischen Schriften* 2. Hildesheim: ed. Gerhardt 1978, s. 56.



hromady sú jeho *ratio existendi sufficientis*. Čiže všetko čo existuje má svoj dostatočný dôvod (existencie)<sup>41</sup>.

Pri pátraní po tom, čo Leibniz myslí definične pojmom *requisitum*, a čo nemôže byť predmetom ďalších úvah, pretože v tomto prípade ide o problém výsostne logický, uvedieme len spresňujúcu špecifikáciu: *requisitum est sine quo res non esse potest, aggregatum omnium requisitorum est causa plena rei?*. Takto sa dostávame k rozhodujúcemu určeniu, v ktorom si už nemáme možnosť zmýliť príčinu s dostatočným dôvodom. Aj tento prípad nám do určitej miery naznačuje ako je Leibnizova ontológia popretkávaná logikou, ktorú sám nazýval *filum Ariadnae*. V oblasti matematiky panuje princíp negácie sporu, ktorý v zjednodušenej podobe vypovedá o tom, že z dvoch kontradiktorných viet je jedna pravdivá, druhá nepravdivá. Oblasť ontológie či metafyziky však spravuje princíp o dostatočnom dôvode. Preto, ak ho chceme pri každej skúmanej veci odhaliť, nesmieme sa po prvé vzdať myšlienky boha. Pretože, ak by sme tak urobili, celá postupnosť jestvujúcich vecí by stratila nárok na existenciu. Po druhé musíme mať na mysli to Leibnizove slávne zvolanie *onoho* pomyselného logika (ktorý naňho neprestajne bdie a ozýva sa na miestach, na ktoré už metafyzický rozum nedovídí): *Calculemus!* „Pretože čo iné je usudzovanie ako sčítavanie a odčítavanie pojmov?“<sup>43</sup>

### Heidegger verzus Leibniz: *Jeden princíp – dve vysvetlenia*

Do momentu, kde Heidegger hovorí o princípe o dostatočnom dôvode, je vysvetľovanie tohto princípu spoločné s Leibnizovým. Keď sa však Heidegger *obrátí*, z princípu o dostatočnom dôvode je odrazu veta o zakladajúcej vlastnosti bytia.

V kontexte takéhoto vysvetlenia preto už nemôžeme hovoriť, v súlade s Leibnizom, o princípe o dostatočnom dôvode. U messkirchského filozofa je známe, že mnohé z tradičných ideí si vytvára *na svoj vlastný obraz*. Princíp o dostatočnom dôvode je jednou z nich. Leibniz

---

<sup>1</sup> LEIBNIZ, G.W.: *Confessio philosophi*. Paris: Vrin 2004, s. 36. (*Quicquid existit, utique habebit omnia ad existendum requisita, omnia autem ad existendum requisita simul sumpta sunt ratio existendi sufficientis; ergo quicquid existit, habet rationem <existendi> sufficientem.*)

<sup>2</sup> GRUA, G.: *Textes inédits de Leibniz*. Paris: PUF 1948, s. 267.

<sup>3</sup> LEIBNIZ, G.W.: *Confessio philosophi*, s. 47. (*Quid autem aliud ratiocinantio quam notionum additio et subtractio est?*)

spolu s Heideggerom s ohľadom na princíp o dostatočnom dôvode razia spoločnú cestu, ktorá má ontický charakter. Keď sa však Heidegger dostane do pozície ontológie, princíp sa mení. Leibnizov deduktívny duch je sprevádzaný po celú jeho mysliteľskú dobu istou formou *panlogizmu*.

Ak by som mal uvažovať o leibnizovskom systéme, s určitosťou by som mu mohol priradiť prívlastok *logocentrický*. Leibniz si Aristotela do konca svojej mysliteľskej, ale i životnej dráhy, cenil nie bezdôvodne. Možno ich spomínaný *logocentrizmus* a *panlogizmus* spájal viac, než by sa dalo očakávať. Aristotela si rovnako vážil i Heidegger, čo dokazuje jeho záujem o Stageiritu od jeho najskorších mysliteľských čias. To, čo spája Heideggera a Leibniza s Aristotelom, ostáva naplno v rovine *ontickej*.

To, čo však Heideggera od Leibniza a Aristotela oddeľuje, je absencia logickej stavby koncepcie. V tomto momente bude ale najvhodnejšie tieto úvahy opustiť, pretože predmetne nie sú náplňou tohto príspevku. Dodám však na záver, že pokiaľ bude filozofia javiť stále a neprestajne záujem o veľké princípy veľkých mysliteľov, nebude musieť schádzať z ciest, po ktorých s istotou kráča od čias starých Grékov. Pokiaľ však bude tieto princípy obchádzať a nevšimáť si ich, bude musieť čoraz častejšie operovať so svojou vlastnou krízou či dokonca so svojím vlastným koncom. To je však už úloha, ktorá závisí nie od filozofie, ale od každého filozofa a mysliteľa zvlášť. Occamova britva je v tomto prípade nástrojom, na ktorý by nemal zabúdať žiaden z filozofov.



## HEGELOVA FILOZOFIA DEJÍN

**Teodor Münz**

Hegel bol systematickým mysliteľom vývoja, a myšlienku vývoja a jej aplikáciu na prírodu, človeka, dokonca aj na Boha pokladám za jednu z jeho najdôležitejších myšlienok. Predovšetkým on urobil človeka dejinným, bez čoho si ho dnes už nevieme predstaviť. Podstatne tak priblížil filozofiu dnešnému mysleniu, hoci my o vývoji rozmyšľame už vedecky, ponajviac darvinisticky a na Hegelovu špekulatívnu dialektiku si v tejto súvislosti sotva spomenieme. Opieral sa o ňu ešte aj marxizmus, hoci pochybujem o tom, že materializmus môže hovoriť o dialektike. Je to idealistická metóda, spôsob myslenia ducha, nie však pohybu hmoty, hoci ju vraj Marx obrátil z hlavy na nohy, čiže ju aplikoval na vývin hmoty. Nezmenil však na nej nič podstatné, zostala špekulatívnou schémou myšlienkového pohybu diskutujúcich ľudí riešiacich nejaký problém. U Hegela bolo celé bytie mysliacim duchom a preto mohla byť dialektika v ňom celom, hoci sám Hegel priznával, že v prírode je najmenej úplná. Marx obrátil len ducha na hmotu, ale na nemožnosti samotnej aplikácie metódy na hmotu to nič nemenilo. Aká to bola v nej dialektika, to sme videli na príkladoch v Engelsovej *Dialektike prírody*.

Pripadá mi samozrejme, že Hegel vypracoval aj špecifickú filozofiu dejín, ba v tzv. *Malej* a potom vo *Veľkej logike* predložil aj metódu dejinného vývoja ako takého. Logické kategórie celého bytia sa dialekticky vyvíjajú od najabstraktnejšej po najkonkrétnejšiu a nezostávajú len formálnymi, ako v dovtedajšej logike, ale stávajú sa aj obsahovými, bytie sa vyvíja z nich a prostredníctvom nich. Hegel ako monista, ako filozof jednoty protikladov, nemohol ani v tejto súvislosti pripustiť, aby forma zostala odtrhnutá od obsahu. Na základe tejto vývojovej logickej schémy vykladal celý svoj obsiahly systém, ktorý je pohľadom z viacerých hľadísk – z vývoja viacerých kultúrnych disciplín – na tú istú vec: na vývin svetového ducha k svojmu úplnému sebauvedomeniu. Stal sa zakladate-

Ľom *filozofie dejín filozofie*, ako u nás na to poukázal V. Leško<sup>1</sup>. Vo filozofii dejín vrhol Hegel vývojový pohľad aj na samy dejiny, aby aj v nich našiel ich podstatu, zmysel a cieľ a aby ich včlenil do svojho systému. V rovnomennom diele, vo *Filozofii dejín* ukazuje, ako sa vyvíja svetový duch – v rôznych súvislostiach nazývaný aj svetovým rozumom, Bohom, svetovou ideou – v politickom živote národov a čo v nich sleduje – totiž popri snahe o svoje úplné sebauvedomenie aj završenie svojej slobody. Svetový duch je jediným bytím, čiže nič okrem neho nie je. Hmota, dávny protivník ducha, tradične v idealizme pasívna a ovládaná duchom, stala sa v Hegelovom monistickom systéme síce tiež duchom, ale zároveň len jeho inobytím, jeho najnižšou, jemu samému odcudzenou formou, –“*odpadnutím* idey od seba samej“<sup>2</sup> –, jej dialektickým protikladom, čo znamená, že bola s ním síce súpodstatná, ale mala opačné vlastnosti než on. Aj ona sa vyvíjala, nie však sama. Viedol ju jej imanentný pojem, svetový rozum ako najvyššia spomedzi vlastností svetového ducha – rozum, vedúci všetko a tak aj tohto ducha a v ňom hmotu. K svojmu konečnému cieľu sa svetový duch dopracoval až v človeku, ktorý už myslel a ktorým už mohol rozvinúť svoje myslenie aj sám svetový duch. Človek zo začiatku ešte myslí mdlou a len postupom dejín sa jeho myslenie prehľbuje. Ak má byť totiž svetový duch ozaj duchom, musí o sebe vedieť, a to prostredníctvom svojho protikladu, hmoty a telesnosti, zrodených v ňom samom, z neho samého ako jeho inobytie a musí vedieť aj o tom, že je ich tvorcom a že len on sám ako duch je v sebe samom ako celom bytím jediným a slobodným činiteľom. To sa v konečnej dejinnej fáze malo dosiahnuť v Hegelovej dobe a v jeho filozofii, v jej rôznych disciplínach, ktoré túto dobu vyjadrovali. Hmota síce zostáva, nestráca sa, ale duch už vie, že on je jej tvorcom, že je aj ňou. Jej tajomstvo, prvotná cudzota voči duchu sú odhalené a tým sa hmota teoreticky nihilizuje, zostáva len duch.

Sloboda je podľa Hegela podstatnou vlastnosťou ducha a je charakteristická tým, že duch sa v nej koncentruje do seba, kým hmota sa gravitáciou ťahá von zo seba, k nejakému stredobodu a snaží sa takto prekonať seba samu. Duch naopak, prehľbujúcou sa koncentráciou do seba do-

---

<sup>1</sup> Pozri LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004, s. 9 – 72.

<sup>2</sup> HEGEL, G.W.F.: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner 1949, s. 204.

spieva k sebe, k hlbšiemu sebapoznaniu. Hmota je akousi tmnou, hoci potrebnou imanentnou záťažou vo svetovom duchu, je jeho prostriedkom, povedal by som, že slúžkou, bez ktorej by duch nepostupoval, lebo by nemal protiklad, vykonáva len pomocnú a podradnú funkciu. Tu všade zostáva Hegel poplatný tradičnému idealistickému pohľadu na hmotu, ktorú však omilost'uje tým, že ju vnáša do ducha, do Boha a prirad'uje jej vo svojom systéme aj určitú pozitívnu funkciu.

Duchu, pôvodne ľudskému, v človeku vždy čulému, mysliacemu, pohyblivému, nepokojnému, dostalo sa v Hegelovom systéme toho najväčšieho uznania, lebo bol povýšený na najvyšší a najvlastnejší prostriedok vývinu samého Ducha-Boha, ba na Boha samého – lebo, povedané hegelovsky, tajomstvom, pravdou tohto Boha bol človek – jeho pohyb a historická chaotickosť bola pochopená, odhalilo sa jeho smerovanie, zákonitosť, zmysel a cieľ. Táto antropomorfizácia ľudského ducha na svetového ducha, začala Kantovým *vedomím vôbec*, prešla Fichteho *svetovým Ja*, ktoré si tvorilo *Nie-ja* a končila Hegelovým *Bohom*.

Takto však Boh, ako jediný, všeobšahly a vyvíjajúci sa spolu s človekom, musel vziať na seba nielen dejinné dobro, ale aj zlo, a nielen prírodné, ale aj ľudské, aj to najhoršie, morálne, teda každé zlo, aj človekom nezavinené, všetky *obete na šrom oltári zeme*, ako píše Hegel<sup>1</sup>, aj ľudské *dejiny ako jatky*, ako sa vyjadruje ďalej<sup>2</sup>. Ľudské zlo však podľa Hegela vychádza predovšetkým z človekovho individuálna, partikulárna, z jeho žiadostivosti, vášní, emócií, záujmov, sebeckta, teda zo zmyslovosti, no človek má v sebe aj druhú stránku, všeobecno, to, čo je všetkým ľudom spoločné a čím participujú na Bohu predovšetkým. Človekovo individuálne slúži tomuto všeobecnu, ním sa všeobecno presadzuje a vedie človeka dopredu, čiže, ako musí Hegel konštatovať: „bez naruživosti sa nič veľké na svete neuskutočnilo“<sup>3</sup>. Zlo teda nie je len zlom, slúži dobru, po čase sa ním aj stáva a je nevyhnutné, lebo individuálne, skoncentrované do charakteru, tvorí človeka ako jednotlivca a jednotlivec má plné právo na uspokojenie svojich záujmov. Ony ho robia tým zvláštnym, osobitým,

---

<sup>1</sup> HEGEL, G.W.F.: *Filozofia dejín*. Prel. T. Münz. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo politickej literatúry 1957, s. 26.

<sup>2</sup> Tamže, s. 28.

<sup>3</sup> Tamže, s. 30.

čím je, lebo existuje len konkrétny a nie abstraktný človek. Človek slúži teda aj individuálne, aj všeobecne.

Takto sa vysporiadal Hegel s ľudskou zmyslosťou, v idealizme tiež oddávna zavrhanou, zvädzajúcou človeka len ku zlu. Ešte aj Spinoza, Hegelov učiteľ, radil iracionalitu vášní paralyzovať rozumom, a to tak, že rozum bude na svojej úrovni konať za ne, kým Hegel im takpovediac povolil uzdu a umožnil im hrať v dejinách významnú úlohu hoci aj v ľudskej zvrátenosti – ale len v službách svetového ducha, v ktorom sa podieľajú na jeho racionálne. Tým ich tiež čiastočne ospravedlnil, ako aj hmotu, pripísal im tiež služobnú, ale aj pozitívnu funkciu. Len zlé, nie je v človeku nič.

Hegel očividne nadviazal na Kantove menšie spisy *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle* a *Domnelý začiatok ľudských dejín*. Kant ocenil ľudskú zmyslosť a jej protikladnosť, *nedružnú družnosť ľudí*, ako hovorí a konštatuje, že „ľudia, ktorí by boli dobrí ako ovce, ktoré pasú, dodali by svojej existencii sotva väčšiu hodnotu než má tento ich domáci statok; prázdnotu stvorenia by vzhľadom na svoj účel, ktorým je rozumná príroda, nezaplnili. Vďaka buď teda prírode za neznášanlivosť, za neukojiiteľnú žiadostivosť mať, alebo aj vládnutí! Bez nej by všetky vynikajúce prírodné vlohy v ľudstve driemali naveky nerozhodnuté“<sup>1</sup>. Kant však chce, aby človek získal všetko v dejinách vlastným úsilím, aby to „*vytvoril celkom len zo seba...vlastným rozumom*“<sup>2</sup>. Hegelov panteizmus by bol Kantovi cudzí, pretože človek, obsiahnutý v Bohu a vedenie človeka Bohom takpovediac *za ruku*, by asi bolo podľa Kanta zradou osvietenských ideí, na základe ktorých musí človek rozmyšľať vlastným rozumom a stáť na vlastných nohách.

Hoci sa teda Hegel nazýva absolútnym idealistom, v tomto idealizme nachádzame aj hrubý realizmus, ba až drsný naturalizmus, lebo potoky ľudskej krvi sa tu ospravedľujú posvätným záujmom Ducha-Boha, asi tak, ako sa ospravedľuje krv Kristova Božím záujmom vykúpenia človeka. Filozofické sa tu ustavične prelína s náboženským a teologickým v rôznych podobách, Hegel ustavične aj teologizuje, odieva teologické do filozofického a naopak. Feuerbach, jeho žiak a neskorší kritik, píše, že

---

<sup>1</sup> KANT, I.: *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*. In: Kant, I.: K večnému mieru. Prel. T. Münz. Bratislava: Archa 1996, s. 62.

<sup>2</sup> Tamže, s. 60.

„tajomstvo Hegelovej dialektiky je naostatok len v tom, že filozofiou [ateistickou, materialistickou] neguje teológiu a potom zase teológiu filozofiou“<sup>1</sup>. Pre túto Hegelovu polovičatosť, podľa Feuerbacha pre snahu zachrániť upadajúce kresťanstvo tým, že Hegel vniesol do Boha aj hmotu, odjakživa odsudzovanú, ničotnú, stvorenú z ničoho, a snažil tak rehabilitovať sekularizujúce, zvedečťujúce a materializujúce sa kresťanstvo – teda, takpovediac pre túto hru na dve strany, ktorej metódou bola dialektika, Feuerbach na Hegelovu dialektiku úprimne zanevrel.

Ako v celom svojom diele, tak aj vo filozofii dejín zostáva Hegel verný svojej myšlienke, že vývoj prebieha od abstraktného ku konkrétnemu, od toho, čo je *osebe*, k tomu, čo je *pre seba* a napokon k tomu, čo je *osebe a pre seba*. Aj o dejinách Hegel hovorí, že „prvé stopy ducha obsahujú virtuálne celé dejiny“<sup>2</sup>. Vývoj prebieha po stupňoch, po dialektických triádach, vyšší stupeň sa vyvíja z nižšieho, pričom ho čiastočne prekonáva, čiastočne povznáša na vyšší stupeň a tak postupuje ku svojmu konečnému cieľu. Kým však v jeho dejinách filozofie sú nositeľmi tohto vývoja jednotlivci, vyvolenci svetového ducha a jeho tlmočníci v oblasti filozofie, vo filozofii dejín sú nimi vyvolené národy a v nich ešte aj vyvolení jednotlivci, vojenský hrdinovia, dobyvatelia, tiež nositelia nového, ale iného všeobecna, zakladatelia alebo aspoň pretváratelia štátov, toho najvyššieho, čo sa na javisku dejín objavuje a nositelia stále vyššej formy slobody. Do dejín patria len národy, ktoré už vytvorili štáty. Slovania síce vraj už vytvorili kráľovstvá, ešte však nevystúpili v „rade rozumových foriem“<sup>3</sup>. Ani česká Husova reformácia tomuto horlivému zástancovi protestantizmu a luteránovi nič nepovedala. Možno vraj, že Slovania vstúpia do dejín v budúcnosti. Ako vieme, pre našich štúrovcov, panslárov bola táto poznámka – hoci nielen ona – veľmi podnetná.

Aj svetodejinné individuá uspokojujú svoje individuálne, ktoré sa však zhoduje s ich všeobecným, sú si toho vedomé, snažiac sa uspokojiť seba samé naplňajú aj príslušné všeobecno svetového ducha a posúvajú jeho vývoj. Sú tvrdé, ako aj sám tento duch, prinášajú aj zlo, aspoň načas,

---

<sup>1</sup> FEUERBACH, L.: Predbežné tézy k reforme filozofie. In: Feuerbach, L.: *Vybrané spisy z gnozeológie a etiky*. Prel. T. Münz. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo politickej literatúry 1958, s. 128.

<sup>2</sup> HEGEL, G.W.F.: *Filozofia dejín*, s. 25.

<sup>3</sup> Tamže, s. 349.



podrobujú si národy a pri svojich krokoch zašliapnu aj ne jeden nevinný kvet a všeličo rozmliaždia. Svetové dejiny vôbec nie sú pôdou šťastia a obdobia šťastia sú v nich prázdny mi stránkami, myslí si Hegel. K takýmto individúam patrili Alexander Veľký, Július Caesar a aj *svetová duša*, ktorú videl aj sám Hegel cválat' na koni cez Jenu deň pred jenskou bitkou v roku 1806 – Napoleon. Hegel teda obdivuje viaceré dejinotvorné osobnosti, ako neskôr Nietzsche a niekedy obaja aj z rovnakého dôvodu: pre ich tvrdosť, pribojnosť, hoci Nietzsche rozhodne nie pre ich novú rozumovosť, pre nové všeobecno, ktoré prinášajú, ale skôr ako predzvesť tvrdého individua, nadčloveka.

Každý zo svetodejinných národov má svojho národného ducha, povie, čo má povedať a odíde z dejín, podobne ako starý človek, čo má svoje dielo za sebou a prenecháva miesto mladému, ktorý na neho nadväzuje.

Podľa Hegela tento vývoj sa začína ďalekým Orientom, Čínou a Indiou, prechádza Perziou a menšími národmi, medzi nimi aj Judeou, dostáva sa do Egypta, z neho do Grécka, teda do Európy a kladie tak základy európskych kultúr. Z Grécka sa vydáva na sever, do Ríma, tam sa obohacuje kresťanstvom, putuje popri Atlantiku nahor, zastavuje sa u Románov, končí severskými Germánmi ako poslednými prísťahovalcami a napokon medzi nimi Nemcami, ktorí reformáciu obnovili, prehĺbili a zavŕšili vývoj kresťanstva. Ako Fichte dvíhal svojimi *Rečami k nemeckému národu* sebavedomie Nemcov po porážke Napoleonom, tak ich Hegel urobil už kulminujúcim národom dejín. Nezabúda však ani na najväčší románsky výdobytok novoveku: na Francúzsku revolúciu a preto ani na Napoleona.

Takto sa teda svetový duch prepracováva k svojmu konečnému cieľu. Jeho výdobytky zhrňa Hegel známou vetou, ktorú nemožno ani teraz obísť a ktorá hovorí, že „orientálci vedeli iba to, že slobodný je len *jeden človek*, grécky a rímsky svet však vedel, že slobodní sú *niekoľkí ľudia*, a my vieme, že slobodní sú všetci ľudia osebe, t. j. človek ako človek“<sup>1</sup>. Hegel však vidí, že sloboda jediného orientálca bola len anarchiou, svojvôľou jedinovádcu-despotu. Sloboda v našom ponímaní sa podľa neho zrodila až u Grékov a Rimanov, a to ako uvedomená mravnosť a rešpektovanie zákonov štátu, hoci aj oni mali otrokov a často tvrdo potláčali v človeku

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 26.

to ľudské. Nevadilo to vraj ani Platonovi, ani Aristotelovi. Len Germáni dospeli vďaka kresťanstvu k tomu, že človek je slobodný ako taký, že sloboda vytvára jeho najvladnejšiu prirodzenosť. Je to dobrovoľné poslúchanie nevyhnutnosti, mravných direktív a štátnych zákonov, rozumové pochopenie ich potrebnosti a nevyhnutnosti v spoločenskom živote a stotožnenie sa s nimi. Hegel, prirodzene, vie, že toto platí len teoreticky a že v praktickom živote je k tomu ešte ďaleko.

Aj sloboda má teda v dejinách rôzne stupne.

O slobode v hegelovskom, pôvodne už spinozovskom ponímaní ako o rozumovom spoznaní a poslúchaní nevyhnutnosti sa dá rôzne uvažovať. Svetový duch, Boh sa vyvíja podľa Hegela k sebauvedomeniu a k plnej slobode nevyhnutne, musí sa tak vyvíjať, lebo nevyhnutnosť je zakotvená už v jeho prirodzenosti. Prečo je to tak a ako je to potom s jeho slobodou a slobodou človeka?

Ako sme už počuli, človek je slobodný, keď uspokojuje svoje individuálne. Na druhej strane však Hegel nepriamo priznáva, že to tak nie je, lebo vraj ľudia nevedia, že sú len spomínanými prostriedkami a nástrojmi Boha, že sa na nich „treba dívať zo zorného uhla kategórie prostriedkov“<sup>1</sup>, a teda, že mu slúžia aj keď uspokojujú seba, keď robia, ako si myslia, čo chcú. Hegel to nazýva lesťou rozumu, svetového rozumu, ktorý necháva ľudskú zmyslosť pôsobiť namiesto seba. Hegel to priznáva aj inak, keď zdôrazňuje, že slobode ľudí treba pripísať to, „čo sa vo vedomej vôli ľudí javí [erscheint] ako ich záujem“<sup>2</sup>. Takto sú fakticky stále determinovaní a slúžia – „individuá sú obetované a vydávané napospas“<sup>3</sup> –, ale nevedia o tom, že ani vtedy nie sú svojimi páni. Nie sú nimi fakticky nikdy, či robia dobro alebo zlo. Vždy rozvíjajú reťaz dejov, v ktorých sú determinovaní záujmom Boha. Všetličo sa im v ich činnosti aj nedarí, vymyká sa ich vôli, pochabosti, dosahujú čo nechcú, vždy však plnia ciele, o ktorých nevedia. Čo nemá zmysel v ich očiach, má zmysel pre Boha. Z jeho hľadiska asi teda niet nevydarených podujatí. Veď Boh je v človeku stále, prebýva v ňom, ako uvažuje Hegel a fakticky ho teda riadi len on. Hegel vo svojich dielach viackrát pripomína, že ľudská zmyslosť je len formou existencie rozumu, a to nielen človekovho,

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 40.

<sup>2</sup> Tamže, s. 33.

<sup>3</sup> Tamže, s. 40.

lebo ľudský rozum je časťou rozumu Božieho. Boh teda musí zahŕňať aj človekovo individuálne, lebo ak nie, človek by sa z neho aspoň čiastočne vymykal, čo by bol dualizmus, ktorého bol Hegel veľkým odporcom.

Podľa môjho názoru Boh v človeku bol u Hegla s ním jedno, ak nepoviem, že vtedy nediferencovane spolu splývali. Aj preto Boh vo svojom vývine pokračoval len tak, ako človek a nemohol ho v istom zmysle predbiehať. Prirodzene, Boh bol aj oveľa viac, bol napríklad prozreteľný, videl teda dopredu, bol všadeprítomný atď.

Človek teda nie je slobodný v indeterministickom zmysle. Je to pochopiteľné, lebo je časťou Boha, ktorý tiež takto slobodný nie je. Boh je indeterministicky slobodný navonok, ako je to aj u Spinozu, no len preto, lebo žiaden vonkajšok mimo neho nie je. Vnútri sa však správa nevyhnutne. Spôsobuje to, podľa môjho názoru, príroda, ktorú Spinoza a potom aj Hegel včlenil do Boha. Príroda je silnejšia, nepoddajnejšia než duch, ktorý je síce u Hegla nad ňou, stvoril ju, no fakticky on poslúcha ju a nie ona jeho a musí sa riadiť jej nevyhnutnosťou. Ako konštatuje už Bacon, prírodu premôžeme len poslušnosťou, čiže duch poslúcha hmotu. A táto poslušnosť je v tom, že síce príroda nám ide poruke, keď sa riadime jej zákonmi, no pritom kvôli nám z nich naskrze nič nespúšťa. Je hluchá, slepá, neúprosná, nedá sa s ňou vyjednávať, ako s osobným Bohom. Nevyhnutnosť teda pochádza z prírody a ak Hegel chcel dopriať duchu slobodu, musel z nej urobiť rozumové poslúchanie nevyhnutnosti. Keď prírodu poslúchame, sme s ňou zajedno, necítíme jej odpor, rozpor s ňou, sme spokojní a dosahujeme svoje ciele. Pritom si myslíme, že sme jej pánmi, vládcami, že ju pokorujeme, no vždy sme len jej sluhami. Myslím si, že máme predovšetkým pocit slobody, lebo nevidíme čo je za ním, ako na to upozorňoval aj Spinoza. Dojča si vraj myslí, že mlieko chce slobodne a rozhnevaný chlapec sa domnieva, že po pomste túži dobrovoľne. Dnes sme si už zvykli na myšlienku, že sloboda je disciplína a nie anarchia, pričom je to stále len determinovaná sloboda a našim ideálom zostáva sloboda nedeterminovaná, asi nikdy nedosiahnuteľná.

Príroda teda neberie na človeka ohľady a vie byť aj krutá, na čo človek aj krvavo dopláca. Z krutej prírody sa dostalo do Boha aj zlo. Prírodné zlo zatťažovalo a dodnes zatťažuje už židovsko-kresťanského Boha, ktorý sa síce chápe dualisticky, lebo je mimo prírody, ale práve ona ho robí nevypočítateľným a nevyspytateľným, zlým, nesprávajúcim sa ako milujúci otec, a to ani voči svojim verným, hoci ho robí aj dobrým.

Jeho dobro však nie je také zaujímavé a nepochopiteľné ako zlo. Príroda kríži jeho plány a pripočítava sa to potom len jemu, lebo je jej stvoriteľom a hýbateľom, kým príroda je len pasívna, je samostatný a mohol by robiť čo chce, teda, ako sa od neho očakáva, len dobro. Nerobí ho však. To nútilo a dodnes núti teológov zložito vysvetľovať Božie činy, hovoriť o ľudských hriechoch, o dedičnom hriechu, o odpadávaní od Boha, o neposlušnosti, o Božích trestoch, o potrebe ľudského utrpenia, o Božej milosti, o skrytých dobrých plánoch Boha s človekom o poslednom súde atď.

Hegela, ako už pred ním Spinoza, vtelil Boh dualizmu do svojho monizmu, takže zlo, o ktorom sme už počuli, spôsobuje, že aj Hegelov monistický Boh je zlý. Príroda zapríčiňuje aj to, že sa Boh musí vyvíjať a pritom spôsobovať dejinné jatky, že človek je zat'ážení zmyslovosťou, ktorú duch musí rešpektovať atď. atď. Rozhodujúca v Hegelovom systéme je v skutočnosti hmota a nie duch. Hegelov svetový duch sa vyvíja k úplnému sebauvedomeniu akoby úmyselne, fakticky sa však musí tak vyvíjať. Hegel musel zaplatiť hmote, prírode veľkú daň za to, aby mohol svetovému duchu pririeknuť primát vo svojom systéme a hovoriť o jeho slobode.

Už Spinoza je presvedčený, že človek má milovať Boha – intelektuálnou láskou –, hoci Boh nemiluje jeho, lebo nemá žiadne afekty a nemôže milovať ani nenávidieť, teda, že je vlastne voči človeku ľahostajný<sup>1</sup>, že „sme tak v moci Božej, ako je hlina v moci hrnčiara, ktorý z tej istej hmoty vyrába niektoré nádoby k ozdobe, iné k nezdobe“<sup>2</sup>, že „človek ako *časť celej prírody*, od ktorej závisí a ktorá ho tiež riadi, nemôže sám od seba urobiť pre svoje blaho a blahobyť nič“<sup>3</sup>. Toto všetko je dielo prírody, čo Spinoza priznáva otvorenejšie než Hegel, lebo príroda mala u neho samostatný a nie podradný význam, ako u Hegela, hoci v Spinozovej prírode bol už aj duch, ale bol celkom rovnocenný s hmotou. Spinoza – ako aj apoštol Pavol – to jednoducho odpozoroval zo života, kde videl, že jedni ľudia majú viac šťastia ako druhí, že sú

---

<sup>1</sup> Pozri SPINOZA, B.: *Etika*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda 1986, s. 314 – 315.

<sup>2</sup> SPINOZA, B.: Rozprava politická. In: Spinoza, B.: *Spisy filosofické III*. Prel. J. Hruša. Praha: Česká akademie věd a umění 1939, s.17. Pozri aj *List sv. Pavla Římanom 9, 21*.

