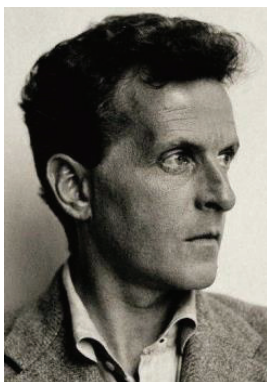
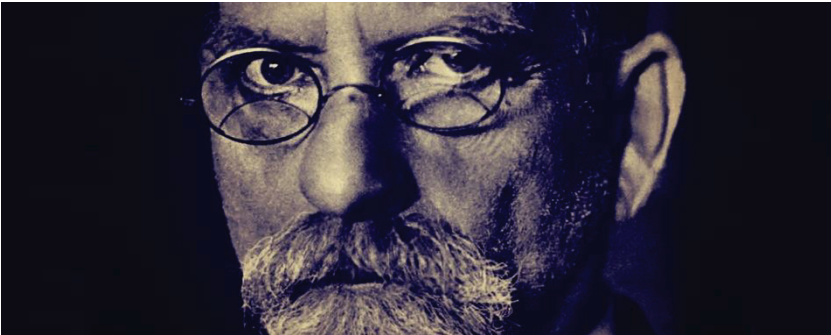
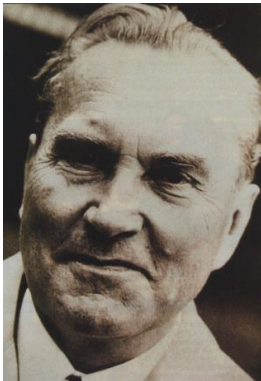


HEIDEGGER

A METAFYZIKA V 20. STOROČÍ

VLADIMÍR LEŠKO – KATARÍNA MAYEROVÁ A KOL.

HEIDEGGER A METAFYZIKA V 20. STOROČÍ





HEIDEGGER A METAFYZIKA V 20. STOROČÍ

Vladimír Leško – Katarína Mayerová a kol.

Košice 2018

HEIDEGGER A METAFYZIKA V 20. STOROČÍ

Vladimír Leško – Katarína Mayerová a kol.

Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu
a vývoja na základe zmluvy č. APVV-14-0706

Vedecký redaktor:

prof. PhDr. František Novosád, CSc.

Recenzenti:

doc. PhDr. Pavol Tholt, PhD., mim. prof.

Mgr. Juraj Žiak, PhD.

Zostavovatelia:

prof. PhDr. Vladimír Leško, CSc.

PhDr. Katarína Mayerová, PhD.

© 2018 Vladimír Leško, Katarína Mayerová a kol.

© 2018 Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach

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

ISBN 978-80-8152-672-5

Obsah

Úvod	9

METAFYZIKA AKO FILOZOFICKÝ PROBLÉM

1. kapitola	
<i>Heidegger a metafyzika ako jadro filozofie</i>	15
Vladimír Leško	

2. kapitola	
<i>Heidegger a koniec metafyziky</i>	65
Vladimír Leško	

3. kapitola	
<i>Heideggerovo myslenie o bytí</i>	109
Richard Capobianco	

FENOMENOLÓGIA, HERMENEUTIKA A OTÁZKA BYTIA

4. kapitola	
<i>Husserl, Heidegger a metafyzika</i>	127
Jozef Sivák	

5. kapitola	
<i>Heideggerova cesta k fundamentálnej ontológii</i>	185
Ivan Blecha	

6. kapitola	
<i>Heidegger, fundamentálna ontológia a psychológia</i>	211
Andrej Démuth – Ladislav Tkáčik	

7. kapitola	
<i>Finkova raná kritika Heideggera</i>	233
Oliver Gutter	

8. kapitola	
<i>Fink a Nietzscheho metafyzika</i>	249
Štefan Jusko	
9. kapitola	
<i>Levinas, Heidegger a ontológia</i>	273
Mária Mičaninová	
10. kapitola	
<i>Ingarden a Heidegger – problém ontológie</i>	317
Michal Kručko	
11. kapitola	
<i>Gadamer, Heidegger a Aristotelova metafyzika</i>	345
Kristína Bosáková	
12. kapitola	
<i>Gadamer, Heidegger a metafyzika</i>	373
Vladimír Leško	
13. kapitola	
<i>Patočkova kritika Heideggerovho chápania Bytia</i>	393
Vladimír Leško	
14. kapitola	
<i>Heidegger a Patočkova nemetafyzická filozofia</i>	413
Róbert Stojka	
15. kapitola	
<i>Patočka a Heideggerov projekt dejín</i>	435
Róbert Stojka	
NOVOKANTOVSTVO, HEIDEGGER A ONTOLÓGIA	
16. kapitola	
<i>Novokantovstvo, jeho koniec a problém ontológie</i>	461
Andrzej J. Noras	

17. kapitola	
<i>Hartmannova ontológia a Heidegger</i>	489
Alicja Pietras	

ANALYTICKÁ FILOZOFIA A HEIDEGGER

18. kapitola	
<i>Carnapova kritika Heideggerovej metafyziky</i>	517
Eugen Andreanský	

19. kapitola	
<i>Wittgenstein, Heidegger a povaha filozofie</i>	537
Zuzana Molnárová	

20. kapitola	
<i>Wittgenstein, Heidegger a problém jazyka</i>	559
Zuzana Molnárová	

POSTŠTRURALIZMUS, POSTMODERNA, NOVOPRAGMATIZMUS A HEIDEGGER

21. kapitola	
<i>Foucaultova seba-transformatívna filozofia a Heidegger</i>	589
Dušan Hruška	

22. kapitola	
<i>Vattimovo slabé myslenie a Heideggerova metafyzika</i>	611
Dušan Hruška	

23. kapitola	
<i>Rorty, Heidegger a metafyzika ako otázka posledného slovníka</i> ...	629
Katarína Mayerová	

24. kapitola	
<i>Rorty, Heidegger a metafyzika</i>	649
Katarína Mayerová	

25. kapitola	
<i>Rortyho sociálno-politická kritika Heideggera</i>	669
Katarína Mayerová	
Záver	687
Summary	689
Zoznam literatúry	691
Menný register	727
Autori	739

„Veď už na počiatku myslenia Parmenides hovorí: ἐστι γὰρ εἶναι, Veď bytie je'. V tomto slove sa skrýva počiatkové tajomstvo všetkého myslenia. Snáď môže byť ono ,je' primerane vyslovené len bytím, takže všetko jestvujúcno vlastne ,nie je'. Ale pretože myslenie má najprv dôjsť k tomu, aby vyslovilo bytie v jeho pravde miesto toho, aby ho vysvetľovalo ako nejaké jestvujúcno z jestvujúcna, musí zostať pre svedomité myslenie otvorenou otázkou, či a ako bytie je.“