<sup>3</sup> SPINOZA, B.: Krátké pojednání o Bohu, člověku a jeho blahu. In: Spinoza, B.: *Spisy filosofické II*. Prel. F. Kalda. Praha: Česká akademie věd 1932, s. 68.

schopnejší, úspešnejší, že medzi ľuďmi žiadnej rovnosti od prírody niet a že sme ju ako svoje pranie vniesli aspoň do občianskych zákonov, ktoré si dávame my, ale že aj tie sa dodržiavajú len ťažko, občas len formálne. Ako to neskôr celkom jednoducho vyjadril Nietzsche, obdivovateľ Spinozu ako filozofa moci, už sme si „privykli *učeniu* o rovnosti ľudí, hoci nie rovnosti samej“<sup>1</sup>. Navonok, oficiálne sme si rovni, pod povrchom pracuje potlačená, ale nie umlčaná príroda, ktorá prichádza tiež k slovu.

Preto ak sa Hegel vo *Filozofii dejín* ujíma Leibnizovej teodícey ako ospravedlnenia Boha za zlo, ktoré Boh dopúšťa na človeka, aby sa prekonávaním zla prepracovával k dobru, tak podľa môjho názoru u Hegela je teodícea ospravedlnením Boha za to, že Hegel vniesol do neho prírodu a Boha tak vriavac odmocnil. Veď ani Boh sám za nič nemôže, je tiež nevinný ako aj človek a netreba ho ospravedlňovať, iba ak vysvetľovať, totiž to, ako ho chápe autor.

Keby sme postúpili ešte za Spinozu, s problémom úplnej neslobody človeka v indeterministickom zmysle, keď namiesto neho koná Boh, sa stretieme už u panenteistov-okazionalistov. Človek je v moci Boha, v ktorom je obsiahnutý a človekova vôľa je príležitosťou pre Boha, aby konal namiesto neho. Prísnejšie vzaté, aj Spinozu a Hegela by sme mohli nazvať panenteistami.

Tým však nechcem povedať, že Hegelovo riešenie problému slobody ako rozumové chápanie a uznávanie nevyhnutnosti treba zavrhnúť. Ťažké je však v živote zistiť, čo je v skutku nevyhnutné. Pokiaľ ide o prírodu, je to ľahšie, lebo vieme, že máme poslúchať jej zákony a vtedy nám ide poruke, hoci aj ich poznávanie je dobovo podmienené. V spoločenskom živote je to však ťažšie, lebo nevyhnutnosť veľmi často určujú mocní podľa svojho záujmu – a využívajú k tomu aj zákony štátu, určované vôľou všetkých občanov – a ozyva sa aj naša prirodzenosť, ktorá sa často proti takejto nevyhnutnosti búri, takže o dobrovoľnom a rozumovom poslúchaní často nemôže byť ani reči. Ponajviac sú slobodní len niekolkí a len v určitých súvislostiach. Spomeňme si na nacizmus a komunizmus a na to, čo bolo nevyhnutné podľa nich a koľko

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*. Prel. V. Koubová. Praha: Československý spisovateľ 1992, s. 48.

bolo s tým problémov. Prirodzene, tí, čo s týmito nevyhnutnosťami súhlasili, sa cítili slobodní a podľa toho sa aj správali.

Dnes sú tieto problémy Hegelovej filozofie za nami a postmoderná filozofia pristupuje k Hegelovi z celkom iného hľadiska. Jeho metafyziku necháva z veľkej časti stranou, hoci potom z neho už veľa nezostáva, lebo ak platia Heideggerove slová, že metafyzika je platonizmus, ktorý už z filozofie odchádza, tak to platí vo veľkej miere o Hegelovi. O tom sme však už na tejto konferencii počuli a iste ešte budeme počuť.



## HEGELOVA KONCEPCIA POVAHY DEJINNÉHO POHYBU

*František Novosád*

Vari najdôležitejšou súčasťou interpretácie filozofického diela je rekonštrukcia problému, ktorý sa filozof svojou teóriou pokúša riešiť. Vždy je totiž možné, že formulácia problému zostáva podnetná i vtedy, keď odmietneme filozofom ponúkané riešenia. Dejiny filozofie sú predovšetkým dejinami otázok a až v druhom rade dejinami odpovedí na ne.

Z takéhoto hľadiska musíme pristupovať aj k Hegelovej filozofii. Keď budeme uvažovať len o Hegelových teóriách ako takých, tak sotva je možné nájsť lepší príklad *zastaraného*, ba priam *zbytočného* filozofa. Pokus vyradiť tradičnú logiku dialektikou môžeme považovať za scestný, extravaganciou je aj Hegelova filozofia prírody, plná podivností je nakoniec i filozofia náboženstva, ba dokonca i jeho filozofia práva. Ak sa však pokúsime rekonštruovať problémy, ktoré si Hegel kládol, tak prideme k záveru, že napriek všetkému, Hegel nie je mysliteľom, ktorého by sme mohli úplne odpísať, resp. ktorého môžeme odpísať bez toho, že by sme sa sami ochudobnili. Toto tvrdenie platí aj o Hegelovej filozofii dejín.

Filozofia dejín sa zdá byť – po Filozofii prírody – najzastaranejšou zložkou Hegelovho myslenia. Každý študent filozofie vie, že Hegel ponúkol spiritualistickú koncepciu dejín. Dejiny sú procesom sebarealizácie ducha. Toto seba-uskutočňovanie ducha prebieha v troch fázach, ktoré sú modelované podľa schémy, ktoré je podrobne rozpracovaná v Logike. V konkretizácii na svetové dejiny to znamená, že na začiatku dejinnej existencie stoja orientálne despotizmy, potom sa centrom svetového vývoja stáva antika vo svojej gréckej a rímskej verzii a nakoniec sa stáva priestorom pôsobenia svetového ducha germánsky svet. Pre orientálne despotizmy je charakteristické, že slobodný je len jeden, v antike sa sloboda stáva vecou obmedzeného počtu ľudí, v novoveku sa presadilo vedomie, že sloboda patrí k základnej charakteristike jednotlivca. Úlohou filozofie je ukázať rozumnosť histórie a historickosť rozumu. Cieľom filozofie nie je konštruovať ideálne štáty, poučovať skutočnosť, aká má



byť, jej cieľom je naučiť ľudí dejinnú skutočnosť chápať v jej komplexnosti, v jej faktickosti a význame. Vývoj svetových dejín má aj geopolitický vektor: centrum svetových dejín sa posúva z východu na západ.

Prehľad motívov Hegelovej filozofie dejín však vždy ide ruka v ruku s ich odmietnutím. Tým, ktorým nevadí idealizmus, vyčítajú Hegelovi lineárnosť vývoja, otvorený teleologizmus, kumulativizmus, apriorizmus v zmysle vnucovania dejinných procesov vopred pripravených schém. A tým, ktorým neprekáža ani teleologizmus, môže prekážať kombinácia idealizmu a *realizmu*, presnejšie cynizmu, ktorý je pre nemecké profesorské myslenie dosť typický<sup>1</sup>. A skeptickí sme dnes aj k Hegelovmu presvedčeniu, že dejiny sú médiom realizácie slobody. Predsa len, úvahy o peripetiách vývoja v predchádzajúcom storočí nedávajú príliš veľa podnetov k optimizmu. A podozrievavo dnes pozeráme aj na Hegelovo tvrdenie, že štát je osou, okolo ktorej krúži vývoj jednotlivých spoločností. Každá z týchto námietok stačí, aby Hegla v očiach súčasníka, poučeného postmodernistami o tom, že *velké rozprávania* sú vždy aj intelektuálnym prešľapom, kompromitovala. Ved' predsa vieme, že dejiny sú neurčitým, diferencovaným komplexom sporov medzi rôznymi *reálnymi* mocenskými a ekonomickými záujmami a nie spormi, v ktorých sa realizuje *svetový duch*. Tak isto vieme, že dejiny sa nedajú vtiesnať do nijakej schémy a už vôbec nie do schémy lineárneho vývoja, že sú skôr sférou kontingentnosti než nevyhnutnosti. Tak isto sa už nenosí *europocentrizmus*. Pokiaľ sa na Hegelovu filozofiu dejín pozeráme ako na opis reálneho chodu dejín, tak všetky tieto námietky platia a Hegel je osobou minulosti a reálne môže zaujímať len historikov filozofie.

Heglove tézy sú dnes nepoužiteľné, i keď sa môžeme pokúsiť vysvetliť, prečo ich Hegel použil a prečo malo jeho myslenie tak silný vplyv na niekoľko generácií mysliteľov.

Hegel uvažuje v období, keď sa Európa pohybuje k vrcholu svojho sebavedomia. Pýta sa, ako sa vlastne Európa *prepracovala* k tomuto sebavedomiu. Na tejto ceste *ke sebe samému* sa každá epizóda zaraďuje do istej

---

<sup>1</sup> „Ale tým, že hľadáme na dejiny ako na jatky, na ktorých sa obetuje šťastie národov, múdrosť štátov a cnosť jednotlivcov, vynára sa pred myšlienkou aj nevyhnutne otázka, komu, akému konečnému cieľu sa prinášajú tieto prenesmierne obete.“ (Pozri: HEGEL, G.W.F.: *Filozofia dejín*. Prel. T. Münz. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo politickej literatúry 1957, s. 28.)

série a nadobúda istý zmysel. Vedomie dokáže *spracovať* aj negatívne skúsenosti. Až v tomto zmysle jestvuje *niečo* ako dejinná nevyhnutnosť. Nevyhnutnosť *konštruujeme* tým, že spracovávame svoju skúsenosť, vyrovnávame sa s ňou, akceptujeme ju. Ex post potom každá udalosť nadobúda zmysel, dá sa zaradiť do zmysluplného celku. Súčasnému vedomiu sa zdá, že peripetie minulosti mali svoj zmysel, svoju logiku, svoju *nevyhnutnosť*. Konflikty sa javia ako *vnútorná záležitosť* dejinných formácií, ako forma upevňovania základných štruktúr a rámcov, v ktorých jednotlivci a skupiny presadzujú svoje záujmy. Hegel vlastne schémy teodícei presúva do dejín. Tými istými prostriedkami, ktorými kresťan *ospravedľňuje* zlo v stvorenom svete, Hegel a jeho nasledovníci začínajú *ospravedľňovať* dejiny. „Ľudstvo nebolo oslobodené z otroctva, ale skôr prostredníctvom otroctva ... Cirkve v boji s divokosťou a so surovou zmyslovosťou obstála tým istým divokým, teroristickým spôsobom. Silou pekelnej hrôzy ich povalila a ustavične držala v područí, aby divokého ducha otupila a skrotila ... Prirodzene, moment negácie je v človeku nevyhnutný, no teraz dostal formu pokojnej výchovy a tým mizne všetka hrôza vnútorného boja“<sup>1</sup>.

Dnes vidíme Hegela ináč aj preto, že uvažujeme z inej situácie. Sme v situácii, keď západné seba-vedomie je narušené, Európa spochybňuje základné istoty, na ktorých budovala. Zmenený pohľad na súčasnosť mení pohľad aj na minulosť: jadrom minulosti sa stáva *kontingentnosť*, dejiny vidíme skôr ako sled koincidencií, už nehľadáme *logiku nevyhnutnosti*, skôr nás zaujímajú fluktuácie, trhliny.

Na Hegelovu koncepciu dejín sa však môžeme pozerat' aj ináč. Ide nie o opis vývoja, ale o rekapituláciu vývoja. Nie je to uvažovanie ex ante, ale uvažovanie ex post. Rekapitulácia je pohľadom späť, je rekonštrukciou cesty k súčasnosti, je vlastne konštrukciou minulosti z hľadiska môjho súčasného vzťahu k sebe samému, môjho súčasného sebavedomia, môjho dnešného odhadu mojich možností. Seba-uvedenie je vždy selektívne, vždy isté veci zamlčiava, iné zasa hyperbolizuje. Hegel predstavil svetové dejiny tak, ako sa javili a museli javiť Európanovi v prvej tretine 19. storočia.

Hegelove úvahy o dejinách sa zakladajú na silnejšom povedomí, že základnou významovou jednotkou súčasnej spoločnosti sa stáva jednotli-

---

<sup>1</sup> HEEGL, G.W.F.: *Filozofia dejín*, s. 402.

vec. Silnie presvedčenie o rovnosti ľudí, postupuje juridifikácia spoločenských vzťahov, konanie jednotlivcov je koordinované kombináciami pôsobenia štátu a trhu, teda súčinnosťou *viditeľnej* a *neviditeľnej* ruky. Hegel sám tieto tendencie, ktorými charakterizuje svoju dobu zhrňa do sloganu *vývoj vedomia slobody*. Dejiny sú pre neho rastom vedomia slobody. Zároveň vníma, že toto dobové povedomie, *duch doby*, je výsledkom dlhodobého procesu a je plne pochopiteľné len rekonštrukciou cesty, na ktorej sa utvorilo. Hegel totiž vidí, že minulosť zostáva *zachovaná* v rôznych premenených formách. Je to stavebný materiál, ktorý si však zachováva istý tvar a podmieňuje, spoluurčuje súčasné konfigurácie.

Dodnes si zachovali produktivnosť niektoré motívy Hegelovho uvažovania o dejinách. Je to predovšetkým sama myšlienka dejinnosti ako základu a pozadia všetkých našich praktických a intelektuálnych aktivít. Ďalej sú to jeho úvahy o dejinnej produktivite spoločenských konfliktov a úvahy o logike kolektívneho konania. A nakoniec, stále si ešte zachováva význam Hegelova interpretácia individuálneho konania.

Hegel je filozof, ktorý je zaujatý dejinami. Dejiny sú pre neho prototypom *bytia*. Z rozboru dejinných procesov zrejme čerpal najviac inšpirácie pri formulovaní svojho kategoriálneho a metodologického aparátu. V centre jeho pozornosti je *logika zmeny*: hľadá hybné sily dejinných zmien, pýta sa na vzťah tlaku a ťahu v dejinných procesoch, skúma väzbu kontinuity a diskontinuity v dejinách. Svet, v ktorom žijeme, je produktom dejín. Dejinné štruktúry sú nezamýšľaným výsledkom kooperácií a konfliktov. Naše konanie prebieha v médiu dejín.

Náš spôsob vnímania je produktom dejín. Naše normy sú produktom dejín. Naše myslenie je produktom dejín.

My sami sme producentom a produktom dejín. Sme v dejinách a sme dejinami.

Z dejín sa nemôžeme vymaniť, dejiny sú záťažou, ktorej sa nedá zbaviť. Túto záťaž sa musíme naučiť niesť a zniesť a len tak sa môžeme cítiť slobodnými. Sloboda je seba-určovaním sa v dejinách. Slobodu nemôžeme chápať ako možnosť intervencie z transcendentálnej dimenzie našej existencie do domény nášho empirického konania.

Heglova tematizácia dejín je odpoveďou na kľúčový problém novo-vekej filozofie, na otázku, o čo môžeme oprieť svoje pravdy. Klasickým spôsobom tento problém formuloval I. Kant, keď v *Základoch metafyziky mravov* napísal: „Tu teraz vidíme, že sa filozofia stavia naozaj na povážlivé

stanovisko, ktoré má byť nezvratné bez ohľadu na to, že ho nemožno na ničom zavesiť v nebi, ani ho o nič nemožno oprieť na zemi. Tu má filozofia ukázať svoju čistotou ako zvrchovaná správkyňa svojich zákonov a nie len ako hlásateľka domnelých zákonov, ktoré jej našepkáva vrodený cit alebo kto vie aká poručnícka prirodzenosť, a ktoré spolu, i keď sú lepšie ako nič, predsa nikdy nemôžu poskytnúť zásady, ktoré diktuje rozum a ktoré musia mať svoj zdroj celkom apriori a tým zároveň aj prikazujúcu povahu<sup>41</sup>.

Filozofi 17. a 18. storočia vychádzajú z toho, že toto *stanovisko*, ktoré má byť nezvratné bez ohľadu na to, že ho *nemožno na ničom zavesiť na nebi, ani ho oprieť o nič na zemi*, je vytvárané dohodou, zmluvou. Kant objavuje sféru transcendentálna. Hegel prichádza s tézou, že zdrojom a médiom našich právd sú dejiny. Dejiny sú významovo autonómne, ba autarktné. Nakoniec, aj súčasné myslenie má reálne k dispozícii len tieto dve riešenia: základom našich právd a hodnôt je buď zmluva alebo dejiny.

Hegel objavuje, že existuje niečo ako *logika* konfliktu a táto logika poskytuje kľúč k pochopeniu vývoja spoločnosti. Konflikt má v sebe teda určitú racionálnosť a dialektika nie je nič iné ako pokus túto logiku konfliktu vyjadriť v pojmoch. Hegel pochopil, že práve konflikt je základnou formou interakcie subjektov v modernej spoločnosti. Konflikt teda konštituuje základné druhy spoločenskej väzby. Aforisticky vyjadrené, podľa Hegla modernú spoločnosť integrujú jej konflikty. Ide o to, ako túto hru konfliktov civilizovať, kultivovať, ako dosiahnuť, aby konflikty boli produktívne, aby posilňovali spoločnosť a neoslabovali ju. Pokúša sa teoreticky analyzovať vnútornú štruktúru interakcií, ktoré majú formu konfliktov. Jeho cieľom je vyjadriť v pojmoch vzájomné pôsobenie konfliktov, ich sieť, logiku ich vývoja. Predtým teória kládla proti sebe kooperáciu a konflikt. Teraz sa vlastne konflikt stáva formou, dokonca hlavnou formou kooperácie. Po Hegelovi už sociálne interakcie chápeme ako vyvíjajúcu sa syntézu konfliktu a kooperácie.

Hegel však privileguje ten typ konfliktov, ktoré končia *syntézou*, teda istým vyrovnaním medzi súperiacimi stranami. Možno je to najrozšírenejší typ konfliktov, ktorý existuje v nespočetných variantoch. V každom prípade je to typ konfliktov, ktorý je charakteristický pre vývoj západoeurópskych spoločností. Pre spoločnosti vo východnej Európe je charakte-

---

<sup>1</sup> KANT, I.: *Základy metafyziky mraví*. Prel. L. Menzel. Praha: Svoboda 1976, s. 70

ristický skôr iný typ konfliktov, takých, ktoré skôr fixujú asymetrie, *zameraných* konfliktov. Konfliktov, ktoré sú v určitej fáze fixované, pretože silnejšia strana je presvedčená, že konflikt má deštruktívny charakter. Existujú však aj konflikty, ktoré majú deštruktívny charakter, v ktorom jedna zo strán hynie bez toho, aby reálne dokázala ovplyvniť svojho protivníka.

Hegel trvá na tom, že spoločnosť, jej pragmatické a hodnotové poriadky, nemôžeme vysvetľovať ako výsledok vedomého konania, ako výsledok *dobody*. Výsledok interakcií má svoju osobitnú ontologickú kvalitu a nedá sa rozložiť na súčet zámerov a konaní jednotlivcov. Aj Hegel patrí k tým mysliteľom, ktorí *urobili z nezamýšľaných výsledkov individuálneho konania svoj ústredný predmet*. Jeho témou teda už nie je analýza zámerného, vedomého konania, ale analýza štruktúr vytváraných interakciami ľudí. Hegel je však *tradičný* v tom, že postuluje *subjekt* kolektívneho konania. Týmto subjektom je duch. Ide o istý variant vysvetlení prostredníctvom *neviditeľnej ruky*.

*Nové* sa konštituuje ako neuvedomovaný dôsledok konania jednotlivcov. Mnohokrát zdôrazňuje, že „... vo svetových dejinách sa prostredníctvom ľudských činov vynára ešte niečo iné, než ľudia zamýšľajú a dosahujú, než čo bezprostredne vedía a chcú“<sup>1</sup>.

Vlastne aj tu je háčik, *neviditeľná ruka* je neviditeľnou z hľadiska konajúceho individua. Z hľadiska *ducha samého* ide o *skrytú ruku*. Duch je silou, ktorá z pozadia koordinuje konanie jednotlivcov tak, aby dosiahol svoje ciele. Jednotlivec, i keď koná s vedomím svojej autonómie, je len nástrojom v rukách *skrytej ruky*, Ducha, Boha, dejinnej nevyhnutnosti. Dialektika má tak dve tváre: na jednej strane je rekonštrukciou *lesti dejín*, teda analýzou toho, ako vyššia moc používa jednotlivcov na realizáciu svojich cieľov, na druhej strane je rekonštrukciou toho, ako v interakcii jednotlivcov vzniká niečo, čo títo jednotlivci nezamýšľali. Na jednej strane teda dialektik zisťuje, ako jednotlivci, bez toho, že by si to uvedomovali, realizovali *vyššie* ciele, na druhej strane môže byť dialektika analýzou toho, ako sa človeku *veci* vymknú z ruky a nadobúdajú svoj vlastný život, dokonca sa stavajú proti svojmu vlastnému tvorcovi. *Lest' dejín a odcudzenie*

---

<sup>1</sup> HEGEL, G.W.F.: *Filozofia dejín*, s. 34.

sú potom dve základné idey, ktoré dialektická tradícia ponúka pre analýzu historicosti ľudskej existencie.

Ale aj tu, pokiaľ ide o analytické schémy, tak teória hier nám dnes vie ponúknuť efektívnejšie a prehľadnejšie analýzy obidvoch týchto procesov. I keď, pokiaľ ide o intuitívne naznačené možnosti, zrejme Hegel nie je doteraz plne vyt'ážení, tak ako nie je vyt'ážení *reálny život*. Reálny život je však pre reflexiu prístupný len cez významové artikulácie v mytológii, náboženstve, v múdrosti všedného dňa, vede, umení a vo filozofii.

Aj v tomto pochopení dejín to môžeme skúsiť ináč: oddeliť ideu od jej prevedenia. Idea je však natoľko strnulá, že sotva umožní absorbovať viac materiálu ako u Hegela samého.

V rozpravách o dejinách, oveľa výraznejšie však v politickej publicistike alebo aj politológii, sa stále ešte presadzuje intencionalistický výklad politického diania. Konanie historických aktérov vykladá primárne zo *zámerov* subjektov, ktoré sa pohybujú na historickej scéne. Nositeľom *zámerov* sú primárne jednotlivci, sekundárne potom isté kolektivity: strany, hnutia, frakcie, zoskupenia, tábory atď. Tí, ktorí chcú byť dôkladnejší, sa potom intencie usilujú korelovať so záujmami, pričom nositeľmi *záujmov* sú neurčité *skupiny*, ktoré obvykle identifikujú svojimi konkrétnymi predstaviteľmi. Analyzovať historické procesy teda znamená určiť koreláciu medzi intenciami a záujmami. Vždy je reč o konkrétnych osobách, mení sa len perspektíva, v ktorej ich vnímame.

Samozrejme, nechcem poprieť, že identifikovať zámary a záujmy je dôležitou zložkou každej historickej úvahy. A tak isto je samozrejmé, že spoločnosť pozostáva z konkrétnych osôb, pravda, z konkrétnych osôb v komplikovaných, viacnásobne sa prekrývajúcich sieťach interakcií. A tu sme vlastne pri tom základnom: štruktúry interakcií sú dôležitejšie ako osoby, ktoré do týchto interakcií vstupujú.

Zámery sa však vždy realizujú v istej situácii, v istom poli možností. Hegel to formuluje tak, že „v bezprostrednom čine môže tkvieť viacej, než tkvie vo vôli a vedomí konajúceho”<sup>1</sup>.

Toto pole možností je vymedzované zámermi všetkých aktérov, ktorí sa pohybujú na scéne. Stretanie zámerov sa postupne uštaluje, vytvára sa niečo ako vzor interakcie, ktorý predurčuje možné konanie aktérov. Z akcií sa stávajú reakcie, presnejšie, každá akcia je zároveň aj reakciou.

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 35.

Pochopiť dianie na politickej scéne si vyžaduje identifikovať interakčné schémy, ktoré štrukturujú politickú scénu. Interakčné schémy však nie sú samonosné, i keď sa do určitej miery vždy autonomizujú, stávajú sa samoučelnými. Teda nie intencie a záujmy, ale interakčné schémy a problémy sú prvým kľúčom k pochopeniu spoločenských procesov. Pripusťme, že subjektmi historických iniciatív sú vždy jednotlivci. Tí však pôsobia v istých podmienkach, využívajú príležitosti, ktoré im okolnosti ponúkli. Keď teda chceme pochopiť istý čin, istý výkon, tak musíme vziať do úvahy nielen iniciatívu jednotlivca, ale aj okolnosti, to znamená pole možností.

Konanie jednotlivcov prináša so sebou vždy je nepredvídané dôsledky, s ktorými sa konajúci musí vyrovnávať. Konanie *konštituuje samo seba*. Nakoniec, aj analýzy pragmatistov a fenomenológov ukazujú, že len výnimočne je konanie *realizáciou* vopred pripraveného zámeru. To sú skôr výnimočné situácie, obyčajne zámer sám sa artikuluje v konaní, tak isto až v konaní samom sa artikulujú motívy a spôsoby legitimizácie konania. V dialektickej tradícii základná schéma každej spoločenskej krízy je vždy daná rozpormi medzi *silami* a *formami*. Na jednej strane teda stoja nové spôsoby výroby, nové spôsoby cítenia, predstavovania a myslenia a na druhej strane stoja staré, konvenčné formy prejavu týchto síl. Tlak na ne sa stupňuje, v dlhodobej perspektíve získavajú však *sily* prevahu a rozbíjajú staré formy.

Hegel prichádza s osobitnou koncepciou zmeny: dialektickou zmenou, v ktorej dochádza zároveň aspoň k trom procesom: nové je popretím starého, je podmienené starým a *premiestňuje* staré do novej konfigurácie, dáva mu novú funkciu. Minulosť nie je teda jednoduchou *príčinou* súčasného, skôr je to podmienka, istý pôdorys, isté predznačenie, ktoré sa však môže využiť diferencovaným spôsobom.

Konkrétne filozofická koncepcia môže prežívať svojimi tvrdeniami, môže však prežívať svojimi otázkami. Hegel patrí skôr k tejto druhej skupine: položil otázky, na ktoré doteraz hľadáme odpovede.

## J. PATOČKA A T. KROŃSKI – RANÉ FILOZOFICKÉ ŠTÚDIA A FENOMENOLOGICKÉ ZBLÍŽENIA

*Czesław Głombik*

V Poľsku je záujem o filozofiu Jana Patočku (1907-1977) dobre zaznamenaný od jej počiatku. Všetko sa to začalo v polovici 30. rokov minulého storočia. Skôr než sa v poľskej spisbe po prvý raz objavilo Patočkovo meno, venoval český filozof pozornosť súdobej poľskej filozofii a jej hlavným predstaviteľom. Naskytna sa mu k tomu príležitosť po VIII. medzinárodnom filozofickom kongrese, ktorý prebiehal v prvých septembrových dňoch roku 1934 v Prahe. Ako sa vyjadril Roman Ingarden (1893-1970), účasť poľskej strany na kongrese bola bohatá tak z hľadiska počtu prednesených referátov, ako aj z hľadiska účasti poľských vedcov v diskusiách. Pritom to bola filozoficky rôznorodá skupina, a aj keď sa v nej ocitli predstavitelia takých ideových smerov, ktoré k sebe majú zvyčajne dosť ďaleko, tón jej udávali vo všeobecnosti poľskí logici<sup>1</sup>.

Patočka, ktorý o pražskom kongrese informoval v prehľade, nadviazal na niektoré vystúpenia Poliakov s tým, že pozornosť sústredil predovšetkým na poľských logikov. Ich referáty v Prahe preukázali akú silnú medzinárodnú pozíciu má poľská filozofia, z čoho Patočka usúdil, že poľskí účastníci boli prevažne logici. Medzi prítomnými nechýbali ich najznámejší reprezentanti – Kazimierz Ajdukiewicz (1890-1963), Jan Łukasiewicz (1878-1956), Alfred Tarski (1901-1983)<sup>2</sup>. Rokovanie logickej sekcie zaradil medzi najzaujímavejšie, hlavne kvôli napätiu pri diskusiách, odvážnosti kritik a konfrontácii úplne rozličných štýlov filozofického myslenia. Bolo to spôsobené tým, že počas práce tejto sekcie došlo k zásadným polemikám medzi novopozitivistami vrátane skupín, ktoré im boli naklonené, a oponentmi – podľa Patočkovej formulácie – tzv. *vieden-*

---

<sup>1</sup> Porovnaj INGARDEN, R.: VIII. Międzynarodowy Kongres Filozoficzny w Pradze. In: *Pion*, roč. 3, 1935, č. 5, s. 6 – 7.

<sup>2</sup> Porovnaj PATOČKA, J.: Osmý mezinárodní filosofický kongres v Praze (2. - 7. IX. 1934). In: *Nové školy*, roč. 8, 1934, č. 2 – 3, s. 53.



*skej školy*, ktorí nezdíľali jej koncepciu filozofie a postulovaného ideálu vedeckej prísnosti. Proti novopozitivistom ostro vystúpili Ferdinand C. Schiller (1864-1937) z Oxfordu, Hans Driesch (1868-1941) z Lipska, ako aj Fritz Kaufmann (1891-1958), v tom čase pôsobiaci ako súkromný docent na univerzite vo Freiburgu<sup>1</sup>. Patočka sa však špeciálne sústredil na vystúpenie Ingardena – zhodnotil ho ako najzaujímavejší spomedzi kritických hlasov voči novopozitivismu, ktoré v námietkach proti obmedzovaniu filozofie a presadzovaniu vnútorne rozporných úvah zašlo najďalej. Kongres sa stal aj príležitosťou na prvé stretnutie Patočku s Ingardenom. V rozhovore, ktorý po rokoch poskytol Josefovi Zumrovi, konštatoval: „Zde jsem se též prvně setkal s vynikajícím polským fenomenologem Ingardenem.“<sup>2</sup>. Lutoval len to, že Ingardenov referát, rovnako ako prednáška spomenutého Kaufmanna – k obom Patočka dodal, že boli husserlovci – odzneli v posledný kongresový deň, keď už nebol čas na diskusiu.

Nie je náhoda, že Patočka do *poľského prehladu* zaradil Ingardena a poľských logikov. S Ingardenom ho zblížovala afinita k Husserlovi. V tom čase bol obom spoločný odstup od epistemologického radikalizmu novopozitivistov, spájala ich nechť k akceptácii jednoduchosti, *myslienkového cynizmu* - ako píše Patočka - s ktorým *vedenčania* hlásali názory, s ktorými nesúhlasili a považovali ich jednoducho za nezmyselné. Úspech Ingardenovej prednášky, ktorý potvrdil nielen Patočka, bol však hlavne dôsledkom jeho teoretických i metodologických kvalít: precíznosti historického myslenia, argumentačnej logiky; ktoré vyvracali jednostrannosť pojmov a predčasné zovšeobecnenia.

Nie je ťažké pochopiť Patočkov záujem o vystúpenie poľských logikov v rámci rokovaní pražského kongresu. Patočka vstupoval do samostatného vedeckého bádania ako od základu pripravený mladý filozof. V

---

<sup>1</sup> K profesionálnej dráhe Kaufmanna porovnaj KAUFMANN, F.: *Archiv Bibliographia Judaica. Lexikon deutsch-jüdischer Autoren*. Bd. 13. Redaktionelle Leitung Renate Heuer, Munchen 2005, s. 314 – 318.

<sup>2</sup> Porovnaj INTERVIEW (Otázky kladl Josef Zúmr): S Janem Patočkou o filozofii a filozofoch. In: *Filosofický časopis*, roč. 55, 2007, č. 3, s. 350. Ide o opakovane uverejnené interview, ktoré bolo prvý krát publikované pri príležitosti šesťdesiateho výročia Patočkovho narodenia (Pozri INTERVIEW (Otázky kladl Josef Zúmr): S Janem Patočkou o filozofii a filozofoch. In: *Filosofický časopis*, roč. 15, 1967, č. 5, s. 585 – 598). Interview bolo dodatočne okomentované v druhom vydaní samotným Josefom Zumrom.

tom istom období prelomu 20. a 30. rokov minulého storočia poľská filozofia, zvlášť jej najtvorivejšie aj najaktívnejšie centrá *lvovských a varšavských logikov*, bola čoraz známejšia a medzinárodne oceňovaná, písalo a diskutovalo sa o nej v západoeurópskych akademických kruhoch aj v okolí, ktoré bolo Patočkovi najbližšie – v Prahe<sup>1</sup>. Stačí poukázať na to, že krátko po VIII. filozofickom kongrese vyšiel pozoruhodný článok Otakara Zicha (1908 - 1984) venovaný poľskej logike - bola to jedna z prvých publikácií nielen v českej literatúre, ktorá stručne informovala o poľskej filozofii a logike<sup>2</sup>. Autor patril k znalcom skúmaných problémov. V 30. rokoch, nadväzujúc na názory jeho žiakov, bol Zich v Československu iniciátorom logických a logistických štúdií, v týchto oblastiach samostatne pracoval a publikoval a do povojnových dejín Karlovej univerzity sa zapísal ako zakladateľ a vychovávateľ skupiny mladých logikov (s náznakmi logickej školy) a prvý vedúci novovytvorenej katedry logiky<sup>3</sup>. A Patočka? Nemusel siahať po interpretáciách alebo prekladoch prác poľských autorov. Poľský jazyk poznal zo štúdií slavistiky v Prahe a prakticky ho využíval. Ako prekladateľ alebo spoluprekladateľ sa podieľal v 30. rokoch vo vtedajšom hlavnom českom filozofickom periodiku *Česká mysl* na vydaní dvoch poľských filozofických textov, ktoré napísali Joachim Metallmann (1889-1942) a Irena Krzenicka (1915 - 1974)<sup>4</sup>.

V poľských časopisoch vznikol prvýkrát záujem o Patočku ešte pred druhou svetovou vojnou, niekoľko rokov po pražskom filozofickom kongrese. Bola recenzovaná jeho kniha, prvá, s ktorou verejne vystúpil, jedna z najdôležitejších v jeho filozofickej tvorbe, práca *Prirodzený svet ako filozofický problém*. Autor, ktorý prácu predstavoval, nabádal k štúdiu Pa-

---

<sup>1</sup> Porovnaj WOLEŃSKI, J.: *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Warszawa 1985, s. 314 a n.; porovnaj tiež so štúdiami, ktoré boli vydané v zborníku v edícii Michala Hempollińskiego: *Polska filozofia analityczna. Analiza logiczna i semiotyczna w szkole lwowsko-warszawskiej*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1987.

<sup>2</sup> Porovnaj ZICH, O.: Logistyka w Polsce. In: *Česká mysl*, roč. 33, 1937, č. 1-2, s. 23 – 36.

<sup>3</sup> Porovnaj BERKA, K. – ČECHÁK, V. – ZASTÁVKA, Z.: *Otakar Zich*. Studia Logica IV. Praha 1990, s. 7 – 8.

<sup>4</sup> Porovnaj METALLMANN, J.: Poměr Josefa Tvrdeho k polské filosofii. Prel. T. Kroński a J. Patočka. In: *Česká mysl*, roč. 33, 1937, č. 5, s. 298 – 302; tiež KRZEMNICKA, I.: Poznámky k otázce literárního překladu. Prel. J. Patočka. In: *Česká mysl*, roč. 34, 1938, č. 1-2, s. 41 – 51.

točkových fenomenologických názorov. Týmto autorom, ktorý *poľské stretnutia* s Patočkom začal, bol Tadeusz Kroński (1907 - 1958).

Ponechajme teraz osobu Krońského bokom. Vôbec sa nebudem odvolávať na spomienky, vzťahy a opisy tých autorov, ktorí sa pokúšali predstaviť Krońského v jeho rôznych životných situáciách (kolegiálnych, súkromných, profesionálnych). Nebudem brať do úvahy dnes čoraz viac sa ukazujúcu otázku rozdielu hodnotenia Krońského života ako aj prehĺbených znalostí o jeho osobnosti ako vedca a filozofa. Pominiem aj obrazy uchované v mojej pamäti zo študentských čias, v ktorých postava Krońského – univerzitného učiteľa, zaujíma trvalé miesto vedľa pamätných profesorov Tadeusza Kotarbińského (1886-1981), Władysława Tatarkiewicza (1886-1980), Jana Legowicza (1909-1992), či, bohužiaľ, tiež už zosnulého Leszka Kołakowskeho (1927-2009). Len v nevyhnutných situáciách, s ohľadom na priehľadnosť a spojitosť ďalších tvrdení, možno ohlásené ohraničenia poruším<sup>1</sup>.

Podstatnou vecou sú rané vzťahy Krońského s Patočkom a ním iniciované kontakty medzi Irenou Krzenickou a Patočkom, ktoré spolu súvisia a pokračujú od novembra 1939 ako kontakty Tadeusza a Ireny Krońských s Patočkom. Rokmi pretrvávajúce a obohacujúce sa nadobudli časom podobu srdečnej priazne, ktorá ich s českým filozofom spájala. Cesty prenikania fenomenologických ideí na poľskú pôdu sa podstatne a nie bez dôvodu spájajú s bezprostredným vplyvom Edmunda Husserla (1859-1938)<sup>2</sup>. Príklad Patočku dovoľuje tento názor ani nie tak revidovať, ako doplniť. Aj v stretnutiach s Patočkom išlo neustále o Husserla a o fenomenológiu, bolo to ich teoretické pozadie, ale situované akoby do istej vzdialenosti, neexponované priamo a v úplnom svetle. Fenomenologické idey prichádzali ku Krońským – okrem ich študentských čias – nie priamo z Göttingenu alebo Freiburgu, ale cez Prahu a aj to už poznačené spleťtými diskusiami a v interpretáciách, ktoré prekráčovali klasický obsah Husserlovho diela. Je to cesta hodná kritického objasnenia. Dokonca aj s eventuálnou opravou, že to nebola ešte cesta v

---

<sup>1</sup> Dobrú orientáciu v subjektívnej a objektívnej bibliografii Krońského (ak opomenieme archíválie) dáva text, ktorý pripravil M. Buško (BUŠKO, M.: Tadeusz Kroński. In: *Poľska filozofia powojenna. T. III.* Ed. W. Mackiewicz. Warszawa 2005, s. 145 – 158.)

<sup>2</sup> Porovnaj GŁOMBIK, C.: *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje.* Katowice 1999.

pravom slova zmysle, ale len cestička či sotva chodníček. O dôležitosti krokov, ktoré udržiavajú vedeckú prácu, nerozhodujú ani krajnice, ani horizonty. Je však dobré vedieť, kto cez ne prichádza a čo hľadá. Z objektívneho hľadiska sa ukázalo, že táto cesta bola krátka, objavila sa, krátky čas existovala, ale nerozvinula sa. Chýbala jej – použijúc vyjadrenie Fernanda Braudela (1902-1985) – „výmera dlhšieho trvania“<sup>1</sup>. Nie však preto, žeby nikam nevedla. Zničili ju udalosti, ktoré neničili len filozofiu a netýkali sa len Poľska.

Základné filozofické vzdelanie získal Kroński na dvoch poľských univerzitách – poznaňskej, na ktorej absolvoval len jeden rok a varšavskej – kde na humanitnej fakulte tejto vzdelávacej ustanovizne získal titul magister filozofie. Aj keď hlavným predmetom Krońského záujmu bola filozofia, štúdiá ho obohatili vedomosťami oveľa bohatšími. Boli to štúdiá výrazne zamerané na filológiu a dejiny a profilovo zodpovedali ideálu humanistického vzdelanca.

Z Poznane si Kroński odniesol – berúc do úvahy jeho neskorší záujem o českú filozofiu – znalosť slovanských jazykov. Do štúdií v tejto oblasti ho zasväcoval jazykovedec a slavista Henryk Ułaszyn (1874-1956) – vedec, ktorý poznal profesionálne niekoľko poľských univerzít, ale najdlhšie bol spätý s *Poznaňskou univerzitou* (v rokoch 1921 – 1939), kde pôsobil ako riadny profesor slavistiky a vedúci katedry slovanskej filológie a slavistického seminára<sup>2</sup>. Roky v Poznani boli pre Ułaszyna obdobím najintenzívnejšej vedeckej a spoločensko-organizátorskej práce. V tomto období vznikli jeho práce trvalej vedeckej hodnoty z oblasti slovtvorby, fonetiky a lexiky slovanských jazykov, štúdie týkajúce sa dejín poľského jazyka, špecifickej lexiky rôznych skupín, ako aj početné články, ktoré zvyrazňovali záujem profesora o tému náboženských povier a potrebu šírenia racionálnych svetonázorových postojov. V období Krońského štúdia v Poznani bol Ułaszyn menovaný za člena-korešpondenta *Slovanskeho ústavu* v Prahe a v roku 1927 z jeho iniciatívy bola založená v Poznani *Slovanská spoločnosť*, ktorej sa stal prvým predsedom. V koordinácii s Poľsko-československou spoločnosťou, ktorá už v meste fungovala a bola jednou z prvých tohto typu na poľskom území, sa mladá Poznaňská

---

<sup>1</sup> Porovnaj BRAUDEL, F.: *Historia i trvanie*. Prel. B. Geremek. Warszawa 1971, s. 54.

<sup>2</sup> Porovnaj PEDZIŃSKA, D.: Ułaszyn Henryk. In: *Wielkopolski Słownik Biograficzny*. Warszawa-Poznań 1981, s. 788.

univerzita (založená v roku 1919) stala nielen dynamickým centrom slavistických štúdií, ale aj úspešným propagátorom – pomocou prednášok, umeleckých programov, vydateľskej činnosti a bezprostredných kontaktov – myšlienky slovanskej kultúrnej vzájomnosti medzi poľským, českým a slovenským národom<sup>1</sup>.

Filozoficky sa však Kroński sformoval vo Varšave, zúčastňujúc sa na aktivitách profesorov Tatariewiczza a Zygmunta Łempického (1886-1943). Jeho učiteľom v oblasti čisto filozofických disciplín bol Tatariewiczz, a to počas celých štyroch rokov varšavských štúdií – týkalo sa to tak aktivít prednáškových ako i seminárnych. V rámci filozofického seminára s Tatariewiczzom (semináre boli venované estetickým problémom) pracoval Kroński aj na svojej magisterskej práci<sup>2</sup>. Ako vyštudovaný magister svojho učiteľa neopustil. Naďalej sa zúčastňoval na seminároch, ktoré profesor viedol, čo nebolo nijako zvláštne, lebo k dobovej tradícii univerzitného vzdelávania vtedy patrilo, že profesorské semináre boli autentické miesta vedeckej práce. Konali sa za účasti doktorov, magistrův a pokročilejších študentov. Takto sa pracovalo aj na seminári u Tatariewiczza. Krońského priateľ a neskôr aj priateľ Krońského rodiny Richard Matuszewski – literárny kritik, esejista a prekladateľ spomína: „Krońského som poznal v roku 1925 na seminári z estetiky u profesora W. Tatariewiczza, na ktorom – popri Boleslawowi Micinskom<sup>3</sup> – bol jednou z intelektuálnych hviezd“<sup>4</sup>. Andrzej Nowicki v náčrtoch, ktoré

---

<sup>1</sup> Porovnaj SKARZYŃSKI, M.: O Prof. Henryku Ulaszynie (W 50. rocznice śmierci). In: *LingVaria*, roč. 1, 2006, č. 2, s. 65 – 73; Pozri tiež KOZENSKI, J.: Towarzystwo Polsko-Czechosłowackie w Poznaniu w latach 1923-1939. In: *Przegląd Zachodni*, roč. 16, 1960, č. 2, s. 337 – 346.

<sup>2</sup> Pohľad do priebehu univerzitných štúdií Krońského umožňujú zväzky Archiwum Uniwersytetu Warszawskiego: *Akta studenckie T. Krońského*. Sign. RP-30422 (numer Albumu); *Akta pracownicze T. Krońského*. Sign. K. 2800.

<sup>3</sup> Boleslaw MicinŃski (1911-1943) - filozof, literárny kritik a básnik. Filozofiu študoval na Varšavskej univerzite, titul magister získal u W. Tatariewiczza, a od študentských čias sa datovalo jeho priateľstvo s Krońskim. Esej považoval za vlastnú formu filozofickej výpovede; bol protivníkom filozofických systémov, škôl a doktrín, prihovárал sa skôr za filozofiu ako subjektívnu expresiu tvorivej osobnosti, ideovo príbuznú s existencializmom a kresťanský orientovaným personalizmom, inšpirovanú predovšetkým širokou tradíciou nemeckého idealistického myslenia a filozofie života. (Pozri MICINŃSKI, B.: *Pisma. Eseje, artykuly, listy*. Kraków 1970.).

<sup>4</sup> Porovnaj MATUSZEWSKI, R.: *Alfabet. Wybór z pamieci 90-latka*. Warszawa 2004, s. 236.

venoval svojim učiteľom, nadviazal na stretnutia, ktoré organizoval profesor a ktoré mali charakter *privatissimum*. Konali sa vždy v piatok a zúčastňovali sa ich len pozvané osoby. Na týchto stretnutiach oveľa neskôr, totiž až vo februári a v júni 1939, sa stretol s Krońskim, pričom na prvom z nich referoval Kroński o jednej zo svojich prác<sup>1</sup>.

S Tatarkiewiczom spájali Krońského aj skoršie vydateľské kontakty. Do vypuknutia druhej svetovej vojny publikoval Kroński v rôznych varšavských periodikách venovaných kultúre (*Ateneum*), literatúre (*Literárne noviny*), poézii (*Skamander*), spoločensko-politickým udalostiam (*Čierne na Bielom*), v ktorých publicistickou formou vyjadroval svoje racionalistické presvedčenie a umelecký vkus. Avšak najprv, najdlhšie a systematicky spolupracoval ako autor s *Przeględom filozoficznym*. V tomto kvartálne vydávanom časopise publikoval v roku 1933 prvý text (teda ešte ako študent), posledný v roku 1939, celkovo ich bolo dvanásť. V prevažnej miere to boli recenzie poľských, nemeckých a českých vydavateľov. A len tak na dôvetok: šéfredaktorom *Przeględu filozoficznego* bol od roku 1924 nepretržite Tatarkiewicz. Časopis viedol do roku 1949, keď politicko-administratívnym nariadením sa jeho činnosť ukončila. Je dobré mať tieto podrobnosti na pamäti pokiaľ by sme sa eventuálne vrátili k otázke vzťahu medzi Krońskim a Tatarkiewiczom v povojnových rokoch. V nových vzťahoch nepretrvalo nič zo skorších normálnych vzťahov študenta a žiaka k svojmu profesorovi. Kroński sa postaral o to, že sa dostali do polohy až agresívnej nenormálnosti<sup>2</sup>.

Pôvod Krońského záujmu o fenomenológiu je ešte zložitejší. Vplyv Tatarkiewicza musíme považovať za nesporný, pretože okrem toho, že bol Krońského učiteľom, bol jedným z mála spomedzi poľských filozofov, odborníkov na fenomenologické myslenie, ktorým šlo o jeho ďalší rozvoj a ktorí sa odvolávali na jej analýzy najmä v kontexte estetických štúdií. Tatarkiewicz sa fenomenológiou zaoberal už v roku 1913, keď

---

<sup>1</sup> Porovnaj NOWICKI, A.: *Nauczyciele*. Lublin 1981, s. 154 – 156.

<sup>2</sup> Porovnaj KROŃSKI, T.: O 'Historii filozofii' W. Tatarkiewicza. In: *Mysł Filozoficzna*, 1952, č. 4, s. 249 – 272. Andrzej Walicki skonštatoval, že to bol „najostrejší a zároveň hrubý“ Krońského článok, ktorý vznikol v období, keď poľská filozofia v mene 'nového začiatku' bola podrobená stalinizácii ... a najlepší poľskí filozofi (sa stali) predmetom bezohľadného ataku“ (Pozri WALICKI, A.: Marksistowska filozofia w PRL w świetle osobistych wspomnień. In: *Przegląd Filozoficzny, Nowa Seria*, roč. 16, 2007, č. 3, s. 251 – 255.)

publikoval známy článok *Škola fenomenológov*. Pojednal v ňom o Husserlovi, jeho spolupracovníkoch a mladých žiakoch a ako prvý v poľskej literatúre a jeden z mála vo svetovej literatúre vôbec informoval o filozofickej platforme göttingenských fenomenológov<sup>1</sup>. Písal o fenomenológii tak, ako sa to zvyklo robiť v historickofilozofických prácach oveľa neskôr. Najdôležitejšie je však to, že záujem o fenomenológiu, ktorý vtedy začal, pretrval potom ešte dlhý čas. Ešte v apríli roku 1957 sa zúčastnil medzinárodného filozofického kolokvia v Paríži, ktoré sa venovalo Husserlovi a v prednáške, ktorou toto kolokvium otváral, predstavil ho ako jednu z ústredných postáv v dejinách novovekej filozofie<sup>2</sup>. Tatarkiewicz pocíťoval neustálu potrebu kontaktu s fenomenologickou literatúrou. V korešpondencii s Ingardenom sa informoval o novovydávaných prácach z oblasti fenomenologickej estetiky a nečítal ich len sám, ale motivoval k tomu a sprístupňoval ich aj svojim žiakom, aj Krońskemu. Je to jeden z charakteristických detailov, ktorý sa týka obdobia, v ktorom Kroński študoval a navštevoval semináre Tatarkiewiczza. Na sklonku roku 1936 dostal Tatarkiewicz sľúbenú knihu od Ingardena *O poznávaní literárneho diela*<sup>3</sup>. Tatarkiewiczova odpoveď v liste bola zaujímavá sama osebe. Rámec článku nám ju nedovoľuje predstaviť v celku. Môžeme však uviesť, že to bol určite svojrázny osobný názor, príspevok k filozofickej diskusii o vydanej knihe. Tatarkiewicz svoju recenziu nezverejnil. Ale v jeho okolí takáto recenzia vznikla. Pripravil ju a publikoval Kroński<sup>4</sup>.

Iný priebeh mali vzťahy medzi Krońskim a Zygmundom Ľempickim. Dĺžka štúdií bola v tomto prípade kratšia, obmedzujúca sa na prvé dva roky štúdia, sila ich pôsobenia, menej viditeľná, mala však formujúci vplyv a upevnila sa v podobe myšlienok, ktoré sú obvykle dôsledkom kontaktu so známymi osobnosťami. Ľempicki bol germanista, ale aj vedec so záujmami úplného renesančného humanistického vzdelanca, ku

---

<sup>1</sup> Porovnaj TATARKIEWICZ, W.: Szkoła fenomenologów. In: *Ruch Filozoficzny*, roč. 3, 1913, č. 10, s. 257 – 263.

<sup>2</sup> Porovnaj TATARKIEWICZ, W.: Rozważania chronologiczne. Husserl i filozofia lat 1860 – 1949. In: Tatarkiewicz, W.: *Druga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*. Warszawa 1971, s. 123 – 133.

<sup>3</sup> Určite to bol jeden z prvých exemplárov knihy, ktoré mal autor. Na titulnej strane vydavateľstvo *Ossolineum* určilo rok jej vydania: Lwów 1937.

<sup>4</sup> Porovnaj KROŃSKI, T.: Czym jest dzieło literackie i jak je poznajemy. In: *Ateneum*, roč. 1, 1938, č. 4-5, s. 680 – 685.

ktorým sa pripájala vedecká kompetentnosť a činnosť v mnohých oblastiach: univerzitnej, publicistickej, vydavateľskej, redaktorskej práce kritika fenoménov literárneho aj umeleckého života. Ako germanista za sebou zanechal imponujúcu vedeckú prácu z oblasti teórie a dejín literatúry, teórie kultúry, teórie literárnych skúmaní, metodológie humanitných vied a ako to vyjadril Tatarkiewicz – práve v týchto oblastiach sa neraz pohyboval na hraniciach filozofie alebo zaujal čisto filozofickú pozíciu<sup>1</sup>.

Univerzitné štúdium ukončil Łempicki v Lvove, kde v roku 1908 získal doktorát filozofie v odbore germanistika<sup>2</sup>. Germánsku a klasickú filológiu študoval u Richarda M. Wernera (1854-1913) – rakúskeho germanistu, ktorý pochádzal z Moravy (Jihlava), dlhoročného a vzácneho riadneho profesora nemeckého jazyka a literatúry na Lvovskej univerzite. Avšak za filozofickú erudíciu vďačil Kazimierzovi Twardowskiemu (1866-1938). Zúčastňoval sa ním vedených filozofických seminárov. Môžeme pripustiť, že vzhľadom na Lvovský vedecký pôvod a predovšetkým na skoršie filozofické kontakty s Twardowskim, bol Łempicki spätý s filozofickou *Lvovsko-varšavskou školou* (v tom čase len *lvovskou*) v jej široko formulovanom význame. Zo *školy* ho nespájala logika, ale racionálna, metodicky chápaná kritika dovoľujúca - vzhľadom k Łempického vedeckým záujmom - využiť sémantické analýzy, eidetické opisy myšlienkových štruktúr, teda také vedecké postupy, hlavne vo sfére dejín a umenia, ktoré nenarúšali legitimitu vedeckého poznania a zároveň neboli zatŕažené nomotetickými tendenciami.

V Łempického prácach niet miesta pre také úvahy či myšlienkové ťahy, ktoré možno formalizovane a schematicky uzavrieť. Naopak, budú nás udivovať invenčné rozborly literárnych diel, ktoré sa týkajú napr. čistej poetiky, syntetické pojmy ideových prúdov, ktoré sú charakteristické chápaním štýlu myslenia a ducha doby, napokon aj prenikavé bádanie principiálnych črt skúmaných epoch a monumentálne vykreslené interpretácie diel a osobnosti tvorcov, v ktorých sa kryštalizovali, ako sa domnieval, kultúrne typy doby súčasnej alebo minulej. V tomto všetkom nezaznievali len ozveny fenomenológie, ale aj nemeckej filozofie života, ohlasy prelomových duchovných ideí Wilhelma Diltheya (1833-1911),

---

<sup>1</sup> Porovnaj TATARKIEWICZ, W.: Zygmunt Łempicki. In: *Przegląd Filozoficzny*, roč. 43, 1939 - 1946, č. 3-4, s. 329 - 330.

<sup>2</sup> Porovnaj ŁEMPICKI, Z.: *Immeranns Weltanschauung*. Berlin 1910.



radikalizujúcich sa názorov Husserla, ale aj nitky prejavov Rudolfa Eucken (1846-1926), ktoré do nich boli vpletené a ktorých témou bola tvorivá moc veľkých mysliteľov vo formovaní duchovnej zrelosti pokolení a epoch.

V prípade Krońského a jeho vzťahov k Ľempickému – ak ich chceme ukázať a porozumieť im – je nevyhnutné zohľadniť tie pojednania varšavského germanistu, v ktorých je vysvetlená prítomná filozofická problematika, hoci názvy týchto článkov sa priamo na filozofiu nevzťahujú a ani nedovoľujú uvažovať nad ich filozofickou dôležitosťou. Evolúcia Krońského názorov a jeho ideových preferencií túto situáciu potvrdzuje. Doteraz sa nik nevenoval istej typologickej blízkosti, ktorú nachádzame medzi analýzami, ktoré Kroński použil v jednej zo svojich najhodnotnejších filozofických skíc *Fašizmus a európska tradícia*<sup>1</sup> a Ľempického textami. Skica sama nie je v kruhoch poľskej inteligencie veľmi známa. Pravdepodobne je viac známa Čechom a Slovákom, nielen preto, že bola dost' skoro vydaná v českom preklade, ale bola aj sprístupnená vo forme samostatnej knihy (čo spravidla uľahčuje kontakt s čitateľom) v populárnej vydavateľskej sérii *Filosofie a súčasnosť*, navyše s doslovom prekladateľa *Humanizmus proti fašizmu*, ktorý dokáže čitateľa dobre zorientovať v neobyčajných úskaliach Krońského textu a uľahčiť pochopenie originálneho autorského vysvetlenia fašistickej ideológie.

Prostrediu filozofov vtedajšieho Československa nebol neznámy ani samotný Kroński. Jeho osobnosť a vedecké záujmy priblížil v periodiku *Filosofický časopis*, krátko po jeho smrti, pražský filozof Josef Zumr<sup>2</sup>. Svojím krajanom uľahčil – ako prekladateľ a komentátor – kontakt z Krońského myslením a pripomenul ho jednou z najskorších spomienok, ktoré boli vydané. Bezpochyby treba tiež poukázať na to, že o Krońskom informoval Čechov a Slovákov, autor nanajvýš kompetentný a kvalifikovaný tak po filozofickej, ako aj jazykovej stránke. Nemáme tu možnosť rozvinúť na tomto priestore vyššie uvedené tvrdenia, ale to nie je ani

---

<sup>1</sup> Porovnaj KROŇSKI, T.: *Faszyzm a tradycja europejska*. In: Kroński, T.: *Rozmawania wokół Hegla*. Warszawa 1960, s. 275 – 346. V českom preklade pozri KROŇSKI, T.: *Fašizmus a evropská tradice*. Prel. J. Zumr. Praha 1967. Text vznikol na prelome rokov 1942/1943 v okupovanej Varšave. Rukopis bol vydaný v roku 1960 v zborníku štúdií a filozofických skíc Krońského, ktorý vyšiel po jeho smrti.

<sup>2</sup> Porovnaj ZUMR, J.: *Za profesorem Krońským*. In: *Filosofický časopis*, roč. 8, 1959, č. 1, s. 141.

potrebné. Zumr je v prvom rade znamenitým znalcom dejín českej filozofie, jej dávnejších ale aj časovo bližších zdrojov, jej súčasnosti, vedec, ktorý medzi kolegami – citujúc slová Jana Zouhara – nadobudol povest’ „jedného z posledných takto pripravených ochrancov tradície českého myslenia“<sup>1</sup>. Je to pritom aj filozof roky zaniatený pre spoluprácu poľských a českých vedcov, kontakty medzi poľskými a českými vedeckými inštitúciami, autorsky prítomný v poľských publikáciách, filozofických časopisoch, pre mnohých poľských filozofov, rovnako aj pre autora píšuceho tieto vety, spoľahlivý v pomoci, vytrvalý v priazni, ozajstný vo všetkom, čo sa vo vzájomných zblíženiach týka českej kultúry<sup>2</sup>.

Krońského skica bola a zostane neobvyklou analýzou fašizmu. Originalitu treba priznať pochopeniu jeho podstaty, ktorú autor ukázal. Bol si vedomý ťažkosti úplného adekvátneho určenia fašizmu, neuspokojovali ho pokusy využiť triviálne charakteristiky jeho zdrojov, fašizmom spôsobeného materiálneho a morálneho ničenia. Kroński pritom nebral na ľahkú váhu ani barbarstvo, ktorého sa nemeckí fašisti dopúšťali na filozofii. V jeho rozboroch zaznievali znalosť, ale aj obrana Husserlovej fenomenológie – hoci ho menovite neuvádza. Písal: „Hluboké a originální myšlenky novokantovcu a fenomenológu byli např. jako antipozitivistické okamžitě přeměňovány tímto táborem na válečný a propagandistický materiál. Hanebně se před veřejností tajilo, že kritický poměr určitého velkého filosofa k naturalismu nebo pozitivismu nemá nic společného s pokřikem politické reakce a že zatahovááním všech věcí do politického boje o bytí působí se nesmírná škoda nejen vědě a kultuře, ale také úspěšnému a poctivému vyrovnání s nadšenými předsudky devatenáctého století“<sup>3</sup>.

Podľa Krońského sa fašizmus konkretizoval špecifickou interpretačnou schémou sveta, zradou tradičných hodnôt európskej kultúry, ich *odabsolutizovaním* do tvoriaceho sa horizontu vlastných dejín a odlišného

---

<sup>1</sup> Porovnaj Josef Zumr: očima svých kolegu a přátel. In: *Filozofický časopis*, roč. 56, 2008, č. 1, s. 112 – 113.

<sup>2</sup> Porovnaj ZUMR, J.: Jan Patočka a polští filosofové. In: *Filozofia i czas przeszły. Profesorowi Czesławowi Głombikowi w. 70. rocznice urodzin*. Eds. B. Szotek a A. Noras. Katowice 2005, s. 232 – 236. Porovnaj tiež s neobvyklou knihou, ktorá slovom i obrazom dokumentuje súkromný i profesionálny život J. Zumra: *Stopy a svědectví. Pamětní tisk Josefu Zumrovi k jubileu*. Praha 2003.

<sup>3</sup> KROŃSKI, T.: *Fašismus a evropská tradice*, s. 53.

svetonázoru, ktorý túži po ovládnutí tak národného ako aj individuálneho života cestou bezprostrednej akcie<sup>1</sup>. Keď čítame tieto Krońského formulácie a keď sa v ďalšom čítaní dnes k nim vraciame, nie je možné opomenúť také Ľempického štúdie ako: *W sprawie uzasadnienia poetyki czystej*, ako i medzinárodne známej štúdie *Buchwelt und wirkliche Welt. Ein Beitrag zur Wesenserfassung der Romantik* či *Oblicza duchowe wieku dzienietneste-go*<sup>2</sup>. Nepochybné je v nich prítomný závan fenomenologického myslenia. Neboli to však stopy snáh a o to viac ani idey klasickej fenomenológie, ktoré sa zaoberali problémami čistého vedomia, úmerne brániace filozofiu ako bezpredsudkovú vedu. To, čo prinášali, bolo však z kognitívnej stránky nosné a metodologicky atraktívne. Krońskému to umožnilo pokúsiť sa – ale skutočne len pokúsiť, lebo okolnosti vzniku a pretrvania textu viac nedovolili – o fenomenologickú analýzu ideových prúdov, v tomto prípade fašizmu, ako štrukturálnych znakov duchovnej tváre epochy odvolaním sa na jej odcudzenú a *odabsolutizovanú* – povie Kroński – tradíciu a historické vedomie. Fenomenológia týmto spôsobom súvisela s analýzou sveta života, prirodzeného sveta, ale zrejme po prvý raz života sfalšovaného kolektívneho vedomia.