„Myslenie Bytia nehľadá oporu v jestvujúcne.“

Martin Heidegger

„Poznanie, tento prostredník medzi bytím a nebytím, ma odkazuje k absolútnemu bytiu, keď ho chápem subjektívne, alebo ma odkazuje k sebe samému, keď sa domnievam, že sa zmocňujem absolútneho. Sám zmysel poznania je to, čo nie je, a nie je, čo je, pretože aby mohlo byť poznávané bytie také, aké je, bolo by treba byť týmto bytím, avšak toto 'také je', existuje len preto, že nie som týmto bytím, ktoré poznávam, a keby som sa ním stal, ono 'také, aké je', by zmizlo a nemohlo by už byť myslené.“

Jean-Paul Sartre

„Bytie je bytím jestvujúceho... Bytie, keď sa myslí samé, tak sa hypostazuje, a to je zasa potrebné škrtnúť (pretože bytie nie je).“

Jan Patočka

Úvod

Kolektívna monografia *Heidegger a metafyzika v 20. storočí* je záväzným výstupom vedeckého úsilia Katedry filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty UPJŠ v Košiciach v riešení grantového projektu APVV-14-0706. Kým v prvom zväzku sme sa pokúsili analyzovať vzťah Heideggera ku gréckej metafyzike (*Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2016, 693 s.), v druhom zväzku nám išlo o pochopenie Heideggerovej recepcie novovekej metafyziky ako *metafyziky subjektivity* (*Heidegger a novoveká metafyzika*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2017, 890 s.), v záverečnej tretej kolektívnej monografii nám ide o vyrovnanie sa s uchopením problému *Heidegger a metafyzika* v kritickej konfrontácii s jeho najvýznamnejšími filozofickými súčasníkmi v chápaní a riešení daného problému. Naším cieľom nebola v žiadnom prípade vyčerpávajúca snaha o zachytenie všetkých možných konfrontácií, ktoré vznikli v 20. storočí vo vzťahu k Heideggerovmu chápaniu metafyziky. Išlo nám len o zachytenie toho najdôležitejšieho, čo sa v tejto problematike udialo v minulom storočí. Z uvedeného dôvodu je preto pochopiteľné členenie našej práce do piatich základných častí.

V prvom rade sme sa chceli vyrovnáť s otázkou *metafyziky ako filozofického problému* vo vlastnej Heideggerovej tvorbe tak, aby čitateľ mal možnosť najprv sa zoznámiť s jeho vlastným riešením tejto otázky v priereze celej jeho tvorby. To skúmajú prvé tri kapitoly našej práce, ktorých autormi sú Vladimír Leško a Richard Capobianco. Spôsob ich spracovania ukazuje, že každý autor ponúka *svoje* *videnie* skúmanej problematiky, takže čitateľovi sa nebudeme snažiť predkladať jeden jediný *správny* pohľad na Heideggerovo učenie. Ide nám o *hľadanie* možných hodnotení, ktoré zámerne predpokladajú, že si čitateľ musí *hľadať svoje vlastné hodnotiace stanovisko*. Heidegger je preto azda najviac zaujímavý najmä tým, že každý, kto sa chce zmocniť jeho filozofického odkazu je jednoznačne odkázaný na svoje vlastné *premýšľanie* a *zhodnotenie* jeho diela. Inej cesty niet.

V druhej časti predloženej práce je predmetom skúmania problematika *fenomenológie, hermeneutiky a otázky bytia*. Tú sa jednotliví autori Jozef Sivák, Ivan Blecha, Andrej Démuth, Ladislav Tkáčik, Oliver Gutter,

Štefan Jusko, Mária Mičaninová, Michal Kručko, Kristína Bosáková, Vladimír Leško a Róbert Stojka pokúsili analyzovať Heideggerov vzťah k fenomenológii, hermeneutike a otázke bytia. Je to prvá časť našej práce, v ktorej sa už naplno prezentuje kritická väzba Heidegger verzus Husserl, chápanie fundamentálnej ontológie, Finkova, Levinasova a Ingardenova kritika Heideggera, Gadamerovo a Heideggerovo chápanie Aristotelovej metafyziky, Patočková kritika Heideggerovej otázky *Bytia*, nemetafyzickej filozofie a projektu dejín.

Tretia časť predloženej kolektívnej monografie obracia pozornosť na problematiku, ktorej je v našej domácej literatúre venovaná doteraz nezaslúžene najmenšia pozornosť. Teoretická konfrontácia Heidegger a novokantovstvo je osobitne dôležitá, pokiaľ ide najmä o to, že v 20. a 30. rokoch minulého storočia sa Heidegger kriticky vymedzuje nielen k fenomenológii, ale veľmi dôrazne aj k novokantovskej filozofii, ktorá bola vo vtedajšom Nemecku stále dominujúcou filozofiou. Dve kapitoly napísané Andrzejom J. Norasom a Alicjou Pietras to presvedčivo ukazujú.

Problému *analytická filozofie a Heideggerovmu chápaniu metafyziky* je venovaná štvrtá časť práce. O jej dôležitosti niet žiadnych pochybností. Veď práve Carnapova kritika Heideggerovej metafyziky v prvej polovici 20. storočia je doteraz najotvorenejšou kritikou Heideggera vôbec a nemohla preto v našej práci absentovať. Zároveň sme sa pokúsili predstaviť chápanie filozofie a jazyka vo Wittgensteinovom a Heideggerovom učení. Autori jednotlivých kapitol k tejto problematike sú Eugen Andreanský a Zuzana Molnárová.

Záverečná časť kolektívnej monografie sa zameriava na predstaviteľov postštrukturalizmu, postmoderny, novopragmatizmu a ich chápaniu Heideggerovho učenia vôbec a metafyziky zvlášť. Dušan Hruška sa venoval skúmaniu Foucaulta a Vattima a Katarína Mayerová ponúka svoje vysvetlenie Rortyho recepcie Heideggerovej filozofie.

Sme presvedčení, že obsahové zameranie našej predloženej práce ponúka čitateľovi dostatočný diapazón hodnotení Heideggerovho chápania metafyziky, ktoré musíme brať do úvahy, keď chceme uvažovať o problematike *Heidegger a metafyzika v 20. storočí*. Zároveň sme si vedomí, že sme nevyčerpali danú tému, keďže je tak obsiahla, že je to nad sily nielen tohto kolektívu bádateľov, ale aj mnohých ďalších, ktorí ešte

len prídu po nás. Vydaním tohto tretieho zväzku sa zavrášila len prvá časť nášho grantového projektu *Heidegger, metafyzika a dejiny filozofie*. Jeho neoddeliteľnou druhou časťou sa stali individuálne monografie Ivana Blechu, Richarda Capobiancu, Štefana Juska, Róberta Stojku, Michala Bajlu, Michala Kručka a Vladimíra Leška, ktoré sa usilujú o vlastný teoretický vklad do poznania Heideggerovho filozofického dedičstva. Tým všetkým ponúkame najmä slovenskému čitateľovi doteraz najucelenejšiu a zároveň najobsiahlejšiu filozofickú interpretáciu v našom domácom prostredí, ktorej cieľom je predstaviť Heideggerovo úsilie o riešenie *chápania metafyziky a zároveň otázky bytia*. Teraz už je len na čitateľovi, či našu ponuku uvažovať o Heideggerovom teoretickom odkaze príjme a či sa s nami aj vydá na *vlastné skúmanie a hodnotenie Heideggerovej cesty myslenia*.