Dôležitú úlohu vo vedeckom vývoji Krońského zohráva jeho ročný študijný pobyt, ktorý absolvoval na Karlovej univerzite v Prahe. Strávil tam dva semestre v akademickom roku 1937/38 ako štipendista vlády ČSR a celý pobyt orientoval na obohatenie svojho filozofického vzdelania. O rozvrhu jeho záujmov svedčia potvrdenia účasti na seminároch a prednáškových kurzoch, ktoré viedli českí filozofi. Medzi nimi boli Jan B. Kozák (1888-1974), Ladislav Rieger (1890-1958), Josef Král (1882-1978), Ferdinand Pelikán (1885-1952), František Šeracký a Jan Patočka. U Patočku si zapísal dva predmety – Úvod do fenomenológie (prebiehal celý rok) a hodiny, na ktorých sa čítal a interpretoval Aristoteles<sup>3</sup>.

Cesta Krońského do Prahy bola jeho prvým kontaktom so zahraničným centrom filozofických štúdií. Okolnosti, za akých k ceste došlo, nie sú známe. K tejto téme nie sú žiadne informácie, ani z vedľajších zdro-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 29 a n.

<sup>2</sup> Tieto práce boli postupne uverejnené v: *Przegląd Filozoficzny*, roč.23, 1920, s. 171 – 188; *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. Jg. III, 1925, Bd. 3, H. 3, s. 339 – 386; *Kultura i Wychowanie*, roč.. 1, 1933, č. 1, s. 47 – 70.

<sup>3</sup> Archív Univerzity Karlovy v Praze. Katalog poslucháčů Filosofické fakulty UK. 1937/38, zimní běh, poz. 1652; letní běh, poz. 1554

joj, ani z publikovanej (alebo nepublikovanej) korešpondencie Krońských a Krońským. Můžeme akceptovat' fakt, že nech boli důvody akékoľvek, Krońského rozhodnutie o absolvovaní filozofického pobytu v Prahe treba považovat' za správne. Praha v 30. rokoch 20. storočia bola jedným z najdůležitějších centier filozofického pohybu v kontinentálnej Európe. Hostila medzinárodné filozofické kongresy – najskôr tomistov, potom svetové zhromaždenie filozofov. Mesto bolo sídlom dvoch univerzít – národnej českej univerzity (Univerzita Karlova) a nemeckej univerzity (Deutsche Universität Prag), a okrem toho aj miestom organizovaných vedeckých aktivít ruských a ukrajinských emigrantov. Medzinárodný ohlas si získal *Pražský lingvistický kroužek*, s pracou ktorého bola úzko spätá osoba Romana Jakobsona (1896 - 1992). Zakrátko na to vznikol pod vedením českých a nemeckých filozofov *Pražský filozofický kroužek*, ktorého prednáškovo-vydavateľské iniciatívy, predovšetkým však vydarená organizácia Husserlovho pobytu a série prednášok v Prahe v novembri v roku 1935, boli důležité nielen pre Čechov a Slovákov. K rozšíreniu tohto pôsobenia v medzinárodnom kontexte sa taktiež pričini- lo aj vytlačenie konferenčných materiálov (medzi nimi aj Husserlových pražských prednášok), ktoré sa zozbierali pre prvý zväzok belehradského časopisu *Philosophia. Philosophorum nostri temporis vox universe*, založeného v roku 1936 Arthurom Liebertom (1878-1946) – potom, čo opustil Nemecko<sup>1</sup>.

Napokon k filozofickým ohlasom Prahy patrila skupina vedcov, ktorí sa výrazne zaujímali o fenomenologický výskum. V niektorých prípadoch to boli žiaci Husserla, ale patrili tu aj profesori dobre zorientovaní vo fenomenológii. Táto skupina nepatrila k početným. Ivan Blecha, odborník na Husserlovu tvorbu a jeho osudy, konštatoval o fenomenológii v Čechách, že „v žiadnom prípade nebola rozšírená, vedelo sa o nej málo, a je známe s akými ťažkosťami sa stretli fenomenologické habilitácie tak Patočku, ako aj Landgrebeho“<sup>2</sup>. Hoci okruh priaznivcov nebol početný,

---

<sup>1</sup> Porovnaj PATOČKA, J.: Pražský filozofický kroužek. In: *Česká mysl*, roč. 31, 1935, č. 2, s. 123 – 126; PATOČKA, J.: Edmund Husserl v Praze. In: *Česká mysl*, roč. 31, 1935, č. 3-4, s. 252; PATOČKA, J.: Mezinárodní filozofická společnost a časopis 'Philosophia'. In: *Česká mysl*, roč. 31, 1935, č. 3-4. Neoceniteľným zdrojom informácií o českej filozofii v tých rokoch je tiež interview (Pozri INTERVIEW (Otázky kladl Josef Zúmr): *S Janem Patočkou o filozofii a filozofech*)

<sup>2</sup> BLECHA, I.: *Edmund Husserl a česká filozofie*. Olomouc 2003, s. 40 a n.

odlišovali sa od ostatných svojou aktivitou, organizátorskými schopnosťami a znakom, ktorý je tak dôležitý a zriedkavý, najmä medzi filozofmi: pripravenosťou k vedeckej spolupráci. Všetkým však prekážalo jedno: čoraz viac sa komplikujúca vnútorná a medzinárodná politická situácia ČSR. Keď Kroński opúšťal Prahu v roku 1938, bolo to len niekoľko mesiacov pred podpísaním Mníchovskej dohody.

Objektívnym výsledkom pražských štúdií Kronského boli recenzie najnovších prác filozofov, ktorí pôsobili na oboch pražských univerzitách. Filozofické udalosti v meste nad Vltavou už sledoval skôr. Tak došlo k tomu, že v *Przeglądzie Filozoficznym* vyšla prvá z pražských Kronského recenzii Utitzovej knihy. Bol to filozof, ktorý hýril vedeckou aktivitou a ktorý pochádzal z pražskej nemeckej židovskej rodiny a do Prahy sa vrátil až v roku 1933. Z tohto obdobia pochádza kniha, ktorá zaujala Kronského pozornosť a ktorá sa týkala poslania filozofie v súčasnom svete<sup>1</sup>.

*Pražské recenzie* uzavrel prácou Kozáka. Kronského zaujal obširny zväzok, ktorý sa skladal z rôznych štúdií, z ktorých bolo cítiť autorovu skúsenosť s politickou krízou, ktorá ničila jeho vlasť. Takto postavená štruktúra knihy vyvolávala na prvý pohľad dojem nesúladu<sup>2</sup>. Podľa Kronského to však bol len klam, ktorý bol hneď po prečítaní korigovaný požiadavkou akceptovať, že *výber jednotlivých častí je plne odôvodnený a nejednoliaty štyl knihy vôbec nie je výsledkom náhody*. Protiklad *veda a duch* slúžil Kozákovi k tvrdeniu, že všetky smery filozofického naturalizmu, vrátane pozitívizmu a jeho obmien, ktoré zneužívajú pojem vedy, sú vo svojich dôsledkoch hrozivé pre kultúru a škodlivé pre praktický život (politikú), na rozdiel od filozofií, ktoré svoje úvahy opierajú o kategóriu ducha. Kroński referoval, že pre Kozáka je takouto filozofiou fenomenológia. A dodal: „Kozákové úvahy, ktoré sa venujú duchu a štruktúre duchovných aktov sa opierajú o výsledky Husserlových skúmaní a skúmaní iných fenomenológov. To však neznižuje originalitu knihy. Dáva najavo výz-

---

<sup>1</sup> Kronského recenzia práce E. Utitz: *Die Sendung der Philosophie in unserer Zeit*. Leiden 1935, publikovaná v: *Przegląd Filozoficzny*, roč. 38, 1935, č. 1-2, s. 172 – 173.

<sup>2</sup> Kronského recenzia práce J. B. Kozáka: *Věda a duch*. Praha 1938, publikovaná v: *Przegląd Filozoficzny*, roč. 42, 1939, č. 1, s. 111 – 112.

nam filozofických problémov pre politický život – je to pokus o filozofiu politiky“<sup>1</sup>.

Obe spomenuté recenzie nie sú pri pokusoch o pochopenie hodnoty pražských filozofických stretnutí Kroňského bez významu. Praha umožnila Kronskému spoznať filozofa Patočku ako vzdelaného fenomenológa so samostatne konkretizovaným programom skúmaní, ale aj filozofov, ktorí tvorili osobitý úzky kruh Husserlových sympatizantov a rozumeli fenomenologickým aspiráciám v poznaní. Patočka si cenil Utitzu okrem iného aj kvôli tomu, že ho považoval za Husserlovho žiaka vo voľnejšom zmysle slova *žiak*. Utitz mu tiež umožnil zbaviť sa pocitu hlbokjej filozofickej izolácie po návrate zo zahraničného študijného pobytu, pretože medzi Pražanmi, ako o tom Patočka hovoril, nestretol ani rovesníkov oboznámených s fenomenológiou, ale ani nikoho, kto by bol čo i len trochu oboznámený s týmto smerom filozofického myslenia<sup>2</sup>. O Kozákovi zas Blecha poznamenal, že to nebol fenomenológ, ale že sa nebránil diskusiám o fenomenologických problémoch v rámci svojho filozofického seminára, ani pred prijatím a zapracovaním niektorých častí do ich vlastných prác. Tak mladý Patočka mohol na stretnutiach s Kozákom poznávať Husserlove texty a práve tam po prvý raz vystúpil s referátom k Husserlovým *Ideám k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii*<sup>3</sup>. Pražské recenzie Kroňského poukazujú tiež na to, že informoval o tých prácach filozofov, pre ktorých bola fenomenológia skôr komplexom názorov, než jednoliatou štruktúrou právd, ktoré nemožno spochybníť. Tento komplex, v ktorom mali svoje miesto originálne analýzy, ale aj odchýlky pri interpretácii klasických fenomenologických úloh, spájalo presvedčenie o sile a jednote originálneho zdroja týchto skúmaní, o prelomovom prínose Husserlovho diela. Toto vedomie v žiadnom prípade nebrzdilo voľnosť v skúmaní. Neodsudzovali sa previnilci, ale k mysleniu sa priam povzbudzovalo. Recenzovaním Utitzovej a Kozákovej práce Kroňski ukázal pozitívne aspekty pražskej fenomenológie, no zvýraznil ich ešte v texte, v ktorom posudzoval habilitačnú prácu Patočku.

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 112.

<sup>2</sup> Porovnaj INTERVIEW (Otázky kladl Josef Zumr): *S Janem Patočkou o filozofii a filosofoch*, s. 346.

<sup>3</sup> Porovnaj BLECHA, I.: *Edmund Husserl a česká filozofie*, s. 74; Pozri aj BLECHA, I.: *Jan Patočka*. Olomouc 1997, s. 18.

Pripomeňme si k tejto práci ešte to, že rukopis bol hotový v roku 1935, tlačou vyšiel o rok neskôr v Prahe a v roku 1937 na jej základe Patočka získal habilitáciu na Univerzite Karlovej v Prahe<sup>1</sup>. Recenzia, ktorú Kroňski napísal, uzatvárala jeho prehľad noviniek z českej filozofickej literatúry, čím sa – porovnateľne – zdržalo jej publikovanie. Akceptovať možno aj to, že príprava textu si vyžadovala viac času, pretože to nebola typická recenzia. Bol to niekoľkostránkový článok, doplnený o Kroňského vlastné myšlienky na tému kognitívnych možností fenomenológie v takom chápaní, aké rozvinul Patočka<sup>2</sup>. Myšlienkovo na Patočku nadviazal, zaoberal sa problémom dvojitého základu sveta, v ktorom sa svet predstavuje tomu, kto poznáva ako svet objektívnych dát a subjektívnych dojmov a položil si otázku, čo je svet? Pýtal sa na metódu, pomocou ktorej by bolo možné odpovedať a pritom neprekročiť hranice vlastného postupu tak objektívnemu, ako aj subjektívnemu a zopakoval aj Patočkovu myšlienku, že pri všetkých ťažkostiach, ktoré v dejinách filozofie sprevádzajú filozofov pri kladení problému objektívneho alebo subjektívneho chápania sveta ako celku, jestvuje metóda, ktorá dovoľuje problém jestvovania sveta pozitívne vysvetliť<sup>3</sup>. *Je to metóda fenomenologickej analýzy.*

Kroňski sa nepýtal na vedeckú legitimitu fenomenologickej metódy. Zaujímalo ho skôr pozadie procesov, na ktoré sa odvolávala pri konštitúcii prirodzeného sveta, v rozširovaní jeho hraníc a v jeho nevyhnutnom chápaní spolu s ľudskou skúsenosťou ako sveta nášho života. V celom Kroňského texte sa nenachádzajú pochybnosti, vety, ktoré by upozorňovali na nástrahy alebo navrhovali inú interpretáciu. Kroňski skôr nabádal k poznávaniu prác, ktoré sa vytvorili v kruhu fenomenologických ideí, čo bolo tiež totožné s konštrukciou celej Patočkovej práce *Prirodzený svet ako filozofický problém*, špeciálne s jej tretím oddielom, kde sa venoval genealógii prirodzeného sveta<sup>3</sup>. Boli mu bližšie komparatívne štúdie o evolúcii

---

<sup>1</sup> Porovnaj PATOČKA, J.: *Prirodzený svět jako filosofický problém*. Praha: 1936; Pozri aj PATOČKA, J.: Curriculum vitae (1968-1969). In: Patočka, J.: *Texte-Dokumente-Bibliographie*. Herausgegeben von Ludger Hagedorn und Hans Rainer Sepp. Munchen-Prag 1999, s. 453.

<sup>2</sup> Porovnaj KROŇSKI, T.: *Filozofia i šviat naiwny*. In: *Ateneum*, roč. 2, 1936, č. 1, s. 126 – 131.

<sup>3</sup> Čerpám z vydania PATOČKA, J.: *Prirodzený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel 1992.

fenomenologického myslenia, než o tom, ktorý z jej smerov je správnejší. Jedine takto rozumiem záverečnej otázke Krońského, ktorú uvádzam spolu s ďalšími vetami. „Sú Patočkove závery správne? Odpoveď by si vyžadovala veľmi komplikované argumenty. Predložiť ich v tejto chvíli by nebolo účelné. Je správna fenomenologická metóda? K odpovedi môžeme dôjsť štúdiom fenomenológov, predovšetkým tvorcu smeru, Edmunda Husserla. A je potrebné byť filozofom“<sup>1</sup>.

*Z poľštiny preložil Ivan Vinjar*

---

<sup>1</sup> KROŃSKI, T.: *Filozofia i świat naimny*, s. 131.





## MARQUARDOVA KRITIKA LINEÁRNÍCH MODELŮ FILOSOFIE DĚJIN

*Břetislav Horyna*

### Dějiny iluzí

Je vcelku příznačné, že Hegel je spolu s Descartem a Kantem jednou z mála postav dějin filosofie, které slouží v Heideggerově fundamentální ontologii za terč jeho kritiky. Společné je jim především to, že nepochopili, jaké základní otázky bytí je zapotřebí klást, v čem spočívá závažnost problému časovosti a jak je vůbec možná ontologie *Dasein*. Částečně mohl být omilostněn pouze Kant, avšak skutečně jen částečně, protože si svým zatvrdělým formalismem, který ho nutil říkat pouze věci, které mohl dokázat, zahradil cestu ke správnému pochopení času a časovosti. A tak se stalo, že ve filosofii zůstalo jen velice málo lidí, kteří něco pochopili – bráno do důsledků, před a po Heideggerovi už jich příliš nenajdeme. Není to zřejmě jejich chyba: když je studujeme, zdá se, že snad i ledacos pochopili a vykonali, byť s různou mírou přínosu pro dobro lidí. Spíše je to vlastní Heideggerova zásluha, že se jeví jako v zásadě neschopní, a jsou to Heideggerovy teze, které nás svádějí k rychlým úsudkům o jiných, možná oduševnělejších postavách nejen německé filosofie. Jak říká můj oblíbený Thomas Bernhard, byl Heidegger „praněmecký filosofický přežvýkavec, ...neustále březí filosofická kráva, která se pásala na německé filosofii a upouštěla na ni ve Schwarzwaldu po léta své koketní kravince“<sup>1</sup>. Uznávám, že se nejedná o právě odborný posudek, jaký se čeká na vědecké konferenci. Na druhou stranu ale, než bych byl filosofickým zřízcem pro celoživotní rozpitvávání epizodických heideggerovských slaboduchostí, stal bych se raději dolnorakouským školským inspektorem.

Kvůli tomuto důvodu si dovoluji i na této konferenci lehce uhnout od tématu. Skutečně ale pouze lehce, protože bych chtěl promluvit o

---

<sup>1</sup> Srov. BERNHARD, T.: *Starí mistři*. Přel. B. Šplíchal. Praha: Prostor 2004, s. 69.

kritice lineárního konceptu filosofie dějin, který reprezentuje v novější historii zvláště Hegel. Autorem této kritiky je jeden z posledních představitelů tzv. Ritterovy školy v Německu, Odo Marquard, pro nějž byla filosofie dějin celoživotním tématem.

Kontextem, z kterého vyrůstá Hegerova filosofie dějin, je samozřejmě jeho filosofie ducha. Jestliže pomineme *Fenomenologii ducha* (1807), jsou pro rozvoj filosofie dějin mimořádně důležité alespoň dvě další Hegerovy práce: jednak je to *Filosofie práva* (*Grundlinien des Rechts*, 1821), kde jsou rozpracovány hlavní myšlenky politické filosofie, které pak zakládají i filosofii dějin jako asi nejpolitictější součást filosofie, a jednak z pozůstalosti vydaná *Filosofie dějin* (*Philosophie der Geschichte*, sv. XI Hofmeisterova vydání *Sämtliche Werke*). Z prvotního námětu fenomenologie objektivního ducha přechází do filosofie dějin idea vzestupného rozvoje ducha či spíše jeho po-kroku a přecházení z jedné dějinně-historické fáze do následující, která je chápána jako kvalitativní rozvinutí fáze předchozí. Z Hegelovy politické filosofie jsou to pak konkretizace, které se týkají především státu a státoprávního uspořádání; všechny dotyčné konkretizace jsou pak rozvíjeny z ústředního pojmu svobody (*Freiheit*), takže je do jisté míry můžeme alespoň podle Hegela považovat za jednotlivé mody svobody. Metaforicky řečeno, tyto mody se vzájemně proplétají, spojují se, podmiňují jeden druhý, dávají vzniknout dalším novým společenským institucím, podněcují jejich vývoj a s nimi vývoj celé občanské (nebo také měšťácké – *bürgerliche Gesellschaft*, jak zní Hegelův termín) společnosti, která je tak vedena účelně reagujícím duchem utvářejícím její dějiny až na dosah těch stupňů společenského vývoje, kterým už náležejí nejvyšší predikáty.

V tomto úvahovém rámci byl Hegel pochopen. To sice neznamená, že taková interpretace se nutně shoduje s jeho vlastními intencemi, ale vypovídá to o faktu, že nejpozději od občanských revolucí 1848 převzala evropská kultura takový obraz svého dějinného spění za svůj a s vlastní expanzí do mimoevropských kultur ho rozšířila v zásadě v globálním měřítku. Žijeme ve světě, který odněkud někam spěje, přičemž to *odněkud* znamená z jisté nižší úrovně vývoje do *někam*, což je identifikováno se skutečnou nebo mnohem častěji fiktivní vyšší úrovní vývoje. Co je přitom nižší a co vyšší nerozpoznáváme přitom sami, negací vlastní empirie, ale dozvídáme se o tom z úst té vrstvy svých spoluobčanů, která si nárokuje přístup ke kritériím, podle nichž údajně dokáže nižší a vyšší ve spo-

lečnosti rozlišit. Samozřejmě se toto osvojené *právo rozlišování* spojeno s mocí, kterou tato vrstva lidí pomocí jak nedemokratických, tak demokratických politických prostředků.

Zhruba řečeno jsou toto důvody, které stály na počátku kritiky lineárních modelů filosofie dějin v tzv. Ritterovy škole. Joachim Ritter, její zakladatel, byl sám velký a uznávaný znalec Hegela, jak dokládá mj. jeho asi nejproslavenější práce *Hegel und die französische Revolution* (1957). Nejvíc ovlivnil své žáky svou kritikou, soustředěnou na propast mezi spekulativním obrazem sebenaplňujícího se ducha v dějinách a vlastním projektem praktické filosofie, jinak řečeno mezi odcizeným automatismem nелidsky řízených a ke svému naplnění docházejících dějin a lidskou praktickou aktivitou, byť provozovanou v rámci lidsky možných, únosných, všedních a malých poměrů, přiměřených lidskému každodennímu životu.

Jeden z ústředních momentů, na které Ritter upozornil, spočívá v tom, že první fáze historického vědomí 19. století se formovala v kontextu krize osvícenského historického myšlení. Poté, co se střetly dvě tehdejší filosofie dějin určující koncepce, a to preromantická a romantická koncepce založená na ironii, proti které stála herderovská přirozená či spíše naivní koncepce dějin, se rozpadl dosavadní osvícenský racionalismus a těžiště rozumění dějinám se začalo přenášet na úroveň pouhé empatie, jakéhosi protohermeneutického *vcit'ování*. Když se empatie stane metodou, je samozřejmě konec s rozvíjením racionálních filosofických teorií dějin: právě tento rozpor byl už počátkem 19. století pocit'ován a posléze se ho zmocnil Hegel, aby rozvinul nejsystematičtější filosofii dějin pro 19. století.

### ***Základní teze Hegelovy filosofie dějin***

V *Úvodu* ke svým přednáškám o filosofii dějin vymezuje Hegel jejich předmět: jsou to filosoficky pochopené světové dějiny, což pro něj znamená, že nemůžeme dějiny vykládat pouze jako reflexi dějinných událostí, jež by nám sloužily jako příklady objasňující podstatu dějin, ale naopak musíme je nahlížet jako to, čím skutečně jsou, tj. světovými dějinami. Předmět filosofie dějin je sice jednotný a jeden, ne však způsoby, jimiž s ním lze nakládat; ty jsou podle Hegela tři, a to:

1. pojetí dějin jako původních dějin (*ursprüngliche Geschichte*);
2. pojetí dějin jako reflektujících dějin (*reflektierende Geschichte*);

### 3. pojetí dějin jako filosofických dějin (*philosophische Geschichte*).

První druh dějin je čistě narativní: spojujeme si ho se jmény velkých historiků, kteří vyprávějí o dějinných činech, událostech a stavech, jak je sami prožili nebo o nich slyšeli. Jsou to dějiny, které nás přenašejí do světa imaginace, velmi podobné básnické představivosti (Hegel k těmto dějinám radí rovněž ságy, mýty, písně a další útvary lidové slovesnosti). Protože se tyto dějiny opírají pouze o vyprávění o prožitých nebo slyšených událostech, nemohou být nijak obsáhlé a zahrnují vždy jen relativně velmi malou část dějin. Nadto mají jednoho vypravěče, což způsobuje, že duch činů a událostí, o nichž vyprávějí, je vždy jeden a týž. Hegel nemá příliš vysoké mínění o tomto druhu chápání dějin; výrazy, jimiž posuzuje historická vyprávění tohoto typu, jsou přísné a hraničí spíše se zesměšněním než pouhou ironií (*špatláni* patří ještě k těm mírnějším).

Druhý, reflektující druh označuje pro Hegela takové dějiny, které jsou podávány a znázorňovány asynchronně, bez ohledu na sled událostí, protože za určující považují pro sebe sledování ducha v dějinách. Uvnitř reflektujícího druhu dějin Hegel dále stratifikuje: rozlišuje obecné dějiny, k jejichž látce přistupuje historik veden svým vlastním duchem, odlišným od ducha samotného obsahu historie; druhým druhem reflektujících dějin jsou pak pragmatické dějiny, jejichž cílem je nalézt z rozličnosti a různorodosti historických daností to, co mají niterně společné – celkovou souvislost jedněch dějin, o jejíž znalost by se mohla opřít současnost poznávající minulé věci jako součást přítomnosti a tím je zároveň rušící v jejich minulosti; a konečně třetím druhem reflektujících dějin jsou kritické dějiny, které Hegel uvádí v metateoretickém či transcendentálním smyslu jako dějiny historie (*eine Geschichte der Geschichte*), jejichž účelem je to, aby na základě jisté teorie dějin prozkoumávaly historická vyprávění a posuzovaly jejich pravdivost a důvěryhodnost.

V rámci kritických reflektujících dějin se však začíná utvářet poslední druh historie, který Hegel označuje jako *něco dosud neúplného, částečného* (*etwas Teilweises*); je to typ dějin, jemuž je dosud vlastní vysoká míra abstrakce, avšak protože se opírá již o obecné náhledy na dějiny, např. dějiny práva, dějiny umění, dějiny náboženství atd., tvoří již přechod k světovým filosofickým dějinám.

Konečně třetí druh, k němuž vede cesta přes právě zmiňované dějiny pojmů, se nazývá filosofické dějiny. Jejich obecným rysem je to, že se stávají jistou metateorií dějin (Hegel říká o *denkende Betrachtung*): jejich

hlavní otázka zní, jak můžeme myslet dějiny. Samo myšlení dějin by ale nemohlo být pro jejich uchopení dostatečné, poněvadž v dějinách samotných je myšlení o danostech podřízeno danému a jsoucímu, jež tvoří základ pro myšlení. Pokud bychom přistupovali k dějinám pouze z pozice filosofické ideje dějin, nechápali bychom je takové, jaké jsou, ale vytvářeli bychom něco jiného, od proběhnuvších dějinných událostí odlišného, co by bylo tvořeno pouze našimi myšlenkami a řídilo by se podle nich. Hegel zde vidí rozpor mezi nutností držet se historické fakticity a zároveň neomezovat chápání dějin pouze na ni, ale objevovat v nich a analyzovat projevy rozumu, s nímž do dějin vstupuje filosofie. Spíše než o rozporu by snad bylo vhodnější uvažovat o vzájemných tlacích a protitlacích, které na sebe vyvíjejí dvě pozice: pozice historika, který musí brát dějiny takové, jaké jsou, a přidržuje se přitom empirických historických metod. Na straně druhé stojí analytický rozum, který rozeznává v historických podáních dějin nejružnější aprioristické předsudky a předpoklady, či, jak říká sám Hegel, prosté výmysly (*apriorische Erdichtungen*): jako jeden z nejrozšířenějších příkladů takového výmyslu uvádí existenci prvního a nejstaršího národa, který byl ještě v bezprostředním kontaktu s Bohem a od Boha poučen disponoval dokonalou moudrostí a znalostí přírody.

V takových situacích *nesmí rozum spát*, a protože rozum je vklad, s nímž přichází do dějin filosofie, nesmí spát filosof; připouštěl by tím, aby se dějiny podřídily libovůli těch mocných, kteří je mohou vybásnit přiměřeně svým účelům. Dějinám a světu proto vládne rozum, tvrdí Hegel, jenž je svobodným, sebe sama zcela určujícím myšlením.

Tím dostáváme určení rozumu, jaký je o sobě. Samo toto určení je však pouze jedna stránka věci: druhou tvoří od určení rozumu neoddelitelná otázka po tom, co je konečným účelem světa (*Endzweck der Welt*), v němž se rozum má uskutečnit. Zde provádí Hegel další rozlišení, a to mezi pojmy *svět* a *světové dějiny*. Svět chápe jako komplex fyzické a psychické přírody, který se od počátku světových dějin projevuje prostřednictvím přírodních omezení a daností přírody v základních dějinných vztazích. Naproti tomu světové dějiny se odehrávají čistě na půdě ducha: duch a jednotlivé fáze jeho vývoje tvoří substanci dějin. V světových dějinách se duch projevuje ve své nejkonkrétnější skutečnosti, což znamená pro každé filosofické dějiny světa jakožto dějiny rozumu nejprve

uchopit a vysvětlit přirozenost či podstatu ducha (*Natur des Geistes*). K tomu je zapotřebí objasnit:

1. jaká jsou abstraktní určení povahy ducha;
2. které prostředky potřebuje duch, aby mohl realizovat svou ideu;
3. jaké jsou charakteristiky úplné realizace ducha v jeho existenci, tzn. jaké jsou charakteristiky státu.

Z těchto otázek jsou v zásadě nejdůležitější pro kritiky Hegelovy filosofie dějin dvě: otázka po prostředcích ducha a otázka po podobě státu. Rozhodujícím prostředkem ducha je znalost vnitřního zákona dějin, jejich účelu a cíle. Ty jsou jakožto něco vždy abstraktního obsaženy v myšlení lidí, nejsou součástí fyzické skutečnosti (přírody). Pro uskutečnění těchto zákonů existujících v podobě idejí je nezbytná historická činnost lidí, jejich působnost, pro niž je zase rozhodujícím principem lidská vůle, řídicí činnost vůbec. Je tedy v lidských rukou, aby naplnili rozumovou ideu dějin; lidé pracují se vši vášnivostí a cílevědomostí na tom, aby dovedli ducha k vědomí, rozum k vládě nad světovými dějinami a poslední účel dějin ke sjednocení ve svobodě a nutnosti. Mimořádná role přitom náleží vynikajícím historickým osobnostem, které jako *světodějná individua* (*weltgeschichtliche Individuen*) naplňují a uskutečňují tyto nejobecnější cíle světových dějin.

Tak se duch ztvárňuje ke svému uskutečnění, jehož vrcholnou podobou je jednota subjektivní a rozumové vůle v mravním celku, tj. ve státě. Hegelova rozprava o státě je mnohvrstevnatá, její těžiště ale spočívá v myšlence, že nutnou, nepostradatelnou substancí státu je rozumovost; jestliže uznáme ideu takového rozumového státu za zákon, která má být naplněna, získáváme svobodu, s níž se smíruje objektivní a subjektivní vůle do nedílného celku. Skrze uznání tohoto zákona se stáváme jedním s mravním státem, jenž je pak současně naším právem, ale i naší povinností. Naopak stát je vnější podobou lidské vůle a svobody lidské vůle; stát, mravnost, svoboda, povinnost, právo a posléze i náboženství odvisí od odhodlané připravenosti naplňovat poznaný zákon světových dějin, zákon poznaný filosofy.

### ***Synekdochická filosofie dějin***

U některých moderních teoretiků dějin jsem se setkal s označením Hegelovy koncepce jako *synekdochické formulace filosofie dějin*; tak se vyjadřu-

je například Hayden White<sup>1</sup>. Proč tento trochu zvláštní název, který bychom hledali spíše v lexikonu literárněvědných pojmů, je zřejmé v kontextu sváru mezi ironickým pojetím dějin u romantiků, redukcionistickou metodou empatie, která eliminuje rozumovost, a právě Hegelovou filosofií dějin. Dovolím si krátkou odbočku k významu termínu:

Synekdocha popisuje jev tím, že používá část v celku k symbolizování nějaké vlastnosti, o níž se předpokládá, že k celku zcela zásadně patří. Například mohu použít Hegelovu synekdochu z *Fenomenologie ducha* „Pojem je zvláštní podobou vědomí“<sup>2</sup>. Naproti tomu ironie v obecném slova smyslu popisuje tytéž jevy tím, že na úrovni přeneseného významu (např. metafory, paradoxu, oxymóronu, katachréze, ad.) neguje to, co se tvrdí na úrovni doslovné. Z toho plyne, že v obou případech se setkáváme s jistými druhy metafory, které ale navzájem odlišují svým působením: romantická ironie působí negačně, zatímco synekdocha je výrazně integrativní. Pokud tedy Hegel začal zpracovávat systém filosofie dějin, musel nezbytně využívat integrativní nástroje; bez nich je jakákoli systemizace nemyslitelná.

Jenže právě tady, od představy, že je v lidských možnostech vytvořit usouvavněný, jednou celkovou souvislostí propojený a poznatelný, tudíž také v souladu s poznanou zákonitostí formovatelný synekdochický řád dějin, začíná kritika Marquarda. Řečeno opět pomocí metafory: Nejsme Titáni, kteří by se mohli stavět proti řádu života a světa tím, že vytvoří vlastní integrovaný systém racionalizace dějin, ale jsme pouze lidé, které krátkost jejich života (*vita brevis*) a omezenost prostředků, jimiž vládneme, odsuzuje k bezmoci proti absolutnu a absolutním požadavkům na naplňování dějin.

To je výchozí pozice Marquarda, rozvinutá v polemice mj. také s Hegelem v ústřední Marquardově práci *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (1973). V ní je obsažena pasáž nazvaná *Hegel und das Sollen*<sup>3</sup>, která v jedné velké zkratce shrnuje důvody Marquardova odmítnutí spekulativních substancialistických filosofí dějin, pracujících s předpokla-

---

<sup>1</sup> Srov. HAYDEN, W.: Z „Úvodu“ k Metahistorii. In: *Aluze* 2008, č. 3, s. 33 – 39.

<sup>2</sup> HEGEL, G.W.F.: *Fenomenologie ducha*. Přel. J. Patočka. Praha: Nakladatelství ČSAV 1960, s. 479.

<sup>3</sup> Srov. MARQUARD, O.: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973, s. 37 – 51.



dem znalosti dějinných zákonitostí, které integrují jakýsi pomyslný celek dějin do jednoho jediného provázaného systému.

Hegelovo odmítnutí *das Sollen* je nejpřesněji poprvé formulováno ve *Fenomenologii ducha*: „Das Allgemeine im Sinne der Vernunftallgemeinheit ist auch allgemein in dem Sinne, dass es sich als das Gegenwärtige und Wirkliche darstellt, ohne darum seine Natur zu verlieren. Was allgemein gültig ist, ist auch allgemein geltend; was sein soll, ist in der Tat auch, und was nur sein soll, ohne zu sein, hat keine Wahrheit ... denn die Vernunft ist eben diese Gewissheit, Realität zu haben“<sup>1</sup>.

Zde je obsažena kritika všech filosofí, které činí z pojmu *Sollen* své základní určení. V zásadě totéž pojetí se objevuje ve všech dalších Hegelových spisech: ve studiích z bernského, frankfurtského i jenského období, v jenské *Realphilosophie*, samozřejmě v *Differenzschrift*, ale také v encyklopedii, ve filosofii práva, v dějinách filosofie a v estetice, a konečně i ve filosofii dějin. Taková téměř všudypřítomnost Hegelova argumentu proti *Sollen* klade otázku, jaký měl Hegel důvod stále zdůrazňovat tutéž ideu: co vlastně chtěl touto polemikou dosáhnout.

Původní domněnka hegelovských interpretací stavěla na předpokladu, že se jedná o zásadní námitku proti transcendentalismu německého idealismu, čili proti Kantově a Fichtově transcendentální filosofii, která byla Hegelovi víc než trnem v oku. Tento argument je pochopitelně věrohodný a oprávněný, vysvětluje toho ale málo: vlastně z něj můžeme vytěžit dnes již spíš všední závěr, že o žádné jednotné filosofii německého idealismu od Kanta po Hegela se vůbec nedá hovořit. Můžeme soudit, že v tom význam kritiky *Sollen* nespočívá a že se za ní skrývají jisté pozitivní Hegelovy záměry, které se pokusil odhalit mj. právě Marquard.

V čem tedy spočívá základní směřování kritiky *Sollen*? Podle Hegela lze na tomto pojmu vysvětlit úlohu filosofie: kdyby filosofické myšlení podléhalo tomuto termínu, tzn. kdyby vytvářelo svět, jaký *má být*, pak by existovalo jen jako čiré mínění (*Meinen*), které může vytvářet libovolné představy. Filosofie by se změnila ve fantazii bez vztahu ke skutečnosti.

---

<sup>1</sup> HEGEL, G.W. F.: *Phänomenologie des Geistes* (1807). Hamburg: Felix Meiner Verlag, s. 189. („Obecně ve smyslu rozumové obecnosti je též obecným v tom smyslu, že se ukazuje jako existující a skutečné, aniž by přitom ztrácelo svou povahu. Co platí obecně, je rovněž platné jako obecně; co má být, vskutku také je, a co pouze být má, aniž by bylo, není pravdivé ... protože rozum je právě touto jistotou, že je reálný“.)

Protipólem k *Sollen* tak Hegel činí mnohonásobně zdůrazňovaný vztah ke skutečnosti: obojí, jak kritika *Sollen*, tak pozornost vůči tomu, co jest, patří tudíž nedělitelně k sobě, jako určující podmínky základní úlohy filosofie, kterou je nikoli postulovat a konstruovat, co být má, ale vykládat a interpretovat to, co je skutečné. Řečeno jednoduše, v Hegelově kritice *Sollen* je očividně a současně jasně polemicky přítomný jistý hermeneutický princip, jímž se odlišil od transcendentální filosofie.<sup>1</sup>

Je asi zřejmé, že proti tomuto závěru by bylo zbytečné něco doplňovat, ať již v odmítavém nebo přitakávajícím smyslu. Snad jen jedno důležité upozornění: to, co se zde nazývá hermeneutickým principem, není počátkem moderní filosofické hermeneutiky, která se prosadila – rámcově řečeno – s Diltheyem. Hermeneutika si získala místo ne návazně na Hegela, ale proti Hegelovi; i Dilthey se odvolával na Schleiermachera, nikoli na Hegela.

Pokud jde o vztah prosazovaný Hegelem, tj. vztah filosofie a výkladu toho, co fakticky je, nacházíme ho explicitně u Heideggera. Ten probíral své přípravné teze k *Sein und Zeit* od zimního semestru 1919/1920 ve svých přednáškách nazvaných *Hermeneutik der Faktizität*.<sup>2</sup> Fakticitou přitom rozuměl skutečnost, která není nijak disponibilní tzn. je plně dána a proto ji musíme bez námitek akceptovat: tak jako akceptujeme skutečnost, že jednou všichni zemřeme. Před takovou skutečností – avšak jen před ní – se filosofie stává hermeneutikou, říká Heidegger: stává se rozumějící filosofií lidské existence před skutečností života; filosofií odhodlanou ke konečnosti před skutečností smrti; anebo filosofií, která přijímá sebe sama se dávající bytí.

Tímto způsobem se stala hermeneutika na určitou dobu řešením problému, jak se filosofie může v zásadě bezpodmínečně podřídit danosti (*das Gegebene*). Jenže toto zřejmě nemohl být smysl a cíl Hegelovy kritiky *Sollen*: kdybychom ho akceptovali, proměnili bychom Hegelovu filosofii dějin v obyčejnou nezáživnou apologii stávajícího a dali tím za pravdu mladohegelovcům, kteří Hegelovi vyčítali šosáckou obranu poměru a s ní spojenou protipokrokovost. To je ovšem absurdní jak v kontrastu s tím,

---

<sup>1</sup> Srov. MARQUARD, O.: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, s. 39.

<sup>2</sup> Srov. český překlad *Bytí a čas* (HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr. a J. Němec. Praha: Oikúmené 1996, s. 93, pozn. 1), kde na tyto přednášky Heidegger odkazuje.

co již bylo řečeno o synekdochickém charakteru Hegelovy filosofie dějin, tak například s tím, jak Hegela hodnotil Marquardův učitel Ritter. Ten říká: „Es gibt keine zweite Philosophie, die so sehr und bis in ihre innersten Antriebe hinein Philosophie der Revolution ist wie die Hegels“<sup>1</sup>.

Marquard se domnívá, že argumentovat *proti* špatné a nepravdivé pověsti, kterou o Hegelovi rozšířili junghegelíáni, je možné za pomoci analýzy toho, co v Hegelově kritice *Sollen* zůstalo navzdory celé její intenci uchováno právě z transcendentální filosofie. Marquardova myšlenka vyhlíží na první pohled paradoxně: chce správně interpretovat kritiku *Sollen* a obhájit ji tím, že najde a vysvětlí ty její stránky, které Hegel nedomyslel až do konce při svém výpadu vůči transcendentální filosofii. Touto stránkou či zásadním momentem je to, že u Hegela znovu získává primát *praktický rozum*: takový rozum, který nepřijímá skutečnost jako pouhou danost, ale bere ji jako soubor prostředků, které jsou nebo mohou být důležité pro dosažení účelů. Není to příliš odlišné od toho, co bychom mohli slyšet od Kanta, to však není důležité. Mnohem důležitější je to, že kritikou *Sollen* se míní prvořadě způsob, jak vytvořit důsledné a progresivní prostředky k naplňování účelu, tzn. k naplňování poznáných dějinných zákonitostí, čili ke tvorbě dějin. Lidskému jednání v dějinách se zprostředkovávají nástroje k trvalému jasně orientovanému působení: jeho filosofie se tak stává, alespoň z tohoto zorného úhlu, výzkumem zprostředkování mezi člověkem a dějinami, říká Marquard (*Philosophie ist Vermittlungsforschung*)<sup>2</sup>.

Filosofie by tak mohla být chápána také jako diskuse o funkcích, která by se mohla vyhnout tomu, čemu se historicky nevyhnula a čím vždycky v pohegelovských interpretacích trpěla: mohla by se vyhnout *ideologizaci*, jak nakonec nasvědčuje i samotný Hegelův termín *Deduktion*, použitý v *Grundlinien der Philosophie des Rechts* z roku 1821 právě pro ten kontext, který Marquard označil jako *Vermittlungsforschung*. Spornou otázkou ale zůstává, co vlastně zprostředkuje mezi člověkem a dějinami. Absolutním konečným cílem světa je realizovaná svoboda, praví se

---

<sup>1</sup> Srov. RITTER, J.: *Hegel und die französische Revolution*. Köln-Opladen: Westdeutscher Verlag 1957, s. 15. cit. podle MARQUARD, O.: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, s. 158, pozn. 15. (Neexistuje druhá filosofie, která by byla až do svých nejnítěrnějších motivů tak silnou filosofí revoluce, jako je filosofie Hegelova.)

<sup>2</sup> MARQUARD, O.: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, s. 42.

v *Základech filosofie práva*: prostředkování by se proto mělo týkat permanentního, neustávajícího procesu (*processu* snad přímo v právním slova smyslu), který vede skutečnost sama v sobě, stále nad sebou vyslovuje osvobozující rozsudek a legitimuje se tak k uskutečňování směřodatných účelů. Jsou to účely všeobecné, universální, platné pro světové dějiny lidstva, a Hegelova filosofie je určuje zcela shodně jako transcendentální filosofie jako predikáty svobody. Řečeno ještě jinak, obecné účely lidských dějin představují skrze svou konečnou vazbu na realizovanou svobodu ty způsoby uskutečňování toho jednoho jediného absolutna, které se sebou může spojovat člověk, ve všech dalších ohledech schopný vždy jen provizoria; jsou to *způsoby svobody*, které se mají stát skutečností – za pomoci praktického rozumu naplňujícího poznanou zákonitost.

Proto se uskutečnění, které se stává skutečným, prohlašuje za rozumné: uskutečnění je, jak říká Hegel, prostředkem svobody, avšak zároveň a v důsledku toho je také *ein bloßes Sein ohne Begriff, ohne Sein-Sollen ... zu haben und ihm gemäß zu sein, ein leerer Schrán*. Druhý pól v tomto procesu, člověk, pak není definován tím, čím je, ale tím, *was der Mensch sein soll*. Jak je patrné, *Sollen* se z Hegelovy synekdochické filosofie dějin neztrácí, ale je v ní naopak navzdory veškeré kritice uznáno<sup>1</sup>.

### ***Závěry Marquardovy kritiky Hegelovy filosofie dějin***

Hegel nemohl, domnívá se Marquard, překonat limity ani transcendentální filosofie, ani kategorie *Sollen* – filosofie dějin, v kterých se uskutečňují nadčasové, věčně platné rozumově rozpoznané a uznané normy, jejichž účelem je realizovaná svoboda, se stala nebezpečnou iluzí. Její vnitřní aporie se přenášely dál, do pokusů utvářet svět politicky, hospodářsky, sociálně i ideově. Pregnantním vyjádřením podstaty těchto pokusů je Marxova 11. teze k Feuerbachovi. Ve 20. století už několik takových pokusů o změnu světa proběhlo a svět je jimi poznamenán dodnes:

- marxistická filosofie dějin a její leninská varianta;
- její čínská, maoistická varianta;
- nacistická filosofie dějin, spojená s propracovanou rasistickou teorií;

---

<sup>1</sup> Tamtéž, s. 43. Citace Hegel, *Enzyklopädie* VI, 1817, s. 241.

- postosvícenské eurocentrické filosofie dějin, spojené s kolonialismem a europeizací všech světových kultur;
- liberální filosofie dějin, která se promítá do utváření základních charakteristik ekonomického, hospodářského uspořádání a která počítá s nerovností lidí jako s přirozeným stavem a se světem jako se zdrojem surovin pro své ekonomické války;
- a konečně v samotném závěru 20. století filosofie dějin založená na myšlence konce dějin, na politickém unilateralismu a na projektu celosvětového uspořádání podle modelu západní, tzn. americké demokracie<sup>1</sup>.

V úvodu svého spisu *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* uvádí Marquard své koncepční pojetí filosofie dějin, které obsahuje všechny prvky, na které se soustřeďuje jeho kritika. Říká zde: „Filosofie dějin je datovatelná formace; taková, která proklamuje světové dějiny s jedním cílem a jedním koncem; svobodu všech; tedy taková, která vystupuje proti zdánlivě nevyhnutelnosti toho, že lidé žijí z utrpení jiných lidí; taková vidí a chce pokrok a kritizuje existující skutečnost podle toho, zda pokrok podporuje nebo ho naopak nepodporuje a počítá přitom s poslední krizí a s jejím definitivním řešením; krátce, je to taková formace, která volá člověka, aby vyšel z nedospělosti, kterou si sám zavinil, a to tak, že se vysvobodí z heteronomií a stane se sám pánem svého světa. Filosofie dějin, to je mýtus osvícenství“<sup>2</sup>.

Při detailnějším rozboru vidíme, že rozhodujícími znaky jsou pro Marquarda následující:

1. Filosofie dějin je datovatelná: vznikla v určité době, v daném kontextu, za jistých zkoumatelných podmínek a samozřejmě s popsitelnými zájmy; tzn. můžeme ji zkoumat jako nástroj, který si vytvořili konkrétní lidé v konkrétní době za zcela konkrétními účely. První časové a to znamená zároveň i dobově kulturní a sociokulturní určení je osvícenství.

2. Filosofie dějin proklamuje jako svůj cíl konečné osvobození všech lidí: to je její základní patos, kterým je podezřelá.

---

<sup>1</sup> Srov. HORYNA, B.: *Filosofie skepse*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2008, s.145 – 162.

<sup>2</sup> MARQUARD, O.: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, s. 14.

3. Filosofie dějin je vázaná na kategorii pokroku; avšak kdo a podle jakých kritérií určí, co je a co není pokrok; termín pokrok je nástrojem podřizování lidí, nikoli jejich osvobození.

4. Filosofie dějin vytváří svou proklamací konečného cíle dosažitelného podle poznání zákonů negativní vztah ke stávající skutečnosti: naše existence, bytí světa má podlehnout zániku, rozkladu a zkáze proto, aby bylo dosaženo budoucnosti, která ještě není – není v ten moment, kdy pracujeme na zkáze své žité skutečnosti. Marquard naopak vystupuje za uchování stávající skutečnosti, za její ušetření.

5. Filosofie dějin je sice spojována s osvícenstvím, není ale součástí osvícenství, naopak je jeho opakem. Jako produkt osvícenského myšlení se staví proti osvícenství, protože uzavírá lidské myšlení a jednání do předem daných pravidel plynoucích z údajné znalosti historických zákonitostí. Tím člověk upadá do stavu nové kantovské nedospělosti, je opět veden na vodítku těch, kteří už poznali a vědí, co je pravda. Právě to říká věta, že filosofie dějin je *mytus osvícenství*.

Každá dějinná epocha prodělává určité změny, nikdy není životní svět člověka plně stacionární, nehnutý. Při společenských nebo celokulturních změnách se vždy dostává do popředí jistý typ lidí: změny jakoby vynášejí na čelo lidí, kteří by za jiných stabilizovaných okolností nemohli nikdy vyniknout. Můžeme je pro jednoduchost chápat jako typ proroka, mesiáše, zasněnce, který žije svou pověřeností k velkým historickým úkolům. Je to typ člověka, který překračuje svým sebehodnocením svou *conditio humana*, domnívá se, že se vymyká běžným určením a projevuje se především tím, že chce na sebe vzít odpovědnost za dalších chod věcí v celkovém měřítku. Pokud se takový typ lidí projevuje pouze v okruhu filosofie dějin, nestane se většinou nic zvláštního, obvykle vznikne jen další z bezpočtu představ o pokroku lidstva k dokonalosti. Zpravidla však nezůstane u filosofie: tyto lidé mají výraznou tendenci pronikat do politiky, do řízení věcí a hlavně řízení ostatních lidí. Pokud jde o filosofii dějin, je podle Marquarda útočištěm nebo spíš shromaždištěm právě tohoto typu lidí, které označuje poměrně jednoznačně: jsou to *Irrläufer*, pomatenci. Snad hlavní ideou, která plodí takové novověké pomatence, je idea řešení problému teodiceje: v novověku už není udržitelná scholastická pravační koncepce zla a utrpení, na její místo se dostává náhled, že zlo je faktické a jeho původcem v dějinách je člověk. Jestliže ale člověk páchá zlo a navozuje situace utrpení, které utvářejí naše dějiny, nemůže

být tvůrcem dějin Bůh, protože by pak byl nutně současně spolupachatelem zla. Jestliže pak nechceme mít zlého Boha, který by byl spolustrůjcem utrpení, musíme dějiny přenechat člověku – to je paradoxní situace, kdy se vlastně ateizují dějiny, aby se zachránila představa dobrotivého Boha.

Takhle končí moderní pokusy o teodiceu, a jejich výsledkem jsou podle Marquarda právě filosofie dějin plné pomatenců. To mu dovoluje další rozšíření jeho definice filosofie dějin: je to „taková filosofie, která chápe člověka jako pachatele dějin – jako původce dějinného světa – a dějiny pojímá jako velký proces, který uskutečňuje člověk jménem pokroku k vezdejší spáse proti těm lidem, kteří jsou protipokrokoví. Tento proces uskutečňuje přes celé epochy a nakonec vítězí ... Filosofie dějin je filosofie procesu člověka proti člověku, který je obžalován z toho, že jako původce zla nese vinu za zlo ve světě, a který je přitom – jak se zdá úspěšně – obhajován poukazem na to, že dělá to nejlepší, co umí, totiž dějiny jako pokrok k vezdejší spáse“<sup>1</sup>.

V tomto vymezení je *filosofie dějin* termín, který se dá používat záměnně s termínem *filosofie pokroku*. Ve jménu pokrokovosti chápaly celé generace svou současnost jako něco nepravého, co má být a také bude překonáno něčím pravým, skutečným: prožívané dějiny se tak měnily v pouhou cestičku za skutečným cílem dějin, zatímco samy dějiny jsou chápány jako *změna současnosti v lepší budoucnost*.

Alternativou proti takovému pokrokářství by mohla být filosofie, která pracuje na uchování stávající skutečnosti (*Bewahrungsethik*): když zachováme, co je, neměníme stav věcí a nevedeme tak sebe, druhé lidi a společnost do situace, jejíž důsledky nejsme schopni domyslet v pozitivním ani negativním smyslu. Marquard ale odmítá i takovou uchovávací filosofii, protože i prosté zakonzervování předpokládá proměnu stávajícího. Místo toho navrhuje vlastní třetí cestu, kterou označuje jako *únik do filosofie možnosti* (*Fluchtstufe: Möglichkeitsphilosophie*).

Filosofie možnosti je jeden stupeň filosofie dějin – je to *Fluchtstufe*, situace, kdy z filosofie dějin unikáme do toho, co je pro nás aktuálně možné a co chápeme jako dobré. Filosofie možnosti představuje jeden z nejranějších Marquardových návrhů vstřícné, kompromisní, svým způ-

---

<sup>1</sup> Srov. MARQUARD, O.: *Glück in Unglück. Philosophische Überlegungen*. München: Wilhelm Fink Verlag 1995, s. 96 – 97.

sobem kulantní filosofie dějin, která měla stát proti všem jejím rigorózním podobám. Datuje se nejpozději 60. léty 20. století, tedy spadá do etapy Marquardova vývoje, v níž ještě není patrná striktní vyhraněnost vůči jakékoli filosofii dějin. Přesto už ale tvoří tento první stupeň filosofie dějin zároveň také první stupeň *mizení* filosofie dějin.

Mizení filosofie dějin je myšlenka, na které je postavený celý Marquardův koncept nahrazení filosofie dějin antropologií; současně je to z obsahového hlediska odstranění zla, které s sebou pokrokařské filosofie dějin přináší, a jeho nahrazení antropologickými konstantami. Když ale zvážíme, co mluví pro filosofii dějin a co pro antropologii, dostaneme se do isostenické situace nerozhodnutelnosti: pro filosofii dějin mluví tah do budoucnosti, její úspěch při přesvědčování lidí, a nakonec její planost, lichost (*Eitelkeit*) – všechny sliby o lepší budoucnosti se nakonec prokazují jako marné a liché. Naopak pro antropologii hovoří to, že nabízí konstantní hodnoty, úspěch při přesvědčování lidí ohledně trvalosti a neměnnosti těchto konstant, a nakonec její pohodlnost (*Bequemlichkeit*). A jak Marquard dodává, „proti oběma hovoří stejně mnoho věcí“<sup>1</sup>.

Jednotlivé stupně mizení filosofie dějin lze charakterizovat jako depontencializované formy filosofie dějin, které vznikají tím, že se z původního konceptu dané filosofie dějin eliminuje to, co je pro takový koncept esenciální, až nakonec zůstávají pouze přímé nebo nepřímé důsledky jeho rozporů a aporií. Marquard zpracoval stupně mizení do určitého sledu, který můžeme nahlížet jako linii subtrakce (odečítání) podstatných rysů od jevových forem filosofii dějin. Jeho základní postoje vůči filosofii dějin přitom zůstávají intaktní, objevují se ale v pozměněné formě.

Stupňů mizení (*Schwundstufen*) je osm:

1. Psychoanalýza, jejíž pojmy a kategorie pocházejí vesměs z filosofie. Důležité na psychoanalýze z tohoto pohledu je pouze vysledovat, proč přestaly být původně filosofické pojmy filosoficky relevantní a mohly být přemístěny do zcela jiné významové souvislosti. Marquard dokládal už ve své habilitační práci, že psychoanalýza je transformací určité formy filosofie dějin, a to té, která převáděla problematiku filosofie dějin do problémů filosofie přírody; řečeno jeho slovy, je to *odkouzlená podoba transcendentálně filosofie naturfilosofie*.

---

<sup>1</sup> MARQUARD, O.: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, s. 29.



2. Moderní věda a technologie, které představují podle Marquarda pokrokově teoretický pozitivismus, v němž se ale již neobjevují revoluční intence a politické problémy, typické pro filosofie dějin.

3. Existencialismus, který odňal lidem představu celkových světových dějin a postavil před ně perspektivu vlastní konečnosti, *bytí ke smrti* a bezmocnost vrženosti.

4. Filosofická hermeneutika, která vychází z Gadamera a směřuje nikoli na metodu, ale na problematiku jazyka a hry. Takto pojaté filosofické hermeneutice se daří eliminovat existencialistickou myšlenku *Sein zum Tode* svou vlastní ideou *Sein zum Text*, bytím v textu.

5. Historicismus a smysl pro dějiny (*der historische Sinn*) – ten je jedním z rozhodujících stupňů mizení filosofie dějin, protože nahrazuje ústřední kategorii filosofie dějin, kterou je systém, kategorií individuality: jestliže střídá individualita systém, nutně zanikají velké koncepty a projekty dějin; takové se nedají formulovat pro individua, ale pouze bez ohledu na jednotlivce.

6. Důsledky toho, že se vyloučí z filosofie dějin kategorie systému. Tyto důsledky jsou dva hlavní a odlišují se nejen obsahově, ale také geograficky: v Německu se myšlenka systému uchovává jenom reziduálně ve školské filosofii a nezakládá nadále žádnou novou orientaci v myšlení, zatímco ve Francii přechází z filosofie do etnologie a do lingvistiky, kde se z ní stává jeden z rozhodujících faktorů: nové systémy v evropském myšlení se koncentrují skutečně do Francie – Derrida, Lacan, Lyotard, Baudrillard ad. přebírají v poslední třetině 20. století primát v evropské neanalytické filosofii.

7. Vzniká typologie světových názorů: taková typologie se utváří průběžně po celé 19. a 20. století a můžeme ji charakterizovat jako myšlenkovou formu, která spadá do filosofické antropologie, tzn. pod horizont otázky *co je člověk?* Antropologie je vůči filosofii dějin vždy v ambivalentním vztahu, protože sice může dobře využívat základní přesvědčení, s nimiž filosofie dějin pracuje, např. představu cíle dějin, směřování za takovým cílem, definování postavení člověka ve světě právě prostřednictvím perspektivy tohoto cíle apod., zároveň ale nemůže tato základní přesvědčení plně využívat. To není paradox, ale důsledek toho, že ve formě světového názoru musí určení podstaty člověka hledat vždy vlastní cíl a vlastní charakteristiky *conditio humana*: kdyby byla převzata jedna konkrétní určení z dané filosofie dějin, nemohli bychom vůbec

uvažovat o různosti světových názorů a ani o jejich typologii. Když ale začneme typologizaci světových názorů, začneme tím současně vyčerpávat z filosofie dějin jejich náplň a obsah, a tím je zeslabujeme, případně úplně likvidujeme jako filosofie; zůstávají dál jen jako světový názor.

8. Sama filosofická antropologie, která představuje zvláštní, svým způsobem výjimečný stupeň mizení filosofie dějin. To je podle Marquarda dáno tím, že filosofická antropologie tvoří přímý protiklad filosofie dějin – tam, kde filosofie dějin opomíjí člověka, zapomíná na něj nebo jej přímo popírá v jeho lidské hodnotě, právech a postavení ve světě, tam staví antropologie naopak člověka do středu filosofie. Přesto ale prosáklý do antropologie motivy z filosofie dějin – hledá nějaké obecné, všem lidem společné určení; snaží se formulovat všem lidem společný cíl, apod. To znamená, že antropologie zapomněla na to, s čím kdysi vznikala, jaké ambice ji nesly, a dostává se do role jakési zprostředkovatelky, která čeká na vývoj situace (*Mittelposition als Wartestand*). Podle Marquarda náleží rozvoji antropologie klíčová funkce, protože z jiného než antropologického hlediska nelze vyvrátit a odmítnout absolutistické nároky filosofie dějin.

Filosofie dějin tvoří v Marquardových očích jeden jediný velký monomýtus, který nesnese, aby vedle něj existovaly ještě další dějiny a další příběhy. Filosofie dějin popírá hodnotu prožívaného života a stávajícího bytí, znemožňuje pozitivní pohled na to, co právě existuje a klade všechno pozitivní či dobré do budoucnosti; filosofie dějin nebere žádný ohled na individuum – svou orientací na lepší zítřky se celkově přenáší přes stávající podmínky a možnosti člověka a ztrácí smysl pro jednotlivce; filosofie dějin pracuje s předpokladem subjektu dějin, ať už lidského subjektu (světodějní individua, avantgarda, politická strana) nebo něčeho supranaturálního (bůh). Přitom není nijak jasné, zda takový subjekt vůbec existuje, zda působí právě tak, jak filosofie dějin předpokládá, a nadto vůbec nepřipouští modelovou situaci, v níž by takový subjekt nebyl vůbec potřeba.

Nejen Marquard proto hájí stanovisko, podle kterého filosofie dějin ztroskotaly, jejich projekty buď samy narazily na své meze a ztratily důvěryhodnost, nebo byly teoreticky zpochybněny. Filosofie dějin nemají nadále co říci, selhaly, dovedly lidstvo několikrát na okraj propasti – a tato zkušenost je tak silná, že se budou nové orientační pomůcky hledat jinde, ne už ale ve filosofických dějin. Tento odsudek se nabízí sám sebou.

Avšak skutečný problém, o kterém se dá diskutovat, zní zcela jistě jinak: proč filosofie dějin selhaly; jaký je jejich potenciál, s kterým málem nevedly k sebezničení lidstva; proč jsou z hlediska filosofie jako disciplíny nadále neúnosné. Tak jako Marx vystihl svou 11. tezí k Feuerbachovi podstatu myšlení o dějinách v 2. polovině 19. století, tak ji popsal vědomě podobným aforismem i Marquard pro konec 20. a začátek 21. století. Jeho teze zní: *Filosofové dějin svět dosud jen různě měnili, záleží však na tom, svět uchránit (Die Geschichtsphilosophen haben die Welt nur verschieden verändert; es kommt darauf an, sie zu verschonen)*. Možná právě v tom je jádro nového vidění problému.

## K PATOČKOVĚ KRITICE MASARYKOVY FILOZOFIE DĚJIN

*Jan Zouhar*

T. G. Masaryk i Jan Patočka formulovali své názory na dějiny a jejich smysl v otevřené či skryté distanci od Hegelova pojetí dějin. To, že se s některými jeho motivy u nich zdánlivě setkáváme, neznamená nic jiného, než že se jedná o tradiční způsob kategoriálního uchopení dané problematiky.