Košice 29. októbra 2018

Vladimír Leško – Katarína Mayerová

METAFYZIKA AKO FILOZOFICKÝ PROBLÉM

Heidegger a metafyzika ako jadro filozofie

Vladimír Leško

Vo filozofii 20. storočia patrí Martin Heidegger k tým filozofom, ktorí sú presvedčení, že metafyzika je to najdôležitejšie, o čo vo filozofii ide. Ale nielen to. Ide dokonca ešte ďalej, keď tvrdí, že filozofia nie je ničím iným, iba *metafyzikou*. Tým redukuje filozofiu na skúmanie jedinej otázky metafyziky: *čo je bytie?* Začiatok tejto teoretickej pozície nachádzame v Heideggerovej tvorbe už v dobe písania jeho habilitačného spisu, ktorý venoval skúmaniu učenia Duns Scota (1915), kde píše: „Filozofia nemôže byť dlhodobo bez vlastnej optiky, metafyziky.“¹ V istom zmysle je celé Heideggerovo dielo paradoxne jedinečnou ukážkou toho, že metafyzika ako *optika filozofie* sa definitívne v 20. storočí *vyčerpá* a je preto neodvolateľne ohlásený jej koniec, a tým zároveň aj koniec filozofie.² Pre Heideggerovu tvorbu je filozofický vývoj od roku 1915 do roku 1964 natoľko dynamický a zároveň dra-matický, že jeho zachytenie je mimoriadne zložitým historicko-filozofickým problémom.³ Naše skúmanie sa bude programovo viazať na analýzu Heideggerovho chápania metafyziky od roku 1922 v jeho slávnej *Správe pre Natorpa*,⁴ cez *Bytie a čas*, ale najmä na inauguračnú pred-nášku *Čo je metafyzika?*,⁵

¹ HEIDEGGER, M.: *Frühe Schriften*. GA. Bd. 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1978, s. 406.

² HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 7.

³ Pozri LEŠKO, V. – STOJKA, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2016, 693 s.; LEŠKO, V. – SOBOTKA, M. a kol.: *Heidegger a novoveká metafyzika*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2017, 890 s.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Rozorh fenomenologické interpretace Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s.41–75.

a jej pokračovaní v *Úvode do metafyziky* (1935) a *Doslove k prednáške „Čo je metafyzika?“* (1943).¹

Od Aristotela k Parmenidovi

Prvý veľmi rázny krok k vypracovaniu vlastnej koncepcie metafyziky nachádzame predstavený v Heideggerovom ranom filozofickom vývoji v *útlom rukopise* z roku 1922, ktorý dnes poznáme pod názvom *Rozvrh fenomenologickej interpretácie Aristotela*.² H.-G. Gadamer správne nazval tento rukopis *Správou pre Natorpa*. Čo je však najdôležitejšie, tento rukopis bol podľa Gadamera *skutočnou revolúciou* v dejinách nemeckej filozofie. Heidegger od svojich prednášok k Aristotelovi z roku 1921 venuje permanentnú pozornosť dejinám filozofie vôbec a dejinám gréckej filozofie zvlášť až do konca svojej filozofickej tvorby. Po Hegelovi a Nietzsche ide o ďalší nový pokus *filozofický premyslieť* dejiny filozofie s dôrazom na grécku filozofiu.³ Rozhodujúce jadro Heideggerovho *filozofického chápania dejín filozofie* je vyjadrené veľmi presne: „Dejiny filozofie sú teda pre filozofické bádanie v relatívnom zmysle predmetne tu vtedy a len vtedy, keď nepodávajú rozmanité pozoruhodnosti, ale to, čo je vo svojej radikálnej jednoduchosti *hodné myslenia*, a nevedú tak chápaciu prítomnosť k obohacovaniu znalostí, ale odrážajú ju práve späť k nej samej, aby vystupňovali jej problematickosť.“⁴

Podmienkou skúmania filozofických problémov je podľa Heideggera nájdenie vlastného uhla pohľadu, z ktorého môžu byť dejiny filozofie nahliadané. Vloženie *vlastného interpretačného zreteľa* podľa neho nielenže neodporuje zmyslu historického poznania, ale je základnou podmienkou možnosti priviesť minulosť vôbec k slovu. V tomto ešte Heidegger neprináša svoj vlastný originálny vklad, iba znovu obnovuje Hegelov filozofický prístup k dejinám filozofie, ktorý odmieta chápať

¹ HEIDEGGER, M.: Doslov k prednáške „Co je metafyzika?“ In: Heidegger, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 77–93.

² HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologickej interpretácie Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008.

³ Podrobnejšie pozri LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004, s. 9–72, 121–142; LEŠKO, V.: Hegel, Nietzsche, Heidegger a Gréci. In: Leško, V. – Stojka, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*, s. 21–51.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologickej interpretácie Aristotela*, s. 12.

historicko-filozofické skúmanie ako doxografické štúdium. Podľa Heideggera sa *minulosť* „otvára len podľa toho, v akej miere je prítomnosť k takému otváraniu odhodlaná a aká silná je jej schopnosť otvárať. Pôvodnosť filozofickej interpretácie sa určuje zo špecifickej istoty, v ktorej filozofické bádanie udržuje seba samo a svoje úlohy.“¹

Heidegger nezakrýva, ale až príliš otvorene artikuluje, že konkrétna predstava, ktorá sa má realizovať vo filozofickom bádani o sebe samom a o konkrétnosti svojej problematiky, je tým, čo nakoniec rozhoduje aj o jeho základnom stanovisku k dejinám filozofie. Tým nie je vyslovené vlastne nič iné, iba Hegelov *princíp jednoty* filozofie a dejín filozofie. Dovedňujú to aj tieto Heideggerove slová: „Tým, čo je pre filozofickú problematiku vlastným poľom predmetu jej záujmu, je určený uhol pohľadu, pod ktorým jedine môže byť minulosť nazeraná. Toto *vloženie interpretačného zreteľa* (kurz. aut.) nielenže neodporuje zmyslu historického poznania, ale je naopak základnou podmienkou možnosti priviesť minulosť vôbec k slovu.“² Tu sa zjavne ukazuje, že práve *vkladanie interpretačného zreteľa* je pre *filozofické* chápanie dejín filozofie rozhodujúce a máme ho prítomné tak u Hegela, ako aj u Nietzscheho. Kým však u Hegela plní úlohu, že *celé dejiny filozofie pracujú na jeho filozofickom systéme*, v Nietzscheho koncepcii je spojený s odkrývaním *plnosti života*, v Heideggerovom prípade je to zviazané s riešením *otázky bytia*.