### 1. Patočkovy pojetí dějin

Patočkovy texty k tomuto tématu prozkoumala pronikavým způsobem již celá řada autorů – například Ivan Dubský v předmluvě *Několik slov úvodu k Patočkovým Kacířským esejům*, Jaroslav Marek ve stati *Jan Patočka o dějinách a dějepísectví*, Filip Karfík ve studii *Filosofie dějin Jana Patočky*, Ivan Blecha v knize *Edmund Husserl a česká filosofie* nebo Christian Rabanus ve studii *Smysl dějin v Kacířských esejích*<sup>1</sup>. Ukázali, jak Patočkovy úvahy o dějinách souvisejí s jeho přístupem k problému přirozeného světa, jak zde Patočka navazuje na Heideggerův pojem otevřenosti, která podle Patočky zakládá dějinný život a bez které nemohou dějiny trvat. Právě otevřenost ovšem přináší problematičnost lidského dějinného bytí, neustálou možnost zhroucení dosavadního smyslu života. Patočka pokládá filozofii dějin za vážný filozofický problém, na jedné straně za problém dějinnosti člověka po stránce objektivní, na straně druhé za problém kategoriálního

---

<sup>1</sup> Viz DUBSKÝ, I.: Několic slov úvodem k Patočkovým Kacířským esejům. In: Patočka, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990, s. 5 – 18; MAREK, J.: Jan Patočka o dějinách a dějepísectví. In: *Český časopis historický* 89, 1990, s. 198 – 218; KARFÍK, F.: Filosofie dějin Jana Patočky. In: *Výtvarné umění* 1990, č. 6, s. 9 – 11, BLECHA, I.: *Edmund Husserl a česká filosofie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2003; RABANUS, Ch.: Smysl dějin v Kacířských esejích. In: *Filosofický časopis* 45, 1997, s. 750 – 767. Článek zde navazuje i na mou stat' *Masarykovo a Patočkovy pojetí dějin* (ZOUHAR, J.: Masarykovo a Patočkovy pojetí dějin. In: *Filosofie dějin, problémy a perspektivy*. Ed. I. Holzbachová. Brno: Masarykova univerzita 2004, s. 203 – 211.).

uchopení dějin po stránce myšlenkové, subjektivní. Klasické filozofie dějin pracovaly s metafyzikou dějin, založenou na linearitě časového dějinného kontinua, na racionalitě a objektivní smysluplnosti dějinného vývoje, na chápání jednotného lidstva jako subjektu dějin, na myšlence dějinného pokroku ad. K těmto koncepcím je podle Patočky třeba přistoupit kriticky, což nemusí znamenat jejich úplné opuštění, ale spíše vymezení a omezení jejich platnosti. Tak například musí být položena otázka vztahu linearitě času k původní časovosti, ve které se dějinné události odehrávají, nebo otázka, do jaké míry je smysl těchto událostí schopný objektivitě a za jakých podmínek.

Za vrchol Patočkových úvah o dějinách a dějinnosti jsou jistě právem pokládány *Kacířské eseje o filosofii dějin*. V eseji *Počátek dějin* obsahují i jeden z proslulých rozborů tří pohybů lidského života, pohybu akceptace (uznání, zakotvení), pohybu obrany (fungování v zařazenosti) a pohybu pravdy (sebezískávání sebevydáváním, průlomu).<sup>1</sup> Patočka odmítá představu lidské podstaty, lidský způsob bytí je podle něho aktuální a ideální, a proto vymezuje lidské pohyby, lidské činnosti ve smyslu základních možností lidského pobývání ve světě. Tyto tři základní pohyby jsou tři základní typy životní aktivity:

1. Pohyb přijetí, ve kterém dostáváme místo na zemi a v životě a který zahrnuje pohyb zrození (lidská možnost se stává skutečností) a vlastní pohyb přijetí (společenství bližních vytvoří nové lidské bytosti nejen prostor, ale i místo).

2. Pohyb přežití – zajištění obživy, všední rutina přežívání, dřiny, každodenního života, pohyb práce, která je hořkým údělem člověka, ale předpokladem žití.

3. Pohyb transcendence – lidé se povznášejí nad všední starosti o přežití v tvůrčím rozletu svobody, ve schopnosti přesahu, který dává smysl a hodnotu pohybu zrození a žití, smysl celému lidskému životu. Je to filozofie velkých lidí a velkých činů. Třetí pohyb je novým vztahem ke skutečnosti, „znamená však otázku, znamená objevit problematičnost, nikoli toho či onoho, nýbrž veškerenstva vůbec a přísně do něho zařazeného života v něm“<sup>2</sup>. Z období předdějinného vstupujeme do dějin. „Historie se liší od předhistorického lidství *otřesením tohoto akceptovaného*

---

<sup>1</sup> Srov. REZEK, P.: *Jan Patočka a věc fenomenologie*. Praha: Oikúmené 1993.

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 42.

*smyslu*<sup>1</sup>. Třetí pohyb znamená vznik dějinné epochy a současně zrození filozofie. „Lidé, kteří nesetrvávají ve skromnosti pasivně přijímaného smyslu, nemohou se spokojit onou úlohou, která je jim tak uložena, a k tomu náleží bytostně rovněž ona nová možnost vztahu k bytí a smyslu, která nespočívá v hotové, předem přijaté odpovědi, nýbrž v tázání, a tou je právě filozofie“<sup>2</sup>.

Patočka byl přesvědčen, že „filozofie, myšlení svým vystoupením *tworzy* dějiny“, že „politikou a filozofií, těmito dvěma úzce souvisícími projevy svobod, stal se člověk teprve ve vlastním smyslu historickým, tj. žijícím ne pouze přírodně, z toho, co prostě je zde, co lze jen konstatovat, nýbrž z toho, co v skrytu vždycky doprovází lidský život, zdánlivě jako neskutecná marginálie, vpravdě jako předpoklad všeho lidského života a chování. Dějiny vznikají tím, že lidé na určitém nepatrném okrsku země přestávají žít pro život a žijí, aby vybojovali pro sebe i spoluúčastníky téže vůle prostor svého uznání, prostor svobody ...“<sup>3</sup>.

Patočka odlišuje svět nedějinný, před-dějinný a svět dějin, zlomy nejsou záležitostí historickou, ale právě existenciální. Nejde o periodizaci nebo typizaci pohybu světových dějin, ale o fenomenologii možností lidského jednání. Na prvním stupni, v nedějinném světě, je náplň života obstarávání, udržování. Přestože je v nedějinném světě každodenně přítomno tajemno v podobě bohů, nedochází k odhalení a tím k ořesení smyslu. Přírodní člověk nemá otázky, má neproblematizovaný svět odpovědí. Od života zvrátat se nedějinný život člověka liší jen existencí skryté možnosti problematičnosti, která však není realizována. Před-dějinný život je život starověkých civilizací (kromě Řecka a Říma), který je vázaný na určitý region. O co přírodní člověk usiloval živelně, to se zde děje organizovaně. Vznikají města a velké říše, složitě hierarchizované, v podstatě však fungující jako velké domácnosti. Vztah člověka k jsoucnu je zprostředkovan vírou v Boha. Bůh je centrem lidského života, v teokratickém uspořádání je základem organizace společenského života. Výrazným rysem těchto civilizací je práce jako obrana před smrtí, náplň života. Práce je zde protidějinným činitelem, nutnost pracovat

---

<sup>1</sup> Tamtéž, s. 73.

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 74.

<sup>3</sup> PATOČKA, J.: Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdar. In: Patočka, J.: *Tři studie o Masarykovi*. Praha: Mladá fronta 1991, s. 21.

brání člověku problematizovat život, otrásat starým a být otevřený pro nové. Výrazem zpevnění života je zde hradba, chrám, písmo. Vznik písma vytváří východisko pro dějinnost, s písmem se objevuje pojem minulosti a písmo je předpokladem pro nadčasovou existenci. V situaci předdějinného světa je člověk zcela určován anonymní nutností, žije v neproblematickém smíru s univerzem, jeho neautentický život je jen prací a obstaráváním. Proti tomu svět dějin, dějinnost (kategorie sebevědomého a tvořivého života) vznikají prostřednictvím jednání ze svobody a pro svobodu, z vědomí svobody a jejich rozhodujícími projevy jsou politika a filozofie. Je to sféra duchovního člověka, pro kterého svět neexistuje samozřejmým, neproblematickým způsobem, ale jen v otřesení. Duchovní člověk je vždy na cestě, která ho vede k nekonečné různosti<sup>1</sup>. Život v dějinnosti se dá charakterizovat jako vzmach, rozmach. Otevírá se v něm možnost žít pro něco jiného než jenom pro udržení života. Kromě domova, domácnosti (oikos) to předpokládá existenci polis (společensví). Jeho rysem je aktivita, iniciativa (proti pasivní akceptaci neproblematického života). Polis dává aktivitě příležitost a současně čeká na příležitost, a tím nutí člověka k iniciativě. Požadavkem dějinného života je otevřenost budoucímu, skrytému, tomu, co otrásá dosavadním smyslem. Vznik dějin v Řecku je provázen opuštěním jistot krytého života a přijetím rizik života otevřeného<sup>2</sup>.

V úvaze *Česká vzdělanost v Evropě* z roku 1939<sup>3</sup> uvádí Jan Patočka jako tři osy, které udávají směr evropské vzdělanosti, antiku, křesťanství a osvícenství. Byl tehdy přes existující pluralitu národních kultur a navzdory existenci kolísavé cézury v duchovní mapě Evropy přesvědčen o evropské jednotě, o tom, že „evropská myšlenka, která znamená všeobecnost, všepjatnost ducha, ... tvoří jednu z hlavních nadějí lidstva, naději, že je taková jednota možná a proces pochodu za ní nezvratný“<sup>4</sup>. Patočka připomíná, že evropská vzdělanost znamená všeobecnou vzdělanost a že se v ní uplatňují pouze ty univerzální motivy, které vytvářejí „nejjobsáh-

---

<sup>1</sup> Viz PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990, s. 74.

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 23 – 29, 47 – 54.

<sup>3</sup> Nejnověji spolu s dalšími Patočkovými studii k filosofii českých dějin z období po roce 1939 (Viz *Spor o smysl českých dějin 2. 1938-1969. Posuny a akcenty české otázky*. Ed. M. Havelka. Praha: Torst 2006.).

<sup>4</sup> PATOČKA, J.: *Česká vzdělanost v Evropě*. In Patočka, J.: *Náš národní program*. Praha: Evropský literární klub 1990, s. 2.

lejší rámce života v sobě samém vyjasněného, smysluplného, dostihujícího svého vnitřního cíle“<sup>1</sup>. A přestože mezi třemi hlavními stránkami evropské vzdělanosti (kontemplativní, mravně-náboženskou a intelektuální) existuje vnitřní napětí, ve všech se „ozývá tentýž základní motiv univerzálnosti, platnosti pro všechny a pro všechno“<sup>2</sup>.

## 2. Patočkova filozofie českých dějin

Patočka se na konci šedesátých let domnívá, že filozofie českých dějin již není aktuální nejen svými prostředky, ale také tím, že ideologická potřeba, která ji vyvolala, neexistuje. Patočka myslí na diskontinuitu mezi staršími českými dějinami a moderní českou společností, která je jinak strukturována a žije zcela jinými problémy. Kontinuita neexistuje, je třeba vyjít z faktu diskontinuity. Novodobý český národ není pouhým pokračovatelem tradiční české hierarchicky uspořádané společnosti. Kontinuální teorie byla určena k posílení českého živlu, odpovídala potřebám vznikající české inteligence oprít své sebevědomí o dějinně uznané hodnoty.

Jan Patočka uznával dobový společenský význam Palackého filozofie českých dějin jako ideje nábožensko-mravní kontinuity, tedy význam mravního zdůvodnění obnovy národa, ale domnívá se, že tato filozofie českých dějin ztratila svou aktuálnost a vyslovuje požadavek vyjít z faktu diskontinuity a filozofii dějin založenou na národním charakteru nebo ideových motivech pokládá za čistou konstrukci. A na tomto stanovisku nic nemění, i když má uznání pro Palackého kontinuitu morálního zaujetí a příkladu. Nelze ji však podle Patočky hypostazovat ani v jednotu *národního charakteru*, ani v kontinuum kulturního statku. Pro Patočku smysl dějin není nic hotového nebo všeobecného, není to idea uskutečňovaná v dějinách určitého národa, nýbrž je to opakovatelná možnost svobodného bytí, které se nás nějak podstatně týká. V eseji *Co jsou Češi* z počátku sedmdesátých let nás ovšem Patočka provází českými dějinami od dob přemyslovských až po Mnichov. Je to zřejmě jeho nejucelenější úvaha o českém národě a jeho dějinném směřování. Motiv kontinuity a diskontinuity v ní vystupuje v novém kontextu. Vývoj českých dějin do národní-

---

<sup>1</sup> Tamtéž, s. 3.

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 4.



ho obrození chápe jako kontinuální, diskontinuita přichází s národním obrozením. Může to vyjadřovat i přesvědčení, že teprve zde vzniká moderní český národ, který je pro Patočku společenstvím osvobozených sluhů a který vytváří malé české dějiny malými prostředky, jež se nakonec stanou osudnými. Palackému pak Patočka vytýká, že naše neúspěchy v politickém životě 19. století ovlivnilo i jeho spoléhání na utopickou vizi spojení slovanského obyvatelstva uvnitř rakouské monarchie. Patočka nakonec nachází v českých dějinách dva mezníky – husitství jako jejich vrchol a počátek 19. století, kdy se ustavila moderní česká společnost, české dějiny jsou mu myslitelné jen ve vztahu k evropskému dědictví a jejich události hodnotí měřítky duchovními a politickými, z hlediska schopnosti a možnosti *nablédnutí*.

K otázce Patočkovy filozofie českých dějin se v poslední době vyslovil zásadním způsobem Erazim Kohák ve své monografii *Domov a dálava. Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*, zejména v její sedmé kapitole Druhý filozof: Jan Patočka. Přestože si je Kohák velmi dobře vědom toho, že Patočka se nejen „stal kultickou ikonou, ozářenou *světlem nedostupným* historické velikosti“<sup>1</sup>, ale také, že „jeho myšlenky zůstávají zakryté hagiografickým závojem úcty“<sup>2</sup>, stává se sám tím opovázlivým autorem, který „si je dovolil zkoumat kriticky“<sup>3</sup>. Kohák objektivně vychází z toho, co mnozí Patočkoví interpreti přehlížejí, že Patočka „nabídl tři hluboce filozofické perspektivy smyslu naší národní totožnosti“<sup>4</sup>. Tou první jsou mu Patočkovy studie z šedesátých let, shrnuté do knížky *O smysl dneška*. Druhou představují *Kacířské eseje o filosofii dějin* (podle Koháka vůbec Patočkovy hlavní dílo) a dopisy Hildegardě Ballaufové v souboru *Co jsou Češi?* Náčrt třetího pokusu pak přineslo několik krátkých textů z přelomu let 1976 a 1977, které známe pod názvem *Texty ke Chartě 77* a které jsou podle Koháka kantovským výkladem v masarykovském duchu, potvrzením *osvícenské tradice českého politického myšlení*.

Patočka však svým výkladem současně naplnil svou vlastní tezi, že všechny filozofické výklady českých dějin jsou jen komentářem

---

<sup>1</sup> KOHÁK, E.: *Domov a dálava. Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*. Praha: Filosofia 2009, s. 247.

<sup>2</sup> Tamtéž.

<sup>3</sup> Tamtéž.

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 245.

k Palackého textu. Nacházíme u něho jako jeden z motivů i polaritu germánství a slovanství nebo hierarchického principu šlechticko-církevního a demokratického. Střetávání, protiklady, svár tvoří dějiny a žene je kupředu (světské – duchovní, panovník – stavy, katolictví – reformace, osvícenství – tradice). „Největší protiklad se tedy drží pohromadě v jednotě, která je nade vším, projevuje se ve všem, vládne vším ... Polemos je tedy zároveň to, co tvoří obec, pranahlédnutí, které umožňuje filosofii ... Polemos ... je tvůrce jednoty. Jednota jím založená je hlubší než každá efemérní sympatie a zájmová koalice; v otřesenosti daného smyslu se setkávají protivníci a tvoří tím nový způsob bytí člověka – možná ten jediný, který v bouři světa poskytuje naději: jednotu otřesených, ale neohrožených“<sup>1</sup>.

### 3. K Patočkově kritice Masarykovy filozofie dějin

Masaryk patřil k osobnostem, kterým se Patočka věnoval po celou dobu své tvůrčí dráhy. První recenze napsal už v roce 1930 a první svou velkou masarykovskou studii v roce 1936. I poslední jeho dokončená studie z roku 1976 je věnována Masarykovi. Patočkovy *návraty k Masarykovi* se konaly v průběhu více než čtyřiceti let, sám Patočka se filozoficky vyvíjel (svědectví o tom podává například text *Přirozený svět v meditaci svého autora po třiatřiceti letech* z roku 1969) a měnil se především způsob, jakým byl Masaryk přijímán v našem filozofickém a společenském kontextu. Návraty k Masarykovi u nás totiž neměly nikdy povahu ryze filozofickou, byly vždy znakem doby.

Patočkovy studie a recenze na masarykovské téma před 2. světovou válkou (recenzoval Tvrdeho výbor z Masarykových spisů<sup>2</sup>, Hromádkovu práci *Masaryk* (1930)<sup>3</sup> a spolu s Václavem Navrátilem uveřejnil nekrolog na TGM Před rokem zemřel...<sup>4</sup>) vznikají v období, kdy se kromě prvních prací životopisných a edic Masarykových spisů objevily první studie,

---

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filozofii dějin*, s. 57 – 58.

<sup>2</sup> PATOČKA, J.: Výbor ze spisů T. G. Masaryka. Ed. J. Tvrdý, Praha 1930. In: *Věstník pedagogický* 8, 1930, č. 3, s. 110 a n.

<sup>3</sup> PATOČKA, J.: J. L. Hromádka, Masaryk, Praha 1930. *Věstník pedagogický* 8, 1930, č. 6, s. 229 a n.

<sup>4</sup> NAVRÁTIL, V. – PATOČKA, J.: Před rokem zemřel... In: *Kritický měsíčník* 1, 1938, č. 7, s. 349 a n.

kteře z rozmanitých přístupů (včetně kritických) reflekovaly Masarykovo dílo v úctě i nesouhlasu. Patočka publikoval v tomto ovzduší závažnou stat' *Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva*<sup>1</sup>. V poválečných letech 1945-48 se Masarykovo jméno stává symbolem obnovy demokracie v samostatném Československu. Patočka v této době publikuje dvě studie – *Masaryk a naše dnešní otázky*<sup>2</sup> a *Masaryk včera a dnes*,<sup>3</sup> ve kterých se vrací k Masarykovi jako k podnětu pro analýzu hloubky mravní a duchovní krize způsobené válkou. Konstatuje, že základní problém člověka nebyl vyřešen, chorobná subjektivita přeskočila v násilnou objektivaci, která vše redukuje jen na otázku moci a chladné síly. Vede to k rozrušenosti celého světa, k rozpoutanosti jedněch a zoufalství druhých.

Nejobsáhlejší Patočkova studie o Masarykovi vznikla počátkem padesátých let v době, která přinesla ostrý útok proti Masarykovi, kdy Patočka po nuceném odchodu z pražské filozofické fakulty pracoval krátkou dobu v Ústavu T. G. Masaryka, který byl zrušen v roce 1954. Je to historická studie, kterou pořadatelé Patočkova díla nazvali *Masaryk v boji proti antisemitismu*. Jsou v ní vylíčeny dramatické události tzv. hilsneriády a Masarykova angažovanost proti tehdejší vlně antisemitismu. Patočka chtěl touto studií uvést soubor dokumentů týkajících se procesu s Leopoldem Hilsnerem, který byl obviněn z údajné rituální vraždy Anežky Hřůzové v Polné u Jihlavy. Publikace pod názvem *Masaryk v boji proti antisemitismu* vyšla poprvé v roce 2006 v rámci svazku Sebraných spisů Jana Patočky *Češi II*<sup>4</sup>.

Koncem šedesátých let jsme u nás svědky nového návratu k Masarykovi. Patočka se v té době zabývá Masarykovou filozofií dějin ve studii *Filozofie českých dějin*<sup>5</sup>. V sedmdesátých letech se Masaryk a Patočka stávají prohibitivními osobnostmi, kolem kterých se sice vedou oficiální útočné polemiky, ale spíše prosazuje tendence mlčení. Patočkova

---

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva. In: *Kvart* 3, 1936, č. 2, s. 91 – 102.

<sup>2</sup> PATOČKA, J.: Masaryk a naše dnešní otázky. In: *Křesťanská revue* 13, 1946, č. 2, s. 35 – 38.

<sup>3</sup> PATOČKA, J.: Masaryk včera a dnes. In: *Naše doba* 52, 1946, č. 7, s. 302 – 311.

<sup>4</sup> PATOČKA, J.: Masaryk v boji proti antisemitismu. In Patočka, J.: *Češi II*. Praha: Oikúmené 2006, s. 33 – 112.

<sup>5</sup> PATOČKA, J.: Filosofie českých dějin. In: *Sociologický časopis* 5, 1969, č. 5, s. 457 – 472.

soukromá přednáška z 20. 12. 1974 *České myšlení v meziválečném období*, uveřejněná později například v *Masarykově sborníku VII*<sup>1</sup>, je věnována i filozofickému hodnocení Masarykových politických aktivit, zejména jeho zakladatelské roli při vzniku československého státu. Pro Patočku je to nejvyšší projev činného myslitelství, výraz toho, že v Masarykově české filozofii běží o všední den i o samozřejmost velkého činu. Proto je Patočkovi „Masaryk zvláštním příspěvkem malého národa k velkým problémům světa: jeho myslitelství, přešlé v čin, obsahuje v činu *založení* předmět pro nevyčerpatelnou reflexi, a to nejen pro nás, ale především pro nás“<sup>2</sup>. Založení státu je trvalou výzvou k svobodnému a zodpovědnému jednání. A do tohoto období, do první poloviny sedmdesátých let, spadají dvě významné Patočkovy studie: *Pokus o českou národní filozofii a jeho nezdar* – vznikla na začátku sedmdesátých let, *Kolem Masarykovy filozofie náboženství* – vznikla v roce 1976, které vyšly v samizdatové edici *Petlice* v roce 1976. Řada Patočkových textů k masarykovským tématům převážně ze šedesátých let zůstala v náčrtu – například *Heidegger a Masaryk*, *Masarykova filozofie dějin a současná filozofická situace*, *Kolem Konkrétní logiky*, *Kant – Dostojevskij – Masaryk* a některé další.

Máme tedy před sebou celou řadu textů, ve kterých se však Patočkovo hodnocení Masarykova filozofického výkonu měnilo, často dokonce zásadně. Interpretace Patočkova vztahu k Masarykovi není tedy jednoduchým úkolem. V nedávném období se o to pokusila celá řada předních českých filozofů, například Miloslav Bednář, Ivan Blecha, Josef Zumr, Pavel Kouba a Erazim Kohák<sup>3</sup>. Můžeme říci, že se všichni dotkli kritických Patočkových výhrad k některým stránkám Masarykovy filozofie.

Patočkovi se však jeví celá Masarykova filozofická koncepce vnitřně rozporná. Masaryk podle Patočky viděl problémy současného, moderního světa a člověka, ale filozoficky byl spjat se světem starým, který tyto potíže způsobil. Masaryk na jedné straně zdůrazňuje psychologii zodpovědného člověka, na straně druhé zastává naturalistický, pozitivistický

---

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: Česká myšlení v meziválečném období. In: *Masarykův sborník VII*. Praha: Academia 1992, s. 406 – 416.

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 413 – 414.

<sup>3</sup> Bibliograficky uvádíme alespoň inspirující Kohákovu studii (Viz KOHÁK, E.: Jan Patočka o TGM: kritické ocenění. In: *Literární noviny* XIII, 24, 10. 6. 2002, s. 4), původně předneseno na Le Colloque Masaryk v Paříži 23. 5. 2002.

názor, na jedné straně vědecký objektivismus, na straně druhé přesvědčení o osobním řízení světa Prozřetelností. Za stejně rozpornou pokládá Patočka i jeho humovsko-comtovskou morálku, založenou na protikladu egoismus-altruismus a na postupném převažování altruismu ve společnosti. Podle Patočky je to rozpor mezi praktickým moralismem a pozitivistickým, naturalistickým základem jeho etiky. Již na počátku pojednání o *Masarykově a Husserlově pojetí duševní krize lidstva* z roku 1936 (jeho vznik spadá do období, kdy se Patočka vrátil ze studijního pobytu u Husserla a Heideggera ve Freiburgu a kdy připravoval svůj habilitační spis *Přirozený svět jako filozofický problém*), které bylo zřetelně inspirováno Husserlovými vídeňskými a pražskými přednáškami o krizi evropských věd v roce 1935, nachází společného jmenovatele obou myslitelů v myšlence hluboké krize evropského lidstva, jehož příčinou je moderní, descartovská podoba subjektivismu. Zde ale podobnost obou filozofů končí – Husserl navrhuje prohloubit tento naturalistický subjektivismus v subjektivismus transcendentální, Masaryk vidí v radikálním subjektivismu radikální nadřazování člověka Bohu, pramenící ze skepse a ztráty víry, a chce tento subjektivismus zmírnit. Patočka konstatuje, že Masaryk se distancoval od descartovského racionalismu, ale přijal Comtův princip filozofie dějin. V případě přechodu ke comtovskému pozitivnímu stadiu Patočka vidí Masarykův souhlas s Comtem v tom, že problém vzniká ve sporu náboženského a nového nenáboženského nazírání na věci. Patočka tvrdí, že Masarykova analýza není filozofická, ale historická a sociologická. Přitom je možno říci, že Masaryk vidí jako vzájemně propojené příčiny krize moderního člověka beznáboženská a polovzdělanost. Polovzdělanost vymezuje jako neharmonické, jednostranné a neorganické vzdělání rozumem, které převažuje nad vzděláním mravním.

Patočka přitom neviděl zdroje krize moderního člověka v přepjatém subjektivismu a titanismu jako Masaryk. Nesouhlasí s tím, že by příčinou sebevraždy mohlo být *delirium subjektivnosti*, tedy zničení osobnosti, která ztratila objekt, kterého by se držela. Masaryk za tento objekt dosazuje objekt víry, věčnost jako nový smysl. Patočka proti tomu říká, že objekt nelze ztratit, že je přesněji říci, že ztratila význam předmětnost, a je přesvědčen, že příčiny krize jsou v moderním abstraktním naturalismu, pro který je skutečnost pouhým faktem, který konstatují a se kterým libovolně nakládám – to je nihilismus, který Masaryk pojmenovává moderní sebevraždou. Subjektivismus není příčinou krize, je pouze oře-

sem tradičních objektivních jistot a opor. Svět je charakterizován otevřeností, možnostmi, je to dynamická proměnlivá struktura, ve vztahu k jednajícimu subjektu je jsoucno proměnlivé (proto asubjektivní fenomenologie). Svět je dále kromě zjevnosti charakterizován skrytostí. Právě odkrývání jsoucího v jeho skrytosti vede k neuspokojení se smyslově daným. Tato neuspokojenost vede k požadavku ne-daného, ideje, která ale není jsoucnem, ani jsoucnem vyššího řádu, je něčím nejsoucím, negativním, je výzvou jít za pozitivně dané, výzvou ke svobodě. (proto negativní platonismus). Je zajímavé, že v článku *Masaryk včera a dnes* z roku 1946 Patočka dříve kritizovaný poměr Masarykova subjektivismu a objektivismu koriguje. Spatřuje v něm úsilí o pochopení možnosti objektivních hodnot našeho chápání a žití. Pochopení smyslu je na rozdíl od pouhé skutečnosti novým prostorem, jehož určujícími momenty jsou nicota, Bůh a člověk. Člověk přestává být věcí a stává se uskutečňovaným smyslem.

V sedmdesátých letech však Patočka, který byl výrazně ovlivněn husserlovsko-heideggerovskou orientací, znovu zaujme k Masarykově koncepci kritické stanovisko – vrací se ke kritice poměru Masarykova náboženského subjektivismu a objektivismu. Masaryk podle něho sice správně vidí fenomén krize a nutnost jejího překonání, právem zdůrazňuje potřebu činné odpovědnosti a mravnosti, ale jeho pozitivistický racionalismus neumožňuje filozoficky této odpovědnosti porozumět.

Je známo, že Masarykova filozofie dějin byla kritizována především ze dvou hledisek. Přestože Masaryk kritizoval „historismus upřílišněný, historismus nekritický“<sup>1</sup>, sám se snažil svou filozofickodějinnou konstrukci podepřít výhradně historickými argumenty. Druhá výhrada k jeho pojetí směřuje k tomu, že není možné dokázat přímou návaznost mezi českou reformací a českým národním obrozením, protože každé z těchto hnutí vycházelo ze zcela jiných myšlenkových zdrojů. Spor o Masarykovu koncepci českých dějin byl však založen na určitém nedorozumění, nebo naopak můžeme říci, že na porozumění jejímu skutečnému smyslu – Masarykovi nešlo ani tak o nějaký nový výklad českých dějin, jako především o výklad české přítomnosti<sup>2</sup>. „V historismu, v historismu upříliš-

---

<sup>1</sup> MASARYK, T.G.: *Otázka sociální I*. Praha: Ústav TGM 2000, s. 80.

<sup>2</sup> Ke sporu o smysl českých dějin srov. *Spor o smysl českých dějin 1895-1938 (Spor o smysl českých dějin 1895-1938)*. Ed. M. Havelka. Praha: Torst 1995.). Zásadní metodologické

něném, to jest v historickém empirismu, není pro nás spásy. Musíme pochopovat přítomnost, přítomnost vlastní i cizí, musíme poznat naše postavení ve světě nynějším a budoucnost utvářet na základě tohoto poznání“<sup>1</sup>. Masaryk upozorňuje, že náš národní program byl založen na filozofii dějin a na filozofii. Znamená to minulost „pochopovat podle plnosti přítomné, znamená to ještě více. Postihnout v té přítomnosti a minulosti, empiricky dané, *smysl našeho života a našeho povolání*“<sup>2</sup>.

Sám Patočka se k Masarykově filozofii dějin vyjádřil kriticky, pronikavě jinak a skutečně filozoficky především v jedné ze svých masarykovských studií – ve stati *Pokus o českou národní filozofii a jeho nezdár*. Masaryk chápal 1. světovou válku jako událost světových dějin, jako světovou revoluci, jako boj demokracie s teokracií a propojil ji s českými dějinami jako naplňováním ideje humanity. Patočka tuto syntézu pokládal za *teistický upravený comtovsko-objektivistický pozitivismus*, za spojení metafyzicky neslučitelných a protikladných prvků. „Teismus a psychologie sebevražednosti jsou motivy metafyzické, převod podle stadiového zákona je naturalistní koncept historiosofický. V Masarykově pojetí jsou tyto dva prvky nikoli snad filozoficky uvedeny v soulad, nýbrž jsou juxtaponovány, položeny jednoduše vedle sebe, není dokonce ani jasně formulován problém, jak myslet historii z hlediska člověka jako svobodné bytosti“<sup>3</sup>.

Základním problémem Masarykovy filozofie byl rozpor mezi subjektivním a objektivním. Jako etický individualista vychází z konkrétního, z konkrétních situací, zdůrazňuje osobní rozhodnutí a aktivitu člověka, ale současně chce člověka podřídít hledisku nadosobnímu, hledisku věčnosti. Chce formulovat etický program nejen pro přeměnu individua, ale pro přeměnu celé společnosti. Znamená to, že klade objektivismus empirického poznání konkrétních věd proti subjektivismu individuálního rozumu. Přitahují ho vědy, které poznávají jednotliviny, ale přitom ví, že poznání by mělo směřovat k poznání světa jako celku. Zdá se, že tento protiklad mezi objektivismem a subjektivismem Masaryk nikdy nepřekonal. Masarykova filozofie člověka a dějin je přitom výrazně aktivistická a

---

vymezení celého problému pak přináší M. Havelka (Viz HAVELKA, M.: *Dějiny a smysl*. Praha: Nakladatelství Lidových novin 2001.).

<sup>1</sup> MASARYK, T.G.: Naše nynější krize. In *Spisy TGM 6*. Praha: Ústav TGM 2000, s. 180.

<sup>2</sup> Tamtéž.

<sup>3</sup> PATOČKA, J.: *Tři studie o Masarykovi*. Praha: Mladá fronta 1991, s. 40.

zaměřená ve svých důsledcích proti pozitivismu: „Já jsem také historie. Je chyba pozitivismu, že pro samou historii a samé počítání s fakty a dokumenty zapomíná na svědomí, jako by to nebylo faktem, nebylo stejně pozitivním. A to stále předvídání toho, co *se* stane - - nestane *se* pouze, ale já to musím udělat, já se musím rozhodnout svou vůlí a svým svědomím“<sup>1</sup>.

Problém dějin a dějinnosti souvisí u Masaryka i Patočky s problémem politiky. Masaryk vychází z krizového stavu moderního člověka, který je způsoben ztrátou víry a rozšířením chorobného subjektivismu, ze kterého pochází na jedné straně vnitřní rozervanost, na straně druhé velikášský titanismus, objektivizovaný ve společenském zlu, agresivitě a náboženských konfliktech. Tento stav je možno překonat pouze úsilím o mravní obrodu jednotlivce prostřednictvím náboženství, prostřednictvím osobního žitého vztahu k Bohu, prostřednictvím života sub specie aeternitatis. Základ těmto mravním principům položila náboženská reformace a z ní vycházející demokratická tradice. Hlavními pojmy Masarykova programu jsou tedy humanita a demokracie. Masaryk hledá jejich tradici v Čechách a zjišťuje, že již česká reformace v 15. a 16. století jako předchůdce reformace evropské nastolila ideál svobody člověka a účinné lásky k bližnímu jako nezbytných předpokladů pro vybudování království Božího na zemi. Smysl českých dějin mu tvoří odkaz Jana Husa, českých dějin bratří, Komenského, českého obrození začátku 19. století, Palackého a Havlíčka. České dějiny směřují ke stejnému bodu jako dějiny světové – k demokracii a ideálům lidské svobody, rovnosti a bratrství. Masaryk upozorňuje, že náš národní program je oslabován liberalismem. „Tento liberalismus je svým původem v nesouhlase se základní ideou našeho obrození, totiž s ideou humanitní, pokud tato u nás se prýštila z našeho bratrství. Naše bratrství bylo právě jiné nežli *bratrství* francouzské revoluce. Naše bratrství založeno bylo na citu a ideji náboženské, bratrství revoluční bylo negací náboženského citu, mělo zřídlo v úsilí politickém ... Náš národní, český ideál humanitní není totožný s humanismem revolučním; z nepoznání tohoto rozdílu prýští naše neschopnost *správně navázat na naši minulost a pokračovat v duchu opravdu českém. Humanitní ideál český má svůj historický i věčný základ v naší reformaci*, nikoli ve francouzské

---

<sup>1</sup> MASARYK, T.G.: *Ideály humanitní*. Praha: Melantrich 1968, s. 50.



*revoluci*; humanismus liberální není totožný s humanitou naší reformace. Kdo myslit a cítit chce *česky*, tohoto rozdílu musí si být vědom“<sup>1</sup>.

Vývoj světových i našich národních dějin vrcholí v 1. světové válce, kterou Masaryk považuje za světovou revoluci a v níž vítězí demokracie nad teokratickým absolutismem. Celý dějinný pohyb od přelomu 19. a 20. století do konce 1. světové války Masaryk charakterizuje tezí demokracie proti teokracii. Přitom chápe demokracii jako způsob života, jako světový a životní názor, jako život *sub specie aeternitatis*. Je to určité pojetí veřejného, občanského života a politiky, které je stavěno proti teokracii, autoritářské státní moci, opírající se o státní náboženství, o nekritické myšlení, o byrokracii. Prosazení demokracie se podle Masaryka děje prostřednictvím světové revoluce, která tvoří i obsah a smysl 1. světové války a našeho úsilí o státní samostatnost. Domníváme se, že se Masarykův program demokracie a humanity určitým způsobem stýká s Patočkovým programem péče o polis a péče o duši. Patočkův důraz na vzdělávání, pěstování, vedení duše jako porozumění toho, co je vlastní člověku, znamená ve starosti o duši poznání, že pravda není něco, co je dáno, ani něco, co je záležitostí pouhého nazírání a přijetí ve vědomí, ale celoživotní sebekontrolující myšlenková praxe. Mezi Masarykovým a Patočkovým pohledem na dějiny a politiku však musíme konstatovat podstatný rozpor – pro Masaryka je klíčový program drobné, všední práce pro společnost, pro Patočku je práce jako konstitutivní součást druhého pohybu lidské existence reprodukční námaha, která nás tíží svou neodbytností a nevyčerpatelností a která je činitelem nedějinným a směřuje dokonce proti dějinám (zde Patočka polemizuje i s Marxem, který člověka a dějinnost vysvětluje z práce).

První světová válka představuje tedy významný fenomén pro Masaryka i Patočku, pro oba znamená vyvrcholení krize moderny, každý ji ovšem vykládá jinak. Pro Masaryka je světovou revolucí, která přinesla vítězství demokracie nad teokracií, a určila tak charakter soudobé epochy, nastupujícího moderního věku. Rovněž pro Jana Patočku je 1. světová válka rozhodující událostí v dějinách 20. století. Určila jejich ráz, učinila z uplynulého století století válek. Byla přehodnocením hodnot ve jménu suverénní síly subjektivity. Otřes frontou, který zasáhl široké vrstvy lidí, znamenal proměnu lidské existence, nepřekonatelnou nedůvěru

---

<sup>1</sup> MASARYK, T.G.: Jan Hus. In: *Spisy TGM 6*. Praha: Ústav TGM 2000, s. 316.

v pravdy ideologií a schematického vidění světa, obnovu zážitku nesa-  
možřejnosti, zkušenost nezjevného, stojícího proti nárokům technické  
zjevnosti a věku spočitatelnosti.

V roce 1969<sup>1</sup> Patočka v úvaze o českých dějinách staví proti Masary-  
kovi Pekařovo stanovisko empiricko-pozitivistického pojetí fakticity.  
Palackého a Masarykovo pojetí kontinuity českých dějin mělo podle  
Patočky instrumentální nacionalistický ráz. Patočka zdůrazňuje empiric-  
kou diskontinuitu českých dějin. Ale tam, kde měl Masaryk učinit filozo-  
fický krok ke skutečné národní filosofii a ke skutečně radikální revizi  
dosavadní filozofické tradice, tam podle Patočky podlehl objektivistické,  
naturalisticky orientované comtovské filosofii dějin, dovolal se objektiv-  
ního zákona vývoje jako něčeho věčného, co vlastně nemá se svobodou  
a odpovědností nic společného, dokonce je s nimi v rozporu. Proto mu-  
sel Masarykův pokus o českou národní filosofii jako součást obecné  
filozofie dějin ztroskotat. Pro Patočku znamená zde více Nietzsche, který  
je mu nikoli filozofem jedné z válek dvacátého století jako Masaryk, ný-  
brž filozofem celé současnosti jako válečného období, permanentního a  
stupňovaného nihilismu.

---

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: Filosofie českých dějin. In: *Sociologický časopis* 5, 1969, č. 5, s. 457 – 464;  
Viz PATOČKA, J.: *Náš národní program*. Praha: Evropský literární klub 1990, s. 57 – 71.



## HEGELOVA A PATOČOVA FILOZOFIA DEJÍN AKO FILOZOFICKÝ PROBLÉM

*Milovan Ješič*

Hneď v prvej vete v práci *Filozofia dejín* nás G. W. F. Hegel upozorňuje, že predmetom a zámerom jeho úvah o dejinách sú „filozofické dejiny sveta“<sup>1</sup>. Jeho ambíciou pri spracovávaní dejinného materiálu tak nemajú byť všeobecné závery o dejinných faktoch odvodené z jednotlivých javov, udalostí a skutočností, ale podanie *filozofického dejepisu ako myšlienkového skúmania dejín*. Hegel je presvedčený, že z takéhoto *pozorovania* musí nevyhnutne vyplynúť, že „prebehli rozumne, že boli nutným postupom svetového ducha, ducha, ktorého prirodzenosť je síce stále jedna a tá istá, ktorý však v jestvujúcne sveta explikuje túto svoju jednu prirodzenosť. To musí byť ... výsledkom dejín“<sup>2</sup>.

Hegelovo uvažovanie o dejinách je pokračovaním (no zároveň *zradikalizovaním*, resp. *zrevolučením*) toho typu filozoficko-dejinného uvažovania, pri zrode ktorého stáli napr. G. Vico, F. M. A. Voltaire, M. J. A. N. Condorcet či I. Kant. V čom však spočíva hegelovská *radikalizácia*? (Predhegelovské) osvietenské filozoficko-dejinné koncepcie sa vyznačujú tým, že v nich chápanie minulosti, prítomnosti a budúcnosti nie je previazané a podriadené teleologickému záujmu. Týmto koncepciám chýba pochopenie toho, že rôznosť a rôznorodosť dejinných udalostí by mohla byť pochopená ako istá (dejinná) analógia systematického filozofovania. Až s Hegelom sa v dejinách filozofie objavuje ambícia, ktorej podstatou je *súbežnosť historického a logického, dejinných faktov a javov a vlastného filozofického úsilia*.

Co je dôsledkom Hegelovho *revolučného obratu* v chápaní dejín? *Na jednej strane* platí, že oblasť dejín ľudskej aktivity a činnosti získava s jeho

---

<sup>1</sup> HEGEL, G. W. F.: *Filosofie dejín*. Prel. M. Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 2004, s. 9. Táto Hegelova práca vyšla aj v slovenskom preklade T. Münza (Pozri HEGEL, G.W.F.: *Filozofia dejín*. Prel. T. Münz. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo politickej literatúry 1957.). Predovšetkým kvôli dostupnosti však dávam prednosť citovaniu práce v českom preklade M. Váňu.

<sup>2</sup> HEGEL, G. W. F.: *Filosofie dejín*, s. 15.

filozoficko-dejinnou koncepciou vážnosť filozofického pôvodu a zdôvodnenia; takú vážnosť, ktorou sa nikdy predtým nemohla *pochváliť*. Dejiny sú priestorom *sebapoznania ducha v čase* a patria do oblasti filozofie objektívneho ducha ako jeho pevná, neodlučiteľná a integrálna (sú)časť. *Opačnou stranou mince* je však v tomto prípade filozoficky kontemplatívny postoj (jednotlivca), ktorý (z hľadiska absolútna) chápe dejiny (len) ako médium, cez ktoré sa zjavuje vyššia, špekulatívna pravda o absolútne.

„Dejiny sú podľa Hegela veľkým príbehom o tom, ako sa človek internalizuje, ako je pôvodne schopný len vonkajškovo organizovať svoje spolužitie s inými (bez ktorých nie je schopný existovať) ...“<sup>1</sup>. Toto spolužitie sa mohlo odohrať len vtedy, keď sa zrodila duchovná Európa v jej podstatnom zmysle. Hegel má v tomto momente na mysli predovšetkým skutočnosť, že skutočné dejiny sú dejinami gréckeho človeka, ktorý sa dokázal identifikovať ako slobodný. Avšak táto sloboda sa mohla naplno *rozvinúť* až vtedy, keď ju dokázal nielen *prejavovať*, ale aj *uplatňovať* a *využívať*. Potom sa ľudstvo podľa Hegela stáva *ozajstným v uvedomení si možnosti slobody a schopnosti prepracovať sa k poznaniu seba samého ako slobodného*, lebo „svetové dejiny nie sú ničím iným ako vývojom pojmu slobody“<sup>2</sup>.

Pri Hegelovi si musíme uvedomiť predovšetkým skutočnosť, že (jeho) *svetové dejiny* sa primárne odohrávajú na duchovnej pôde. „(Až – dopl. M. J.) pri Grékoch“ – píše Hegel – „sa cítíme hneď ako doma, pretože sme na pôde ducha ...“<sup>3</sup>. Hoci sa v (dejinnom) svete stretávame s fyzickou aj psychickou prírodou „tým *substanciálnym* (kurzíva M. J.) je duch a priebeh jeho vývoja. Prírodu tu nemáme skúmať tak, ako je osebe takisto systémom rozumu, a to vo zvláštnom, špecifickom živle, ale len *relatívne* (kurzíva M. J.) k duchu“<sup>4</sup>.

Hegelova *Filozofia dejín*<sup>5</sup> síce sleduje aj to *nízke* v dejinách, ktoré súvisí s ľudským utrpením, krviprelieváním, vojnami, zločinmi, ale takto ich vnímame len *prvoplánovo*. Takto, myslí si Hegel, im nikdy nemôžeme sku-

---

<sup>1</sup> SOBOTKA, M.: K Hegelově Filozofii dějin. In: Hegel, G. W. F.: *Filozofie dějin*, s. 288.

<sup>2</sup> HEGEL, G. W. F.: *Filozofie dějin*, s. 286.

<sup>3</sup> Tamže, s. 147.

<sup>4</sup> Tamže, s. 18.

<sup>5</sup> K rozlíšeniu medzi Hegelovým chápaním dejinného, resp. dejinnosti vo *Filozofii dejín* a *Fenomenológii ducha* pozri štúdiu M. Sobotku (SOBOTKA, M.: *K Hegelově Filozofii dějin*, s. 295 – 296.).

točne porozumieť. Zrozumiteľné sa nám môžu stať len vtedy, keď pochopíme, že *človek v nich dospel k vnútornej slobode a duch k svojmu sebauvedomeniu, že prizma jednotného zákona jednotlivých dejinných udalostí, javov či celých epoch dejinného procesu a vnútornej nutnosti v osude jednotlivcov a spoločnosti je ich nevyhnutným determinantom.*

\* \* \*

Patočka je presvedčený, že dejiny vznikajú v určitom *kultúrnom okruhu*, v určitom spoločenstve vytvorením tzv. *verejného priestoru*. Ľudia (ako dejinné bytosti) teda vytvárajú určité spoločenstvo, ktorému rozumejú ako *vlastnému dielu*. Nie je to *výtvor* transcendentných, nadprirodzených, vyšších síl a mocí, ale vlastné dielo človeka, ktoré tvorí jeden pre druhého a pre svojich potomkov.

Dejiny teda nemá človek podľa Patočku akoby *od začiatku*, ale je to až sformovanie toho, čím človek ako dejinná bytosť v skutočnosti je a čím sa utvára. Dejiny pochopil ako napĺňanie a naplnenie (jednotnej) požiadavky pre generáciu istého ľudského spoločenstva. „Bez takéhoto jednotného konceptu“ – píše v štúdiu *Problém počiatku a miesta dejín* – „neexistuje história vo vlastnom slova zmysle“<sup>1</sup>. Inak je to len *úradnícka história*, ktorá má charakter (len) kumulácie jednotlivých dejinných udalostí ako empirických faktov. V tomto momente Patočka konštatuje, – a tu sa výrazne približuje k hegelovskému chápaniu problému vzťahu medzi doxografiou a zachytením jednotného zmyslu dejín – že aj takto je možné hľadiť na dejiny, že „to je (všetko dejinné – dopln. M. J.) nakoniec bez zmyslu a že to sú ... jazdy potulných rytierov. Ale myslím si,“ – podotýka ďalej – „že by takýto pohľad západnej histórii (skôr – dopln. M. J.) ubližoval“<sup>2</sup>.

V čom teda spočíva podľa Patočku vlastný zmysel *dejinnosti*? Dejinnosť sa týka len človeka, ktorý ako jediná živá bytosť dokáže reflektovať seba a svoj vlastný život. Záujem o seba a svoj život „je to, čo najhlbšie charakterizuje človeka“<sup>3</sup>. Ten sa tak, myslí si Patočka, ocitá v dvoch základných možnostiach. *Po prvé* sa môže nechať viesť tým, čo tu už je, čo

---

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: Problém počátku a místa dějin. In: Patočka, J.: *Pěče o duši III*. Praha: Oikúmené 2002, s. 285.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže, s. 286.

ho z okolia oslovuje v podobe tradície, ktorá platí a je tu pre neho, povedané nietzscheovsky, pre jeho *malíčkú rozkoš na deň a malíčkú rozkoš na noc*. Po druhej však môže žiť svedomito, tomu prvému (predchádzajúcemu) sa vzoprieť a chcieť mať tak *svedomie*, resp. svedomím žiť a byť na tomto svete zodpovedne. V tejto alternatíve, resp. medzi týmito možnosťami sa odohráva ľudský život a spočíva v ňom (aj) ľudská dejinnosť. Táto alternatíva, myslí si Patočka, určuje a charakterizuje človeka vždy a za každých okolností.

Patočka si zvlášť pozorne všíma skutočnosť, že v jeho dobe sa filozofia dejín *vzdáva* úlohy hľadať a vytvárať konštrukciu dejín, ku ktorej neodmysliteľne patrí sledovanie *velkých čiar historických súvislostí* spojených s určením zmyslu dejinných epoch, udalostí, osobností a pod. Je neotraste presvedčený, že *filozofia dejín je nutnou a nevyhnutnou úlohou ľudského ducha a že dejinná konštrukcia je centrálnou úlohou filozofie a všetky ostatné úlohy majú len úlohu sprievodných prolegomén*<sup>1</sup>.

Ako je možné podľa Patočku *filozoficky* interpretovať dejinný svet? Toto vysvetľovanie musí začať stanovením *podstaty* a *zmyslu* konkrétneho ľudského života tak, ako sa javí v dejinách. Neodlučiteľnou *vybarou* filozofie dejín je akési *sito*, ktoré na povrchu zanecháva podstatný význam ľudských činov a dejinného procesu a cez ktoré prepadáva to, čo je v tomto smere sekundárne či dokonca akcidentálne. „Tie ľudské činy a dejinné procesy“ – píše Patočka – „budú mať podstatný význam, ktoré odhaľujú zákony, štruktúry, podstatné momenty samotného jestvujúcna, ktoré sú s ním v zhode, zatiaľ čo všetko ostatné prepadne sitom filozofie dejín ako jednoduchý vedľajší zjav, ako epizóda, ktorá nič nemení na základnej osnove“<sup>2</sup>.

\* \* \*

Patočkova recepcia Hegelovej filozofie (aj keď v rôznych časových obdobiach a filozofických podobách) má v jeho filozofickom vývine svoje nezastupiteľné miesto. Patočkove práce viažuce sa k Hegelovej

---

<sup>1</sup> Pozri PATOČKA, J.: *Filosofie dejín*. In: Patočka, J.: *Péče o duši I*. Praha: Oikúmené 1996, s. 339. Pozri aj THOLT, P.: *Poznámky k Patočkovej koncepcii filozofie dejín a historického času*. In: *Čas a dejiny II*. Ed. J. Kudlička. Liptovský Mikuláš: VA 1999, s. 62 – 69.

<sup>2</sup> PATOČKA, J.: *Filosofie dejín*, s. 341.

filozofii ako celku, ale aj filozofie dejín osobitne, dokladajú jeho snahu o originálne čítanie a pochopenie aktualizovaného významu filozofického odkazu tohto vrcholného predstaviteľa nemeckého klasického idealizmu.

V akademickom roku 1949-1950 realizuje Patočka cyklus prednášok na Filozofickej fakulte Karlovej univerzity v Prahe k Hegelovej *Fenomenológii ducha*. Tým, čo si zvlášť pozorne na Hegelovi všíma, je jeho učenie o človeku, jeho *antropológia*. Vyjadruje dokonca presvedčenie, že túto časť možno z jeho diela vyňať, aj keby Hegel určite protestoval v mene celkovosti filozofie. Je „možné to uskutočniť, lebo to uskutočnil Hegel sám, keď svoj *systém vedy* začal práve vysvetľovaním *zjavov ducha*, fenomenológiou ducha. A Hegelova filozofia – nech to znie akokoľvek paradoxne – tým, že sa obmedzí na toto svoje ústredie, nestratí svoj kozmický charakter a tým onen svoj rys, že je pochopením sveta v celku, totiž práve zmyslu sveta. Pretože tento zmysel, ukazuje Hegel, sa uskutočňuje v dejinách a to nie tak, že by už pôvodne kdesi nadsvetkým spôsobom bol a bytoval, ale v dejinách sa tvorí, vytvára v najeminentnejšom slova zmysle“<sup>1</sup>. K tomuto cyklu prednášok je nevyhnutné ešte prirátat’ jeho jedinečný preklad<sup>2</sup> a poznámkový aparát k tomuto veľdielu svetovej filozofie<sup>3</sup>.

V roku 1964 vychádza Patočkova práca *Aristoteles, jeho predchodcovia a dediči*<sup>4</sup>. Kapitola s názvom *Hegel a Descartes* má neobyčajnú teoretickú, ale aj pedagogickú hodnotu. Patočkovi tu ide predovšetkým o problém dejinného riešenia pojmu substancie na jeho (dvoch) snád’ najreprezenta-

---

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: Hegelova Fenomenologie ducha. In: *Archiv Jana Patočky*, Praha: Signatúra: 3306-I., s. 8 – 9. (Číslo strán uvádzame podľa archívneho rukopisu). Pozri aj štúdiu M. Sobotku (SOBOTKA, M.: Patočkova prednáška z r. 1949 o Hegelovč „Fenomenologii ducha“. In: *Filosofický časopis*, roč. 45, 1997, č. 5.).

<sup>2</sup> V tejto súvislosti je zaujímavý Patočkov názor prezentovaný v štúdiu *Mladost’ a filozofia* z roku 1941, kedy ešte vyjadruje presvedčenie, že „málokedy sa vskutku podarí prekladať ťažkého filozofického diela do češtiny ... Nevieť, či by sa niekto odvážil preložiť napríklad Hegelovu *Logiku* alebo *Fenomenológiu ducha*“ (PATOČKA, J.: *Mládi a filozofie*. In: Patočka, J.: *Péče o duši I.*, s. 124.). O deväť rokov neskôr, kedy vychádza tlačou Hegelova *Fenomenológia ducha* v českom preklade, však bude všetko inak.

<sup>3</sup> Pozri HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Prel. J. Patočka. Praha: Nakladatelství ČSAV 1960.

<sup>4</sup> Pozri PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Praha: Nakladatelství ČSAV 1964.



tívnejších postavách v dejinách novovekej filozofie a nakoniec aj – *asubjektívnym chápaním pohybu*<sup>1</sup> – o jeho prekonanie.

Záujem o filozofiu Hegela tiež dokladá aj Patočkov preklad jeho *Estetiky*<sup>2</sup> a štúdia *Estetika hudby doby Hegelovej*<sup>3</sup>, ktorá vyšla v r. 1971.

V neposlednom rade sú to aj práce, štúdie, prednášky a prepisy bytových seminárov z obdobia Patočkovej neskorkej tvorby, kde patria predovšetkým *Kacírske eseje o filozofii dejín*<sup>4</sup>, *Európa a doba poeurópska*<sup>5</sup> a *Platón a Európa*<sup>6</sup>. Práve v neskorjej etape Patočkovej tvorby vystupuje stále viac do popredia hegelovský princíp *filozofie ako myšlienky svojej doby*, resp. filozofie ako myslenia a chápania ducha svojej doby. Snáď najvýraznejšie sa to u Patočku prejavilo pri interpretácii Platonovej filozofie. „Platonova filozofia“ – konštatuje v tejto súvislosti – „je *reflexia na grécky život jeho doby* (kurzíva M. J.) a na grécky život vôbec ...“<sup>7</sup>.

Patočka sa dokáže s Hegelom stotožniť osobitne v myšlienke *väzby a previazanosti* jednotlivých ľudských činov a stanoviska ich jednotného a zákonitého postupu. Túto nadväznosť môžeme jednoznačne identifikovať v Patočkovej myšlienke, že filozofia dejín sa usiluje zobrazit’ ľudské dejiny „pod jednotným zákonom ich určenia, určuje význam jednotlivých etáp v tomto postupe a učí tak chápať vnútornú nutnosť v osude jednotlivcov i spoločných jednotiek“<sup>8</sup>. Odlišným sa však v prípade oboch filozoficko-dejinných koncepcií stane *podoba vysvetľovania väzby* medzi individuálnym (dejinným) ľudským činom a jednotným (dejinným) zákonom ich priebehu. Otázka totiž bude zniet’: je jednotný zákon dejinného pohybu tým substanciálnym, z čoho dokážeme vysvetliť individuálne kona-

---

<sup>1</sup> Pozri tamže, s. 325.

<sup>2</sup> Pozri HEGEL, G. W. F.: *Estetika. sv. I.* Prel. J. Patočka. Praha: Odeon 1966.; HEGEL, G. W. F.: *Estetika. sv. II.* Prel. J. Patočka. Praha: Odeon 1966.

<sup>3</sup> Pozri PATOČKA, J.: *Estetika hudby doby Hegelovej*. In: *Acta Universitatis Carolinae. Philosophia et historica*, 1971, č. 5, s. 29 – 42.

<sup>4</sup> Pozri PATOČKA, J.: *Kacírske eseje o filozofii dejín*. In: Patočka, J.: *Péče o duši III.* Praha: Oikúmené 2002, s. 13 – 144.

<sup>5</sup> Pozri PATOČKA, J.: *Evropa a doba poevropská*. In: Patočka, J.: *Péče o duši II.*, s. 80 – 148.

<sup>6</sup> Pozri PATOČKA, J.: *Platón a Evropa*. In: Patočka, J.: *Péče o duši II.*, s. 149 – 355.

<sup>7</sup> PATOČKA, J.: *Platón a Evropa*, s. 220. Pozri aj LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004, s. 270 – 271.

<sup>8</sup> PATOČKA, J.: *O filozofii dejín*. In: Patočka, J.: *Péče o duši I.*, s. 113.

nie, alebo bude jednotný zákon dejinného pohybu vysvetľovaný z pohybu ľudskej možnosti?

Patočka zaraďuje Hegela k tým mysliteľom v dejinách ľudstva, ktorí spájali úlohu a význam dejín s problémom ľudského rozumu a jeho vývoja. „Dejinnosť človeka“ – píše v tejto súvislosti v štúdiu *Problém počiatku a miesta dejín* – „bola chápaná v niektorých filozofiách dejín, práve v tých najvýznamnejších, z hľadiska vývoja rozumu“<sup>1</sup>. Patočka sa domnieva, že títo myslitelia síce niečo veľmi podstatné vedeli a cítili (že tu musí byť určitá celková, kontinuálna a kontinuum tvoriaca úloha), ale zároveň sa príliš vzdialili tomu, čím *človek ako človek vo svojom živote vždy je*. Pripúšťa tak síce to, že „činnosť rozumu a jeho vývoj je záležitosťou určitých funkcionárov ľudstva v oblasti rozumového poznania“<sup>2</sup>, no dejiny však „netvorí títo funkcionári ľudstva“<sup>3</sup>. Patočka problematizuje Hegelovo presvedčenie, že filozofi (ako dejinné osoby) sú povolané k tomu, aby konštatovali to, čo už je, resp. bolo duchom realizované, a kladie si nasledujúcu otázku: ako sa dá vysvetliť nasledujúci krok, ktorý sa snaží ukázať, že v tomto čisto rozumovom pochode je obsiahnuté niečo také, ako posledný telos, cieľ a zmysel toho všetkého, čo v ľudskom dianí bolo do tej doby aktívne vytvorené? Hegel formuluje túto úlohu tak, že chce zo *slobody budovať priestor verejnosti pre seba a pre ostatných*. Toto stanovisko je na prvý pohľad identické s Patočkovou ambíciou, no v konečnom dôsledku chce byť zásadne odlišné: „U Hegela ... slovo sloboda má trochu iný význam, u Hegela slobodný nie je človek ako taký, človek vo svojej konečnosti, ale slobodný je v skutočnosti duch a duch je vo svojej podstate rozum“<sup>4</sup>. A ďalej k tomu dodáva: „Preto je Hegelovo chápanie – aj keď sa časom bude zdať, že sa s Hegelom stretávame, alebo dokonca zhodujeme – niečím hlboko odlišným od toho, čo máme na mysli“<sup>5</sup>.

Hegelovo chápanie je podľa Patočku *veľká špekulácia*, s ktorou sa nemôže stotožniť. „My však“ – píše Patočka – „nechceme špekulovať. Spôsob, ako my pristupujeme k tomuto problému, je zásadne odlišný. To

---

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: *Problém počátku a místa dějin*, s. 288.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> Tamže, s. 289.

<sup>5</sup> Tamže.

nemá byť špekulácia o dejinách, ale má to byť *vysvetľovanie dejín z ľudskej dejinnosti* (kurziva M. J.) ...<sup>1</sup>. Z tohto pohľadu pochopil Patočka dejiny ako dejiny *ľudskej* dejinnosti, ako dejiny Západu s počiatkom v starovekom Grécku. *Dejiny (ľudskej dejinnosti) Západu* tak začínajú plniť svoju úlohu zrodením gréckej polis a cez rímske a cirkevné impérium ovplyvňujú aj formovanie modernej doby.

Patočka, už teraz v jasnej konfrontácii s Hegelom, konštatuje, že dejiny „sú niečo neuzavreté a nie je zmyslom takto chápanej filozofie dejín podávať nejaký zákon dejín alebo úvahy o pokroku alebo úpadku v dejinách atď.“<sup>2</sup>. Dejiny nie sú podľa Patočku nejakým evolučným zákonom, ale vyvstávajú z *ľudskej* slobody. Je to úloha, ktorá bezprostredne s ľudskou slobodou súvisí potiaľ, pokiaľ dejiny majú úlohu ochrániť, predat' a opakovať najvlastnejšie ľudské možnosti.

Patočka tiež odmieta – na rozdiel od Hegela (a marxistov) – *konštruovať dejinný pohyb pomocou dialektickej metódy*<sup>3</sup>. Hegelovi umožnila dialektika vysvetlenie skutočnosti akoby *zvnútra*, z hľadiska vnútorného pohybu vecí samých. „Dialektika sa obyčajne považuje“ – píše Hegel – „za *vonkajšie umenie* (kurziva M. J.), ktoré v určitých pojmoch svojvoľne vyvoláva zmätok a číre *zdanie protirečenia* ... Dialektika vo svojej špecifickej určenosti predstavuje, naopak, vlastnú, naozajstnú povahu rozumových určení, vecí a konečného vôbec ... je *imanentným* prekonávaním, v ktorom sa odhaľuje jednostrannosť a obmedzenosť rozumových určení ...“<sup>4</sup>. Na rozdiel od Kanta sa snažil ukázať „pohyblivosť pojmov; ... táto pohybli-

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže, s. 296.

<sup>3</sup> K nalomeniu prestíže dialektiky v celoeurópskom kontexte osobitne po vydaní Sartrovej práce *Kritika dialektického rozumu* pozri: DESCOMBES, V.: *Stejně a jiné*. Prel. M. Petříček jr. Praha: Oikúmené 1995, s. 22 a n.