Pokiaľ si uvedomíme tieto rozhodujúce Heideggerove filozofické východiská chápania dejín filozofie, a pre tie platí, že sa v celej jeho ďalšej tvorbe nezmenili, potom pochopíme, že *strategická magistrála hľadania odpovede na otázku čo je bytie sa bude postupne hľadať v mysliteľskom rozhovore s veľikánmi dejín filozofie*, lebo *zápas medzi mysliteľmi*, ako to vyjadrí neskorý Heidegger, je *milujúcim zápasom veci samej*. A ak by sme mali určiť, ktorí myslitelia sú v tom milujúcom zápase veci samej najvýznamnejší, tak odpoveď je jednoznačná: v ranom období do práce *Bytie a čas* je to *Aristoteles a Kant*, po *obrate* už je to jednoznačne *Parmenides a Hegel*.

Filozofické chápanie dejín filozofie v Heideggerovom učení je bytostne spojené s obrovskou úlohou, ktorá nebola doteraz úspešne zrealizovaná. Súvisí to so skutočnosťou, že filozofia sa stále „pohybuje z veľkej časti neautenticky v *gréckych* pojmových určeníach, a to v takých, ktoré

¹ Tamže, s. 10.

² Tamže.

prešli celou reťazou rozmanitých interpretácií“.¹ Keďže je tomu tak, nepomôže nič iné, len *uvolniť* pôvodne motívy, ktoré boli neskôr tradíciou *zasunuté* a k nim sa viažuce *nevyslovené tendencie*, ale aj *vysvetľovacie postupy* pôvodných spôsobov výkladov. Neostáva teda nič iné, len *spät-ným odbúravajúcim postupom* dostať sa k „pôvodným zdrojom motívov explikácie“.² Heidegger tu prichádza k tomu najdôležitejšiemu – *deštruktívnemu vysporiadaniu sa s dejinami filozofie*. V *Správe pre Natorpa* je deštruktívne vysporiadanie sa s dejinami filozofie organicky previazané s problematikou *fenomenologickej hermeneutiky fakticity*, ale po spoznaní, že jeho *kniha storočia*, ako to rád pripomína Gadamer, *Bytie a čas* je „*nepodarená kniha*“, deštruktívne vysporiadanie dejín sa už výhradne bude orientovať iba na *ontologické myslenie* a *fenomenologická hermeneutika fakticity* ostane len nenaplneným projektom.³

Heidegger, ako to nezabúda zase správne pripomínať G. Figal, ostáva verný *deštrukcii dejín ontológie* celý svoj život.⁴ Nikdy nepovažuje túto *deštrukciu* iba za *prívesok* filozofického skúmania, alebo nebodaj nejakú príležitostnú obhliadku toho, čo kto urobil pred nim, ani spôsob nového rozvrhovania *zábavných svetových perspektív*. Deštrukcia sa pre Heideggera stáva „*tou vlastnou cestou, na ktorej sa prítomnosť vo svojich špecifických základných pohnutostiach musí stretnúť sama so sebou, a to tak, že jej pritom z dejín neustále vychádza v ústrety otázka, ako ďaleko sa sama stará o osvojovanie radikálnych možností základných skúsenosti a ich vysvetlení. Tendencie k radikálnej logike pôvodu a nábehy k ontológii získavajú tým principiálne kritické ujasnenie* (kurz. aut.)“.⁵ Heidegger však nezabúda, že *kritika* sama, ktorá vychádza z konkrétneho uskutočnenia deštrukcie, nie je zameraná na to, aby odmietla nejakú tradíciu vôbec, ale len na to, aby preukázala ako v tejto tradícii stojíme.⁶

Deštrukcia, ako ju pochopil Heidegger, vôbec neznamená, že je potrebné odmietnuť *ontologickú tradíciu*. Práve naopak, má viesť k tomu, aby sa práve táto tradícia predstavila vo svojich *pozitívnych možnostiach*.

¹ HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 30.

² Tamže.

³ GADAMER, H.-G.: *Filosofie mezi vědou a přirozeným světem*. In: *Fenoménn jako filosofický problém*. I. Chvatík – P. Kouba (eds.). Praha: Oikúmené 2000, s. 259.

⁴ FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera*. Prel. V. Zátka. Praha: Academia 2007, s. 29.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 31.

⁶ Podrobnejšie pozri LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004, s. 158–197.

V práci *Bytie a čas* to dopovie do konca: „Deštrukcia sa nestáva negatívne k minulosti, jej kritika sa týka ‘dneška’ a vládnuceho spôsobu traktovania dejín ontológie, či už je zamerané doxograficky, duchovne či problémovo. Deštrukcia nechce pochovať minulosť ako ničotnosť, ale má pozitívny zámer; jej negatívna funkcia je nezvýšlovená a nepriama (kurz. aut.).“¹

Pre naše skúmanie najdôležitejším problémom je skutočnosť vtedajšej špičkovej originálnej *symbiôzy* problematiky *fakticity žitého života* a *Aristotelovho chápania bytia*. Zavŕšenie tejto symbiôzy malo predstavovať Heideggerovo najväčšie dielo *Bytie a čas*. Žiaľ, nedošlo k tomu. A tu je kdesi ukrytý základný problém Heideggerove filozofickej genézy, že po práci *Bytie a čas* sa vzdáva svojich skúmaní v oblasti *radikálnej fenomenologickej antropológie* a ostáva *verný* už len *ontologickej problematike*. A v nej sa odohral rozhodujúci *obrat* od Aristotela k Parmenidovi v myslení nemeckého filozofa. Ten je už latentne prítomný aj v samotnej *Správe pre Natorpa*, ale nie je dostatočne zdôraznený, takže väčšina bádateľov si ho takmer vôbec nevšima. Ide o toto Heideggerovo stanovisko: „*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* (kurz. aut.).“²

Nie je to hocijaké vyjadrenie. Zo samotnej *Správy pre Natorpa* je veľmi ťažko pochopiteľne a dokonca až šokujúco zmätené či odporujúce tomu, čo je v nej to hlavné. Prečo sa máme vracaf späť k Parmenidovi a k jeho *učeniu o bytí*? Sú vôbec na to nejaké relevantné dôvody? Aby sme mohli na to adekvátne odpovedať, najprv si pripomeňme to ťažiskové, na čo Heidegger upriamuje svoju pozornosť vo vzťahu k Aristotelovi. *Správa* rekapituluje to najdôležitejšie, čo Heidegger našiel v Aristotelových prácach *Etika Nikomachova* (VI), *Metafyzika* (I, 1–2) a *Fyzika* (I, II, III, 1–3) do napísania svojej *Správy*. A veru bolo toho neúrekom. Až sa to zdá neuveriteľné, že v tomto útlom rukopise, je tak veľa neočakávaných vynikajúcich filozofických námetov. Nebudeme sa venovať všetkým, ale iba tým najdôležitejším, ktoré súvisia s predmetom nášho skúmania, t. j. problémom konštituovania metafyziky ako učenia o bytí v gréckej filozofii. Gadamer tvrdí, že Heidegger mal dva základné dôvody (motívy), ktoré určovali jeho záujem o Aristotela.

¹ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 39–40.

² HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 33.