<sup>4</sup> HEGEL, G. W. F.: Encyklopédia filozofických vied. Prel. T. Münz. In: *Antológia z diel filozofov. Novoveká racionalistická filozofia*. Bratislava: Epoque 1970, s. 662. Skutočnosť, že „... samotný postup v ... (Hegelových – dopl. M. J.) textoch nevykazuje vždy a dôsledne onu ... (dialektickú – dopl. M. J.) trojkrovú metódu.“ (CHOTAŠ, J. – KARÁSEK, J.: *Předmluva*. In: *Hegelova dialektika*. Prel. J. Chotaš, J. Karásek, J. Kuneš a M. Petříček. Eds. J. Chotaš a J. Karásek. Praha: Oikúmené 2007, s. 9.), je osobitne, výberom a prekladom niektorých dôležitých *vodiacích a komentujúcich* textov H. F. Fuldu, D. Henricha, W. Wielanda, H.-G. Gadamera a aj G. W. F. Hegela samého, venovaný zborník s názvom *Hegelova dialektika*.

vosť je u neho krúžením idey v sebe samej ... a nie ako u Kanta reálnym pohybom konečného ľudského poznávania“<sup>41</sup>.

Hegelovo idealistické chápanie je založené na princípe dialektického samovývoja ducha, v ktorom vedomie svoj vlastný obsah spredmetňuje a individuálne myslenie poznáva seba ako manifestáciu nekonečna, absolútna v jeho základe. „Hegel týmto spôsobom“ – konštatuje Patočka – „vytvoril novú verziu metafyzickej onto-teológie, ktorej dal podobu *logiky*“<sup>42</sup>.

Dialektika je, myslí si však Patočka, „individuálny zákon – je to zákon, ale individuálny. Sú síce dialektické štruktúry, ktoré sa opakujú, ale vždy na inej úrovni, teda (na vyššej úrovni syntézy – dopl. M. J.) nie sú tie isté“<sup>43</sup>. Ak má dialektika formu *téza-antitéza-syntéza*, tým nie je podľa Patočku nič vyjadrené, pretože forma a obsah v nej nie sú odlučiteľné. „Dialektika je zákonitosť, v ktorej forma je neodlučiteľná od obsahu a obsah od formy“<sup>44</sup>.

Pre Patočku je síce dialektika *historicky pôsobivá*, no obchádza nanajvýš dôležitý princíp, „ktorý, formulovaný výslovne vo filozofii 20. storočia, tvorí jednu z jej pravých pôvodností. Je to princíp *fenoménu* ... Dialektika je potiaľ živým problémom, pokiaľ nám pomáha vidieť, čítať, vysvetľovať fenomény, stáva sa (však – dopl. M. J.) mŕtvou, keď sa snaží pokračovať tieto medze smerom k absolútnemu filozofovaniu ...“<sup>45</sup>. Vo filozofii dejín potom neexistuje žiadna univerzálna nič (napr. v podobe dialektickej štruktúry), ale je možné v nej aplikovať *fenomenologický princíp*. Čo to znamená? Pôjde o to, nájsť v dejinách „kľúčové fenomény, ktoré nám dovoľujú v tom ktorom konkrétnom prípade nájsť kľúč k oným veľkým rozhodnutiam na križovatkách, kedy sa rozhoduje o dejinnej orientácii“<sup>46</sup>.

Z celku Patočkovho filozofovania je nepochybné, že formovanie jeho koncepcie filozofie dejín sa udialo v neustálej konfrontácii s Hegelovým dedičstvom. V určitom zmysle tvorí táto koncepcia vyvrcholenie jeho

---

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: Dialektika. In: *Archiv Jana Patočky*, Praha: Signatúra: 1987-19-05, s. 7. (Číslo strán uvádzame podľa archívneho rukopisu).

<sup>2</sup> PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filozofii dějin*, s. 138.

<sup>3</sup> PATOČKA, J.: Čtyři semináře k problému Evropy. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Praha: Oikúmené 2002, s. 406.

<sup>4</sup> Tamže, s. 406 – 407.

<sup>5</sup> PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filozofii dějin*, s. 140.

<sup>6</sup> PATOČKA, J.: *Čtyři semináře k problému Evropy*, s. 407.

celoživotného filozofického snaženia, ktoré – uvažujúc v intenciách jeho projektu *filozofie dejín filozofie* – osciluje okolo dobovo výrazne aktualizovaného ústredného motívu pôvodne sokratovsko-platonskej proveniencie: starostlivosti o dušu.

\* \* \*

Hegelova a Patočkova koncepcia filozofie dejín celkom pochopiteľne *vyzýva* k zamysleniu sa nad *väzbou, ktorá sprevádza človeka a (jeho) dejiny*. To rozhodujúce – ak vyjadříme tento vzťah vo formulácii: *človek a dejiny* – bude súvisieť so slovičkom *a*, ktoré ponúka viacero možných rovín a vysvetlení. Toto slovo zároveň odkazuje aj k *miere* väzby človeka na dejiny a nevyhnutne ponúka aj – vo vzťahu k oboj filozoficko-dejinným koncepciám zvlášť – provokatívnu otázku: bol by človek človekom aj v prípade, ak by neexistoval dejinne?

Vzťah človeka a dejín sa začína vo filozoficky exponovanej podobe objavovať osobitne s osvietenskými myšlienkami, snahami a aktivitami, pričom predchádzajúce pokolenia ľudského rodu ešte nevyvodili z tohto vzťahu tak vážne dôsledky, ako sa to odvtedy stalo realitou. Prečo? Lebo antický človek žil ako súčasť poriadku prírody, stredoveký zasa poriadku stvorenia a božej prozreteľnosti. Spätosť človeka s dejinami sa potom *vytvára* ako výsledok nášho „odcudzenia prirodzenej kozmo-teológie staroveku a nadprirodzenej teológie kresťanstva ...“<sup>1</sup>. Dnešný človek sa akoby vzdáva predstavy o jeho zviazanosti s poriadkom *prírody a stvorenia* a uvažuje a hľadá na seba ako existujúceho v horizonte *dejín*.

Človek ako *zoon politikon* nemôže nikdy *ujst'* pred (svojimi) dejinami. Sme jediné bytosti, ktoré sa k dejinám obracajú a tak sa nás v určitom zmysle dotýkajú. Svoje dejiny teda *máme* a tak ich aj *poznávame*. Alebo naopak: *poznávame* ich a tak ich aj *máme*. No problémom zostáva, či *všetko to dejinné* je zároveň aj našim *osudom* do tej miery, že by sme tak mohli postaviť človeka a dejiny akoby *na jednu úroveň*. Uvažovať o človeku spolu a výlučne s dejinami však vyvoláva otázku o zmysle úvah o prítomnosti ako tej, ktorá nám ponúka niečo (nedejinné?) *tu a teraz*. A existuje vôbec *tu a teraz* nedejinne?

---

<sup>1</sup> LÖWTH, K.: Člověk a dějiny. Prel. M. Petříček. In: *Reflexe*, 1996, č. 16, s. 1 – 8.

Hegelova predstava o postupujúcom vývoji ducha odkazuje k *prehĺbeniu poznania, prechodu k novej epoche* či *stále vyššiemu stupňu poznania a vedenia*. Akoby sa človek dokázal z dejín *poučiť* a tak sa stať *lepším, spravodlivejším, rozumnejším* či vôbec *iným*. Sám Hegel síce pochopil, že *dejiny nás poučajú o tom, že sme sa z nich nikdy nepoučili*<sup>1</sup>, no *človek sa pri pohľade v zrkadle dejín stretáva so sebou samým ako stále s tým istým*. Stále je to ten istý človek s jeho spomienkami, ambíciami, túžbami, predstavami, očakávaniami a pod., ktoré sa plynutím času nemenia. „Človek už prekonal a prežil kdejaké prechody, ale neprestal byť tým, čím bol vždy ... Keby sa dnešný človek úplne odlišoval od človeka včerajška, alebo od človeka, ktorý žil pred pár tisíc rokmi, potom by sme vôbec nedokázali porozumieť ľuďom minulosti a cudzích kultúr ...“<sup>2</sup>.

Čo teda vyplýva zo skutočnosti, že človek na jednej strane *nikdy nemôže uniknúť pred dejinami*, no na druhej strane sa taktiež *nemôže (bez dejín) uzamknúť v prítomnosti*? Predovšetkým to, že *v dejinách sa síce ocitáme, dejiny máme, no nežijeme z nich a nie sme nimi*. „Musíme teda trvať na tom,“ – píše v tejto súvislosti K. Löwith – „že človek síce nevyhnutne stojí v dejinách a že *má* dejiny, ... (ale že sa – dopl. M. J.) človek a dejiny nikdy neprekrývajú“<sup>3</sup>. Osobitne na príklade románov L. N. Tolstého *Vojna a mier* a B. L. Pasternaka *Doktor Živago* sa Löwith pokúša vysvetliť skutočnosť, že z nich vyplýva poznanie o *nemennosti ľudskej existencie*. Napriek ťažkým ranám v životoch a osudoch hrdinov týchto románov u každého z nich zostáva to *skutočne ľudské v podstate nedotknuté*. Preto orientovať sa „uprostred dejín podľa nich by bolo to isté, ako chcieť sa po strokotaní lode udržať na vlnách“<sup>4</sup>.

Dejiny nám skrze filozoficko-dejinnú reflexiu nemôžu poskytnúť relevantný poznatok pre pochopenie nás samých. Áno, radi čítame Platona či Kanta, počúvame Mozarta, obdivujeme umelecké diela Michelangela, ale tieto (dejinné) výtvary môžeme len nezmyselne a donekonečna napodobňovať ... je to ako chcieť *ožívať*, v úplnosti a bezozbytku, niečo, čo *živé nie je a ani nemôže byť*. Zmyslom ich reflexie tak môže byť len *odraz k pochopeniu jedinečnej skutočnosti tu a teraz*.

---

<sup>1</sup> HEGEL, G. W. F.: *Filosofie dejín*, s. 12.

<sup>2</sup> LÖWITH, K.: *Človek a dejiny*, s. 1 – 9.

<sup>3</sup> Tamže, s. 1 – 11.

<sup>4</sup> Tamže, s. 1 – 12.

Človek tak dejiny *má, spoluvytvára ich, nie je a ani nemôže byť osamelým cudzincom uprostred cudzieho kontextu*. No večnosť a dejinnosť je pre nás prítomná na spôsob *blesku*, v neopakovateľnom okamihu prítomnosti. V zlomku B 64 Herakleitos píše: „Blesk riadi všetky veci“<sup>1</sup>. Tieto slová upozorňujú na prudkosť náhleho osvetlenia, kedy sa stane naraz všetko viditeľné, ale tak, že temnota to hneď pohltí. Táto prudká zmena však nie je prechodom do iného stavu, ale skôr jedným (pochopteľným len súčasne s protikladným) aspektom toho istého javu. *Ako rub či líce vždy tej istej mince, kde je viditeľná len jedna strana a predsa sú obe prítomné*. Blesk je tak znakom *okamihu prítomnosti, časového bezčasia, dejinného v nedejinnom ...* a len tam, kde všetok čas (ako niečo *dejinné*) *nevidíme*, ho môžeme a vieme aj uchopiť. Dejiny sa potom *ukazujú* a stávajú pochopteľnými v *bezčasej prítomnosti* ako *(ne)dostatok spravodlivosti, (ne)naplnenie dobra, pravdy či šťastia, absencia starostlivosti o dušu a obec, strata dôvery v substancialitu celku* a pod.

---

<sup>1</sup> HERAKLEITOS, zl. B 64. In: *Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Iris 1998, s. 105.

## SUMMARY

The Department of Philosophy and History of Philosophy at the Faculty of Arts, Pavol Jozef Šafárik University in Košice organized the third International Philosophical Conference „Hegel in Contexts of Heidegger's and Patočka's Philosophy". The conference took place on 1<sup>st</sup> - 2<sup>nd</sup> October 2009 in accordance with the department's scientific and research activities. The results of the conference, published in the form of these eponymously titled philosophical proceedings, are offered to scholars and wider cultural public as well. All the contributed papers presented during the two days of conference sessions, along with the following discussions, convincingly confirmed the highest standard of all the philosophical events held by our department so far. This was thanks to all the participants although, of course, they contributed to the success of the conference to different degrees. The reader will be the best judge of the *philosophical* quality of the presented theoretical papers. Many of them have achieved an excellent level not only in comparison with the philosophical production of Polish, Czech and Slovak provenance but even in broader contexts of international foreign confrontation.

The third International Philosophical Conference and especially the presented *philosophical proceedings* are the evidence of a successfully developing tradition which started in 2007 by our cooperation with Slovak Philosophical Association (of Slovak Academy of Sciences in Bratislava) in organizing the conference commemorating the 200th anniversary of Hegel's *Phenomenology of Spirit* (Leško, V. – Plašienková, Z.: *Hegelova Fenomenológia ducha a súčasnosť*. AFPhUŠ. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2008, 233 s.) and continued in 2008 by the conference *Kant in the Context of Husserl's and Heidegger's Philosophy* (Leško, V. – Plašienková, Z.: *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie*. AFPhUŠ. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2009, 302 s.). We will try to continue with this close cooperation also in the following years. Despite all the objective difficulties connected mainly with the financial problems concerning the support for such a conference, we are still persuaded that achieved results will significantly contribute to the development of historical-



philosophical research not only in our department but even in a wider context of Slovakia.

The structure of the present proceedings follows the program of the conference. The philosophical proceedings *Hegel in Contexts of Heidegger's and Patočka's Philosophy* are at the same time a presentation of the results of research teams participating in projects VEGA 1/0650/08 – *Heidegger and the History of Philosophy* (lead by prof. PhDr. Vladimír Leško, CSc.) and VEGA 1/4679/07 – *The Asubjective Phenomenology of Jan Patočka and the History of Philosophy* (lead by doc. PhDr. Pavol Tholt, PhD. mim. prof.) at the Department of Philosophy and History of Philosophy, the Faculty of Arts, Pavol Jozef Šafárik University in Košice. The editors of the present book of philosophical papers are convinced that its results will be met with the interest of philosophical institutions in Slovakia, as well as in Poland and the Czech Republic. It would thus fulfill the main objectives set out by the organizers of the conference and by the editors of the present philosophical proceedings.

*Milan Sobotka: Hegel and Metaphysics*

The article is directed against Kojève's denial of Hegel's transcendence in the Introduction à la lecture de Hegel. Kojève reads Hegel as an atheistic author of philosophy of history, understanding of which is reserved for Hegel's period. In contrast to that the author points out to the fact that the individual is grounded in transcendental power which rules the history and is directed towards its self-awareness in human knowledge of nature, man and history. The author points out to Hegel's polemic with modern philosophy which is intended to explain the man out of himself and to explain philosophy, beauty and morality in a corresponding form in *Glauben und Wissen*. Hegel puts a conception against that according to which the man's acts are weaved into the pattern of the „work“ of a world or absolute spirit. Hegel further criticises the explanation of the experience of beauty out of the individual itself and the modern explanation of morality out of the individual instead of interpreting morality as a part of a higher order which transcends the individual. The second part of the article is about the confrontation of Hegel's understanding of impersonal transcendence with the theological motif of Kant's ethics.

Vladimír Leško: Heidegger, Hegel and Thinking of Being

Heidegger's emphasis on the original raising of the question of Being in his work *Being and Time* failed to bring the expected philosophical success. Heidegger himself was very well aware of that as early as in the beginning of the thirties of the 20<sup>th</sup> century and he shifts his emphasis from the question about the *sense of Being* to the problem of *thinking of Being*. In this way he gets into a philosophical confrontation with the thinker who handled this problem in the most consistent way before him and that was no-one other than G. W. F. Hegel. The author tries to introduce this problem in the three parts of the study. In the first part he shows where Heidegger's philosophical failure in the work *Being and Time* is encoded. The second part of the study focuses on exploring Heidegger's lecture *Hegel and the Greeks* with the emphasis on the analysis of philosophical understanding of the history of Greek philosophy as it is reflected by Heidegger and Hegel. In the third and final part of the study, Heidegger's late lecture *End of Philosophy and the Task of Thinking* is subjected to research. This part presents Heidegger's understanding of definitive end of philosophy as metaphysics (exploring the being as being) and outlines only one task, i. e. *thinking of Being* without looking back to metaphysics. But neither this attempt of Heidegger can be philosophically successful because thinking of Being without being is philosophically unfeasible. Eventually Heidegger admitted it in his *philosophical testament* – in an interview for the journal *Spiegel* in 1967.

Radostaw Kuliniak: The Radicalism of Hegel's *Science of Logic* in the Light of Heidegger's Establishment of Metaphysics in Recurrent Emphasis

The author claims that in Hegel according to Heidegger there occurred the last realisation of the original Aristotle's idea in the issue of metaphysics and its claim to being a science. This idea in Heidegger was based not only on the attempt at confrontation of defining Kant with Hegel's results, but it was founded on the shift of Kant's thinking about being towards the viewpoint of Hegel's logic of being. It is a turn from fundamental ontology which relies on the transcendental idea of establishing metaphysics in Kant, in a direction of Hegel's ontological radical-

ism. The point was to find the basis for justifying Kant's idea in Hegel's primarily reconstructing understanding of being. Heidegger, in the project of Hegel's *Science of Logic*, found the justification of Aristotle's metaphysics in the place where Hegel stated an already known procedure of shifting the emphasis in Kant's metaphysics, more precisely, where he clarified his own understanding of being as a subject of restituted logic.

*Andrzej J. Noras: Heidegger and Hartmann on Kant's Metaphysics*

Heidegger's philosophy contains not only criticism of the theory of knowledge but also an answer to the question asking about the conditions of possibility of knowledge. That means it is meta-theoretical-cognitive laying of foundations for knowledge. Neokantism knew only the task of laying the foundations of positive experience (knowing) and the method of cognitive analysis, reflecting subjectivity. But Heidegger also shows that the path of ontic formation of the foundation of knowledge leads to ontology; at the same time Heidegger understands being as a phenomenon. Heidegger, in contrast to Neokantism, interprets the *Critique of pure reason* as a work which lays the foundations of metaphysics. Hartmann and Heidegger are connected especially by the belief in necessity, and at the same time the belief in the possibility of the revival of ontology, with reference to Kantian tradition. It is an undeniable fact that Kantian motifs in Hartmann's philosophy are intertwined with the phenomenological ones. Hartmann is a philosopher who in principle accepts Kant's understanding of metaphysics in the sense of its unequivocal division into *metaphysica generalis* and *metaphysica specialis*. Hartmann puts emphasis on the topicality of Kantian problems and especially on his understanding of metaphysics. However, he holds the opinion that Kant's philosophy is not independent from certain assumptions which he tries to uncover and to justify their strictly metaphysical character. According to Hartmann, ontology, in the part in which it is concerned with the rational aspect of reality, overlaps with Kant's *metaphysica generalis*, but in the part in which it is out of the limits of rationality, it is the metaphysics of problems. Hartmann understood metaphysics through the prism of focusing on what is knowable in consequent thinking of problems, while Heidegger at the same time perceived the whole metaphysics up to that time through the prism of *oblivion of Being*.

The systematical links between the traditional and modern metaphysical theory are well known from the period of the so called German idealism. There is, first of all, Hegel's attempt to reconcile Kantian transcendental philosophy with the traditional scope of metaphysics. The difference between both authors flows from different accent put on finite reason by Kant, on the one side, and on infinite reason by Hegel who tries to implement the transcendental standpoint in it, on the other. A similar dynamics can again be found in the philosophy of the 20<sup>th</sup> century. We can discover it in the thought of Martin Heidegger. He is well known for his denial of metaphysics but nevertheless, in his first period he develops a transcendental ontology which he understands as a continuation of Kantian transcendental philosophy and which he calls the „metaphysics of *Dasein*“. The crucial concept of this metaphysics is *transcendence*. In its scope, human *Dasein* is understood qua subject of transcendence which is the ultimate ground of understanding being. In the later position after the so called *Kehre*, Heidegger changes his position in the move reminding of the development in German philosophy after Kant. Similarly to Hegel or the late Fichte, he does not think any more that the *Dasein* is the last dimension to be reached by philosophical thought; rather, he proves *Dasein* to be a subject to further grounding, namely grounding in the being itself. Jan Patočka is not only a direct pupil of Heidegger, but he develops its own position in Heidegger's footsteps. Patočka's commentary on Heidegger's philosophical development contains a counterpart to what is in this paper called the two concepts of metaphysics. Patočka appreciates Heidegger's starting point in the human finitude but he disbelieves his complete denial of metaphysics. Patočka's views show the tensions which prove Kant and the German idealists to be an important source of inspiration but at the same time a difficult subject for both him and Heidegger, philosophers thinking in the 20<sup>th</sup> century.

*Pavol Tholt: Patočka's Asubjective Phenomenology and Hegel*

Patočka in many aspects accepts and adopts Hegel's stimuli but unlike him he wants to develop the phenomenological research at the level of *individual subject*. Patočka distinguished the phenomenological philosophy from phenomenology in a substantial way, namely in terms of the objectives of knowledge. In his opinion, phenomenological philosophy (and he ranked Hegel's *Phenomenology of Spirit* as one of its forms) is different from phenomenology in the fact that it does not try only to analyse phenomena as such but it also intends to draw *metaphysical* consequences, which means that it asks about the relation between phenomenon and being. At that point the ways of Patočka, Hegel, Husserl and Heidegger part. While Hegel rather radically rejected transcendentalism and logicism of Kant, and Husserl wanted to solve the outlined problem by certain modification of Kant's transcendental *apriorism*, Heidegger in some phases of his philosophical development saw the way in the *poetical form* of grasping the reality or even in understanding of philosophy as a *mystical religious service*. Patočka requires that also these problems should be solved by means of *logos*, while he does not eliminate even some metaphysical approaches and solutions, including Hegel's ones. Patočka's objective is to outline such an arrangement of asubjective phenomenology, in which he could again find that philosophically controlled ground of knowledge which Husserl and Heidegger both (although each of them in a different way) abandoned. It is that proverbial *little bit* or *remnant* of metaphysically perceived object of knowledge.

*Stanislav Hubík: Heidegger, Derrida, Flusser and the Task of Thinking*

The task of thinking, which Flusser proposed in his works in several forms and for which, as we have tried to point out, Derrida aimed, may be called *critique of pure sense*. If there is nothing out there, what remains is will, conception, and determination of sense. The task of thinking at the end of philosophy was not set out by Heidegger but it was just sought and not found, however. The *way* to its identification was indicated by Heidegger in his usual manner, which was discussed above, with notes to semiology. Heidegger in his analyses of *the task of thinking and its connections* disregarded the *possibilities* which he himself methodologically set, as early

as in his work *Being and Time*, to the highest point, higher than the reality: above all the possibility of *differentiation*. Speech, which is the vanishing point of his philosophy, did not become a subject of another distinction in ontical and ontological sense, thanks to which the possibilities and consequences of „dissolving philosophy in sciences“, which Derrida and Flusser reached, remained uncovered. These two thinkers analyzed a media form of speech, *writing*, and thus they exposed *historical logic* of transformation of thinking and speech representation, lying in the *economy of representation expression*. Therefore, the evaluation of the task of sciences „at the end of present epoch“ in Heidegger on the one hand, and in Derrida and Flusser on the other hand, is completely different. Although the conception of economy of representation expression or economy of the denoting is explicitly expressed only by Derrida, it may be quite easily isolated also from Flusser's work. Unlike Heidegger, the task of thinking at the end of present epoch was pinpointed – implicitly by Derrida and explicitly by Flusser.

*Martin Škára*: Heidegger and the Problem of Sufficient Reason

Heidegger is known for creating majority of traditional ideas *in his own image*. The principle of sufficient reason is one of them. Leibniz together with Heidegger follow a common way, which has ontical character, regarding the principle of sufficient reason. But when Heidegger reaches the position of ontology, the principle changes. Leibniz's deductive spirit is accompanied by a certain form of *panlogism* throughout his whole time as a thinker. When Leibniz's system is considered, it could certainly be assigned the attribute *logocentric*. Leibniz did not appreciate Aristotle until the end of his career as a thinker and of his lifetime without a good reason. Perhaps the aforementioned *logocentrism* and *panlogism* united them more closely than might have been expected. Heidegger also appreciated Aristotle in the same way which is proved by his interest in Stagirits from his earliest time as a thinker. The thing that connects Heidegger and Leibniz with Aristotle, remains purely on the *ontical* level.

## *Teodor Műnç: Hegel's Philosophy of History*

Hegel was one of the first philosophers of development, and that means not only the development of man but also of the whole Being and God as well. He made the man and all his culture historical, although not developing independently but as an instrument of God who developed together with him to reach the highest form of his self-awareness and thus to complete his development. History, including political history, was understood by Hegel as the development from freedom of an individual – oriental despot – to freedom of all people as such. However, this freedom was at the same time a Spinozian necessity, where God, and along with him the man, had to develop the way he did, which was the consequence of God including also nature that did not allow for indeterminist freedom. Thus God in human history was also cruel and ruthless which Hegel justified by Leibnizean teodicea, although that was unnecessary as in Hegel's system nobody was guilty. The world went the way it had to and its development ended in a presumed victory of spirit over nature and of good over evil in Hegel's philosophy.

## *František Novosád: Status of historical Processes: Hegel's Interpretation*

Philosophy of G.W. F. Hegel, especially as far his attempt to build „the system“ is concerned, seems to be completely archaic. Nevertheless, some motives of his thinking are relevant for the contemporary thought. This particularly concerns the idea of historicity itself as the basis and background for all our practical and intellectual activities. Furthermore, important are his reflections on the historical productivity of social conflicts and reflections on the logic of collective action. Finally, Hegel's interpretation of the individual actions on the background of phenomena of unintended consequences can be source of inspiration for contemporary social theory.

## *Czesław Głombik: Patočka and Kroński – Early Philosophical Studies and Phenomenological Approximations*

Interest in Patočka first started in Polish journals before the Second World War, a few years after Prague Philosophical Congress. His book

was reviewed – it was the first one that he appeared with in public, which was one of the most important books among his philosophical writings, the work *Natural world as a philosophical problem*. The author who presented the work prompted to the study of Patočka's phenomenological ideas. This author who started the *Polish meetings* with Patočka was Tadeusz Kroński (1907 – 1958). The substantial thing is the early relationship between Kroński and Patočka and contacts between Irena Krzenicka and Patočka initiated by him, which are linked and continue from november 1939 as contacts of Tadeusz and Irena Kroński with Patočka. Over the years these lasting and enriching contacts gradually achieved the form of warm-hearted favour which united them with the Czech philosopher. The ways of penetration of phenomenological ideas to the Polish environment are significantly and not without a reason connected with a direct influence of Edmund Husserl (1859 – 1938). The example of Patočka allows to amend this opinion rather than revise it. Meetings with Patočka were constantly concerned with Husserl and phenomenology, which was their theoretical background situated, however, in a certain distance and not exposed directly and in full light. During his pre-war study stay in Prague Kroński met the young philosopher Patočka as an educated phenomenologist with an independently specified research programme but he also met the philosophers who belonged to a special close circle of Husserl's admirers and who understood phenomenological aspirations in knowledge.

*Břetislav Horyna: Marquard's Critique of Linear Models of Philosophy of History*

German philosopher Odo Marquard is one of the sternest critics of linear models of philosophy of history in the present. Besides general critical points he focuses on particular systems of philosophy of history, one of which is certainly Hegel's philosophy of history. The presented study summarizes the main theses of Hegel's philosophy of history as contained in the Introduction to Hegel's lectures bearing the same name; then what is called synecdochical conception of philosophy of history that Hegel develops and that is the focus of criticism in contemporary philosophy is questioned. The closing part contains a detailed summary of Marquard's major objections to Hegel's philosophy: the „das Sollen“



problem; the knowledge of historical laws; the connection between personal freedom of an individual and the realization of the Spirit in a moral state according to a historical law; Marquard's thesis of the „disappearance“ of philosophy of history; the problem of theodicea; the connection between philosophy of history and historical progress and finally the problem of monomyth.

*Jan Zoubar: Jan Patočka and Masaryk's Conception of History*

Patočka's approach to Masaryk's philosophy of history grew out of his own conception of that philosophical discipline. Patočka took the philosophy of history to be a serious philosophical problem. It was for him, on the one hand, the problem of the historicity of man from the objective point of view, while on the other hand it was the problem of the categorical understanding of history from the point of view of subjectivity and thought. It is necessary, he thought, to take a critical approach to classical conceptions which worked with a metaphysics of history based on the linearity of the temporal, historical continuum; based on the rationality and objectivity of the meaningfulness of historical development; based on an understanding of mankind as the subject of history; and based on the idea of historical progress. This does not necessarily mean we must completely discard these conceptions, but it does indicate a defining and restricting of their validity. Patočka's reflections on history are connected with his approach to the problem of the natural world. He is in debt here to Heidegger's concept of openness which, in Patočka's view, founds the life of history and without which history could not persist. It is precisely this openness, however, that brings with it the problematicity of human historical being: the permanent possibility of the collapse of the existing meaning of life. The culmination of Patočka's reflections on history and historicity are considered to be his *Heretical Essays on the Philosophy of History*. His critical objections to Masaryk's conception of history are contained, above all, in the study *The Attempt at a Czech National Philosophy and its Lack of Success*. Masaryk's conception of the continuity of Czech history had, for Patočka, an instrumental, nationalistic character. Patočka emphasises the empirical discontinuity of Czech history. But it is where Masaryk meant to make a step towards a real national philosophy and to a truly radical revision of the

existing philosophical tradition that, according to Patočka, he succumbed to an objectivistically and naturalistically orientated Comtian philosophy of history. He arrived at an objective law of development as something eternal, as something which actually has nothing in common with freedom and responsibility, but which is even in contradiction to them. It is for this reason that Masaryk's attempt at a Czech national philosophy, as part of a general philosophy of history, was doomed to failure.

*Milovan Ješič*: Hegel's and Patočka's Philosophy of History as a Philosophical Problem

The role of Hegel's *philosophy of history* in the context of his entire philosophy is to follow the motion and progress of consciousness of freedom. History becomes intelligible only when we understand that during the course of history man has reached internal freedom and spirit has reached its self-awareness. In Hegel's opinion we can understand the history only through the prism of a *uniform law* of individual historical events, phenomena or whole epochs of historical process, and *internal necessity* in the destinies of individuals and society. History perceived in this way and the principle of *historicism* are the common denominators of Hegel's and Patočka's conception of *philosophy of history*. Also Patočka understood philosophy of history as a necessary and inevitable task of the human spirit where historical construction is the central task of philosophy. However, Patočka, unlike Hegel, is confident that history is not constituted and reflected by *functionaries of mankind* but only by *man who as a man in his life always is*. Therefore Patočka refuses to approach history in a Hegelian—speculative way but he wants to explain *history from the history of human historicity*.

***HEGEL***  
V KONTEXTOCH HEIDEGGEROVEJ  
A PATOČKOVEJ FILOZOFIE

*Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach*

**Leško, V. – Tholt, P. (eds.)**

*Vydavateľ:* Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach  
*Odborné poradenstvo:* Univerzitná knižnica UPJŠ v Košiciach  
<http://www.upjs.sk/pracoviska/univerzitna-kniznica>  
*Rok vydania:* 2010  
*Náklad:* 200 ks  
*Rozsah strán:* 282  
*Vydanie:* prvé  
*Tlač:* EQUILIBRIA, s. r. o.

**ISBN 978-80-7097-833-7**



ISBN 978-80-7097-833-7



9 788070 978337