Jeden spočíva v kritike Aristotelovho pojmu bytie a zároveň v kritike pojmu božského ako jestvujúcna. Druhý dôvod spočíva v bytostnom zameraní na *autentickosť existencie*, ktorú Heidegger objavuje u Aristotela vo *fakticite existencie*. Tomuto druhému dôvodu teraz nebudeme venovať pozornosť. Naším hlavným problémom je prvý dôvod – *kritika Aristotelovho pojmu bytia*.¹

Doteraz uvedené myšlienkové pochody a námety, ktoré Heidegger formuloval vo svojej *Správe pre Natorpa* sú v jeho dobe veľmi originálne, filozoficky produktívne a zároveň veľmi provokujúce. Ukazujú na autora mimoriadnych schopností a filozofických invencií, ktoré dávajú tušiť, že prichádza na scénu *mysliteľ*, ktorý v mnohom zmení spôsob filozofovania nielen v Nemecku, ale aj v Európe a na svete v 20. storočí. Problémom však pre nás ostáva *nekonzistentnosť* jeho *Správy*, ktorá sa doteraz nestala predmetom vážnejšieho teoretického záujmu. V čom vidíme túto nekonzistentnosť? V tom, ako Heidegger môže uviesť na jednej a tej istej strane svojho textu, že predmetom jeho skúmania sa stáva *jestvujúcno a jeho pohyb* v Aristotelovej metafyzike, ktorý spája s problémom *fakticity* a zároveň tvrdí, že *literárna podoba* aristotelovského bádania ponúka *jedinú* vhodnú pôdu pre konkrétne metodické zábery budúcich plánovaných skúmaní, ktoré majú preukázať to, že *len cesta späť od Aristotela k jeho predchodcom* bude až možno pojednať o Parmenidovom učení o bytí a „porozumieť mu ako rozhodujúcemu kroku, ktorý určil *zmysel a osud* západnej ontológie a logiky“.²

Teda ani Platon, ani Aristoteles nie sú určujúcimi pre poznanie *zmyslu a osudu západnej ontológie*, ale *Parmenides*. Prečo sa Parmenidovo chápanie bytia stalo rozhodujúcim momentom, ktorý určil *zmysel a osud západnej ontológie a logiky*, to sa zo *Správy* vôbec nedozvieme. Ani len v náznakoch sa Heidegger nepokúša v tomto ranom rukopise odpovedať na túto svoju *osudovú výpoveď*. Mimochodom, už tu a teraz si treba veľmi vážne položiť otázku, či sa naozaj Parmenides ako prvý v gréckej filozofii sústreďuje na problém bytia, alebo či nie je to skôr tak, že vidí a rieši iba problém toho, čo jestvuje, čo je teda *jestvujúcno*? V Heideggerovom prípade ide o ústredný problém, ktorý nemôžeme pustiť zo zreteľa, ak máme celý problém správne historicko-filozoficky, ale zároveň aj filozoficky vysvetliť.

¹ GADAMER, H.-G.: *Heideggerův „teologický spis“ z mládí*, s. 69.

² HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 33.

Keď sa zamyslíme nad problémom odkiaľ berie Heidegger vo svojej ranej tvorbe presvedčenie, že sa naozaj *cesta späť* (pre neho sa stane práve *cesta späť* s odmietnutím Hegelovho princípu historizmu ako dominantného spôsobu filozofického skúmania to hlavnou) od Aristotela k Parmenidovi stane tým vysnívaným *rozhodujúcim krokom*, ktorý určí zmysel a osud západnej ontológie, musíme odpovedať, že odpoveď na túto otázku nepoznáme. Z celej predchádzajúcej Heideggerovej tvorby to totiž vôbec nevyplýva. Opak je pravdou. Tou rozhodujúcou osobnosťou gréckej filozofie, na ktorú sa Heidegger vtedy upál bol bez akýchkoľvek pochybností Aristoteles. Ešte aj Platóna vníma cez Aristotela až do roku 1930. Prečo by mal mať v Heideggerovom myslení už v roku 1922 zrazu výsostné postavenie Parmenides so svojím určením bytia? Otázka sa stáva ešte zaujímavejšia, keď si uvedomíme, aký veľký rozhodujúci *ontologický obrat* je s tým spojený. Heidegger sa postupne bude posúvať z pozície chápania *bytia jestvujúcna* cez prizmu *pohybu*, k chápaniu *bytia bez pohybu*.

Metafyzika pobytu

Heideggerov prvý originálny koncept *metafyziky* je prezentovaný v jeho najslávnejšej práci *Bytie a čas* z roku 1927 v podobe *fundamentálnej ontológie* ako „*existenciálnej analytike pobytu*“.¹ O dva roky neskôr v práci *Kant a problém metafyziky* to upresní do tejto podoby: „Fundamentálna ontológia je *metafyzika pobytu* (kurz. aut.), ktorá je nutná k tomu, aby bola metafyzika možná.“² Čo to však všetko môže znamenať, nie je v samotnej práci dostatočne predstavené. To Heidegger v plnom rozsahu urobí až vo svojej inauguračnej prednáške *Čo je metafyzika?* v roku 1929.

V práci *Bytie a čas* Heidegger dôrazne apeluje na *nutnosť vysloveného obnovenia otázky bytia* v jeho dobe. Dôvody sú viac ako dôležité. Kým obnova *metafyziky* je podľa neho viac ako zrejmé, otázky bytia „*upadla dnes do zabudnutia...*“³ Práve táto v istom zmysle paradoxná situácia je dôvodom znovu obnoviť filozofické spytovanie sa práve na túto

¹ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 29.

² HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar et al. Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2004, s. 23 (preklad upravený).

³ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 17.

otázku, ktorá udržiavala „v napätí Platonovo a Aristotelovo bádanie... Čo títo dvaja myslitelia vydobyli, udržiavalo sa v rozmanitých posunoch a rôzne 'premaľované' až k Hegelovej *Logike*“.¹ S tým možno nepochybné súhlasiť. Najväčšie zásluhy na riešení otázky bytia v dejinách západnej filozofie sa viažu na filozofický odkaz Platona, Aristotela a Hegela. S čím už nemožno súhlasiť je Heideggerovo tvrdenie, že na „pôde gréckych nábehov k interpretácii bytia sa vytvorila *dogma* (kurz. aut.), ktorá nielenže otázku o *zmysle bytia* (kurz. aut.) prehlasuje za zbytočnú, ale jej obchádzanie ešte ospravedlňuje“.² O akej dogme je tu reč? Kto prehlasoval v dejinách filozofie, že otázka o zmysle bytia je zbytočná? Heidegger to nijako nedokladá, lebo to ani nemôže doložiť. Ale čo je ešte dôležitejšie, musíme si až príliš dobre uvedomiť, že *Heidegger mení otázku o bytí za otázku o zmysle bytia*. To sú však dve rôzne otázky, ktoré síce spolu súvisia, ale nie sú identické. Heidegger si nepriamo prizná omyl, ktorého sa dopustil v práci *Bytie a čas*, preto v roku 1949 v Úvode k prednáške „Čo je metafyzika?“ to opraviť takto: „Zmysel bytia' a 'pravda bytia' znamená to isté.“ Ide nepochybné o typické Heideggerovo filozofické žongľovanie s pojmami bez snahy o elementárne vysvetlenie dôvodov tejto tak radikálnej zmeny. V neskoršej tvorbe v Heideggerovom myslení dôjde k úplnej *zabudnutosti* na otázku o *zmysle bytia*. A plným právom. Klásť otázku o *zmysle bytia* je možné len z pozície onto-teo-logického konceptu metafyziky, pretože sa viaže na určenie *najvyššieho jestvujúcna* – Boha, ktorý všetko *tvorí* a všetkému dáva *zmysel*.

Vráťme sa však späť k práci *Bytie a čas*, v ktorej Heidegger veľmi správne vypovedá o chápaní bytia v predchádzajúcich dejinách filozofie v troch základných vymedzeniach: 1. *bytie* je *naj všeobecnejší* pojem, ale práve preto je zároveň aj tým *najtemnejším*, 2. *bytie* je pojem *nedefinovateľný*, lebo ho nemožno definitoricky odvodiť z vyšších pojmov a nemožno ho predviesť ani pomocou nižších pojmov, 3. *bytie* je pojem samozrejímavý, ale *zrozumiteľnosť* tu skôr demonštruje jeho *nezrozumiteľnosť*.³ Uvedené tri základné vymedzenia chápania bytia sú pre Heideggera dôvodom pre nové *položenie* otázky, ktoré by zásadným spôsobom umožnilo nájsť novú odpoveď na túto otázku.

¹ Tamže.

² Tamže.

³ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, a. 18–19.

Heidegger formuluje v § 2 práce *Bytie a čas* svoju úlohu jednoznačne: „Máme si položiť otázku o zmysle bytia.“¹ A zároveň k tomu pridáva, keďže je táto otázka *fundamentálnou otázkou vôbec*, je potrebné, aby sa takéto pýtanie realizovalo v *primeranej jasnosti*. Aby teda mohol odpovedať na otázku o *zmysle bytia*, musí najprv preskúmať *otázku bytia*. Z celej Heideggerovej snahy odpovedať na otázku *čo je bytie* je v tejto chvíli pre nás najdôležitejšie to, čo tak veľmi správne a presne vyjadruje: „Čo bytie znamená, to *nevieme*. Ale už keď sa pýtame: ‘čo je >bytie<?’, pohybujeme sa v istom porozumení tomuto ‘je’, bez toho aby sme mohli *pojmovovo fixovať*, čo toto ‘je’ znamená (kurz. aut.).“² Z tejto Heideggerovej formulácie je rozhodujúce, že tu *bytie* oprávnenne spája s tým *čo je* a ako práve toto *je* pojmovovo fixovať. Je zrejmé, že toto *je* v pojmovej fixácii je potrebné vyjadriť ako *jestvujúce*, či *jestvujúcno*. To Heidegger aj robí: „*Jestvujúce je všetko, o čom hovoríme, čo mienime, k čomu sa tak či onak vzťahujeme, jestvujúce je tiež to, čo a ako sme my sami. Bytie spočíva v tom, že a ako niečo je, v realite, vo vyskyte, v stálosti trvania, v platnosti, v existencii, v tom, že niečo ‘je dané’* (kurz. aut.).“³

S týmto možno bez akýchkoľvek výhrad súhlasiť. Je zároveň ďalej osobitne správne potvrdené v tomto zmysle: „*Bytie je vždy bytie nejakého jestvujúcna* (kurz. aut.).“⁴ Z uvedeného je zrejmé, že uvažovať o *diferencii* bytia a *jestvujúcna* je v jasnom rozpore s tým, čo vyjadril vo vyššie uvedenej myšlienke. Heidegger už veľmi skoro vo svojej ranej tvorbe ponúka tento problém ako hlavný, ktorý stojí pre metafyzikou. O tom nespochybniteľne vypovedá nasledujúce Heideggerovo vyjadrenie: „Bytie ako to, ‘na čo’ sa pýtame, vyžaduje nejaký vlastný spôsob vykazovania, ktorý sa bytostne líši od odkrývania *jestvujúcna*.“⁵

Ako však nájsť pre bytie *nejaký vlastný spôsob vykazovania* na rozdiel od *jestvujúcna*? To je problém, ktorý bude Heideggera zaujímať celú jeho tvorbu. Ubehne takmer polstoročie v jeho skúmaní tohto problému aby pochopil, že nie je možné ho úspešne vyriešiť. V práci *Bytie a čas* je ešte plný obrovského optimistického odhodlania: „*Odlíšiť bytie*

¹ Tamže, s. 20.

² Tamže, s. 21.

³ Tamže, s. 22.

⁴ Tamže, s. 25.

⁵ Tamže, s. 22.

od jestvujúcna a explikovať bytie samé je úlohou ontológie (kurz. aut.)“.¹ Ako však môžeme zmysluplne *explikovať* bytie samé? Je to vôbec možné?

Heideggerov filozofický príbeh je najpresvedčivejším dôkazom práve *nenaplniteľnosti* ontologickej diferencie. Platia o tom azda najviac slová H.-G. Gadamera: „Keď si spomeniem na prvú Heideggerovu prednášku, ktorú som sám počul v roku 1923 vo Freiburgu a v roku 1924 v Marburgu, pôsobil vtedy výraz »ontologická diferencia« (kurz. aut.) ako čarovné slovko. Objavoval sa znovu a znovu s oným dôrazom, s akým sústredený mysliteľ – i bez toho, aby *skutočne detailne vyjadril vzťahy a význam toho, čo chcel urobiť* (kurz. aut.) – dával vedieť, že *sa tu usiluje o čosi úplne rozhodujúce* (kurz. aut.)“.²

Uvedené Gadamerovo stanovisko v plnom rozsahu platí nielen pre ranú, ale aj neskorú Heideggerovu tvorbu. Mnohé pokusy Heideggera hľadať stále nové a nové *cesty i spôsoby* riešenia ontologickej diferencie sú dnes len filozofickým svedectvom nasadenia obrovskej mysliteľskej energie, ktorá neprivedla k želanému cieľu. V práci *Bytie a čas* ponúkol *prvú cestu* „Vypracovať otázku bytia teda znamená: urobiť priehľadným isté jestvujúcno – totiž to, ktoré sa pýta – v jeho bytí.“³ Sám však veľmi skoro pochopí, že táto cesta nie je tou *správnou*, ktorá by ho mala priviesť k k želaným výsledkom. Preto sa znovu a znovu vrhá do nových pokusov, aby našiel to, čo chce nájsť.

Odlíšenie bytia a jestvujúcna, to je presne to, čo musíme mať u Heideggera stále na pamäti. S *vyriešením ontologickej diferencie* v jeho neskoršej tvorbe je nastolený problém hľadania *inej dimenzie myslenia*. Je to nespochybniteľne neuralgický bod Heideggerovej filozofie. Že je *ontologická diferencia* vo filozofii možná, o tom nikto nemusí pochybovať. Jej začiatok je jednoznačne spojený už s Platonovou filozofiou a s jeho rozlíšením medzi *mysliteľným* a *viditeľným svetom*.⁴ Ontologickú *diferenciu* ako filozofický problém nájdeme veľmi presne vyjadrený u Boëthia: „Bytie a to, čo je, sa líšia. Bytie samo totiž ešte nie je, zatiaľ čo to, čo je, pokiaľ prijalo formu bytia, je a trvá.“⁵

¹ Tamže, s. 44.

² GADAMER, H.-G.: *Človek a reč*. Prel. J. Sokol, J. Čapek. Praha: Oikúmené 1999, s. 138.

³ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 23.

⁴ PLATON: *Dialógy* (°°). Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran 1990, s. 227.

⁵ Citované podľa VRIES, J.: *Základní pojmy scholastiky*. Prel. M. Pokorný, T. Saxlová. Praha: Rezek

Zavŕšenie ontologickej diferencie ako filozofického problému predstavuje však až Hegelovo riešenie vo *Vel'kej logike*, kde je bytie vymedzené ako *neurčené bezprostredno a jestvujúcno ako určené bytie*.¹ Heidegger sa síce k Hegelovmu riešeniu *prihlási*, ale zároveň, a to je to dôležitejšie, aj veľmi ostro dištancuje. To je asi to najdôležitejšie, čo zaznieva v slávnej Heideggerovej inauguračnej prednáške *Čo je metafyzika?* v roku 1929, že mu nejde hovoriť o *metafyzike*, ale všetko úsilie sústreďuje na *určitú metafyzickú otázku*. Dôvody sú zrejmé. Len prostredníctvom *určitej* otázky sa chce priamo dostať do metafyziky, a tým jej chce dať „oprávnenú možnosť, aby sa predstavila sama“.²

Heidegger prekvapujúco sústreďuje v prvej časti svojej prednášky dominantnú pozornosť na otázku *Nič*, ako hlavnú strategickú pozíciu svojej možnej výpovede o metafyzike. Je však zrejmé, že je to pohyb tak *proti-aristotelovský*, ako aj *protiparmenidovský*. Pokiaľ ide o *protiariis-totelovský pohyb*, tým myslíme na všetko to, čo Heidegger v riešení ontologických otázok do roku 1929 spájal s *novým fenomenologickým čítaním* Aristotela. Keď sa zamýšľame o *protiparmenidovskom kroku*, potom myslíme len na to, čo v Heideggerovej tvorbe začne dominovať po roku 1931. Ani u Aristotela, ani u Parmenida otázka o *Ničom* nemá nijaké miesto. Je pôvodnému gréckemu mysleniu absolútne cudzia, preto aj Hegel vo svojej *logike* pri kategórii *Nič* ju spája s východným budhistickým a nie pôvodným gréckym myslením.

Heideggerova inauguračná prednáška je rozvinutím *fundamentálnej ontológie* do jej hraničnej polohy, popierajúcej všetky dovtedajšie najvýznamnejšie západné ontologické učenia. V istom zmysle práve táto prednáška a nie práca *Bytie a čas* priniesla autorovi svetovú slávu. Otázkou je, či to bola zaslúžená *sláva*. Prednáška bola veľmi rýchlo preložená do viacerých svetových jazykov a stala sa svojím *netradičným obsahom svetovým bestsellerom*. Ešte aj dnes, už pomaly sto rokov od jej prednesenia, pôsobí na čitateľa veľmi silným dojmom a mnohé otázky, ktoré sú v nej formulované, môžu byť pre čitateľa osobitným spôsobom nielen *zaujímavé*, ale najmä *stále živé*.

1998, s. 35, 42. Pozri tiež NITSCHKE, M.: Diference, transcendence a tranzitivita. In: R. Karul at al.: *Subjektivita/intersubjektivita*. Bratislava: Filozofický ústav SAV 2011, s. 11–25.

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

² HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 41.

Nič a metafyzika

Základná strategická línia Heideggerovho uvažovania o metafyzike je zakódovaná v jeho metodologicko-metodickom postupe, ktorý nazval *deštrukciou dejín ontológie*. Kým tradičná ontológia začína otázkou čo je *jestvujúcno*, teraz sa začína jej presným opakom: „Čo je to Nič (kurz. aut.)?“¹ Táto otázka si bezpodmienečne vyžaduje nabúrať dovtedajšie neotrasiteľné postavenie *vlády* logiky v rámci metafyziky. Keď sa tak stane, až potom sa *uvoľní* nový priestor pre koncipovanie *netradičnej metafyziky – metafyziky pobytu*. Zrazu sa ocitáme pred najvážnejším problémom, ktorý jednoznačne vyplynul z tejto Heideggerovej snahy: „...*metafyzické pýtanie sa musí byť kladené vcelku a z bytostnej situácie ľudského pobytu, ktorý sa pýta* (kurz. aut.)“.² Imperatívny spôsob uvažovania však prinesie so sebou veľmi vážne dôsledky, ktoré Heideggera prinútiť znova radikálne zmeniť *spôsob* metafyzického pýtania sa. To hlavné bude súvisieť s dôsledným premyslením problému *onto-logickej diferencie*.

Heideggerova vyššie uvedená formulácia, že *metafyzické pýtanie sa musí byť kladené z bytostnej situácie ľudského pobytu* neodvratne vedie k upadnutiu do *subjektivity*, do *pasce subjektivity*. Heidegger si to veľmi dobre uvedomí už počiatkom tridsiatych rokov minulého storočia a začne robiť všetko preto, aby sa z tejto *pasce* vyslobodil. Nebude to proces ani krátkodobý, ani jednoduchý, ale nevyhnutný. Bez radikálneho obratu by sa totiž nedala zrealizovať požiadavka „*priority bytia pred tým jestvujúcnom, ktorým sme mi sami. Dôvod toho je v tom, že bytie ako také nie je pozícii analytiky vlastného bytia prístupné*“.³ V inauguračnej prednáške sa však ešte o to pokúša, ako to jasne deklaruje v troch základných vymedzeniach metafyziky:

1. „Metafyzika je pýtanie sa, ktoré vykračuje za *jestvujúcno*, aby ho ako také a vcelku opäť získalo späť pre svoje pochopenie.“⁴

¹ HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 47.

² Tamže, s. 41.

³ SOBOTKA, M.: M. Heidegger: Co je metafyzika? Básnický bydlí člověk. Konec filosofie a úkol myšlení. In: *Filosofický časopis*, 42, 1994, č. 5, s. 864.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 69

2. „Keď je teda otázka o bytí ako takom kľúčovou otázkou meta-fyziky, potom sa otázka o Ničom ukazuje ako otázka, ktorá obopína ce-lok metafyziky.“¹
3. „Metafyzika je základným dianím v ľudskom pobyte. Metafyzika je tento pobyt sám.“²

Najmenej produktívne určenie metafyziky sa veľmi rýchlo ukáže jej tretie vymedzenie, t. j. že metafyzika je *základným dianím v ľudskom pobyte*. Oveľa dôležitejšie sú prvé dve vymedzenia, ktorá ostávajú v hlavnej pozornosti Heideggerovho myslenia aj po *obrate* (Kehre). V tom prvom sa vypovedá o *jestvujúcne ako takom* a o jeho pochopení vcelku. V druhom sa vypovedá o *bytí ako takom* a o *Nič*. Pre Heideggerov dominantný spôsob metafyzického pýtania sa z *bytostnej situácie ľudského pobytu, ktorý sa pýta*, je príznačné, že od začiatku do konca je vede prisúdená základná pozícia, že jej ide len o *jestvujúcno* a o *Nič* nechce nič vedieť. Preto si kladie otázku, ako sa to má s tým bezvýznamným *Nič*, ktoré vedu nezaujíma.

Už prvý kontakt s otázkou *čo je to Nič* vedie k čomusi neobvyklému. *Nič* sa vlastne kladie ako *niečo*, lebo *nejako je*, teda ako *jestvujúcno*. Heidegger však tvrdo nastojí, že *Nič* je úplne popretie akejkolvek všetkosti *jestvujúcna*. K *Nič* nás teda neprivádza *jestvujúcno*, ale *pocity a nálady*. Heideggerovo presvedčenie, že *situovanosť nálady* svojím spôsobom odhaľuje *jestvujúcno vcelku* a je „zároveň základným dianím nášho bytia na svete“, je toho jasným dôkazom.³

V *hlbokej nude* sa akosi *zlievajú* všetky veci a ľudia a vstupujeme do *čudnej lahostajnosti*. Práve takáto „nuda zjavuje *jestvujúcno vcelku*.“⁴ Heidegger nastojí na presvedčení, že *naladenosť* nás situuje do *jestvujúcna vcelku*. Vraví sa, že proti gustu žiadny dišputát, ale dôraz, ktorý je v jeho tvrdeniach spája *naladenosť s jestvujúcnom vcelku*, sa stane výrazne problémovým, keďže v ďalšom mu pôjde o výpoveď o *Bytí samom* a nie o *jestvujúcne vcelku*. *Bytie samé* sa totiž podľa neho nikdy nerovná *jestvujúcnu vcelku*.

¹ Tamže, s. 71

² Tamže, s. 73.

³ Tamže, s. 53

⁴ Tamže, s. 53.

Potom aj nálady nás privádzajú len pred jestvujúcno vcelku, a tým zároveň nám skrývajú Nič, ktoré sa pokúša hľadať.

V okamihoch základného naladenia sa stáva, uvažuje Heidegger, aj keď dosť vzácné, že nám *úzkosť* zjaví Nič a strácame pôdu pod nohami, aby priviedla jestvujúcno vcelku k vymknutiu. Úzkosť teda odhaľuje Nič. „Nič sa odhaľuje v úzkosti – ale nie ako jestvujúcno.“¹ Ako ho potom máme chápať? Heidegger sa vynachádza veľmi *svojský*: bytovanie Nič je ničotnenie. „Nie je to ani negácia jestvujúcna, ani nepramení zo záporu. Ničotnenie nemožno tiež priradiť k negácii a záporu. Nič *samé ničotní* (kurz. aut.).“² Zmysel toho všetkého potom spočíva v tom, že sa pobyť *drží vyklonený do Ničoho*, lebo vykročil už za jestvujúcno vcelku. A to je podľa Heideggera *skutočná transcendencia*. Ničotnenie Ničoho sa uskutočňuje v *bytí jestvujúcna*. Tu je však potrebné zdôrazniť, že sa postavenie Nič v Heideggerovej koncepcii spája s *bytím jestvujúcna*, ale nie s *bytím samým*.

K poznaniu *bytia jestvujúcna* nie je potrebné *vyklonenie sa do Ničoho*. Keď Heidegger proklamuje, že *metafyzika* je takým spôsobom pýtania sa, „ktoré vykračuje za jestvujúcno, aby ho ako také a vcelku opäť získalo späť pre svoje pochopenie“,³ je to snaženie, ktoré nevedie a ani nemôže viesť k tomu hlavnému, o čo sa usiluje, t. j. riešiť *klúčovú otázku metafyziky - otázku o bytí ako takom*. Túto otázku otázok len mimochodom spomenie, ale vôbec sa jej zásadným spôsobom nevenuje.

O čo mu v prednáške z roku 1929 ide je Nič a jeho zdôvodnenie, že „je pôvodom záporu, nie naopak. Keď je takto *zlomená moc rozumu* (kurz. aut.) na poli pýtania sa na Nič a na bytie, potom je tým rozhodnutý osud vlády 'logiky' vo filozofii. Idea 'logiky' sa sama rozkladá vo víre pôvodnejšieho pýtania sa.“⁴ Od toho si sľubuje veľké veci. Najmä to, že *pýtanie sa na Nič* nám má predviesť *metafyziku samu*. Ale prečo potrebujeme *predvádzať* metafyziku samú. *Predvádzať sa má jedine Bytie samé – Bytie ako také – Bytie ako Bytie*. K tomu, aby sa tak stalo, Hei-

¹ Tamže, s. 59.

² Tamže, s. 61.

³ Tamže, s. 69.

⁴ Tamže, s. 65.

degger vo svojej neskorej tvorbe už definitívne pochopí, že metafyziku nepotrebuje, že *metafyzika je platonizmus*.¹

Niž však nemá byť chápané ako neurčitý opak jestvujúcna, ale ako to, čo patrí k bytiu jestvujúcna. Ale potom sa stáva neuveriteľným, prečo sa Heidegger hlási k Hegelovej slávne vete z *Logiky ako vedy*: „Čisté bytie a čisté nič je teda to isté (kurz. aut.).“² Hegel totiž vypovedá o čistom bytí ako neurčenom bezprostredne, kým bytie jestvujúcna je už potom určené bezprostredno. Táto Heideggerova vedomá deformácia Hegelovho ontologického učenia nevyhnutne vedie na krajné subjektivistické pozície, ktoré sú však, ako to dokazuje ďalší vývoj Heideggerovo učenia, neudržateľné.

Bytie a Niž patria podľa Heideggera spolu nie že sú neurčené a bezprostredné, ako to predkladá Hegel, ale preto, „že bytie samé je vo svojom bytovaní konečné a len v transcendencii pobytu, ktorý sa drží vyklonený do Ničoho, sa stáva zrejme (kurz. aut.).“³ Uvedená formulácia je presvedčivo najkrajnejším subjektivistickým stanoviskom, aké Heidegger vo svojich prácach formuloval. Pokiaľ po obrate (Kehre) charakterizuje novovekú metafyziku ako *metafyziku subjektivity*, potom je potrebné chápať jeho prednášku *Čo je metafyzika?* ako záverečný akord práve ním tak neskôr zdrvivúco kritizovanej novovekej metafyziky. Heideggerovo vymedzenie metafyziky v prednáške má preto svoje završenie v tomto vymedzení: „*Metafyzika je základným dianím v ľudskom pobyte. Metafyzika je tento pobyt sám.*“⁴

Heideggerovo chápanie *Dasein* sa tu ničím podstatným nelíši od novovekého chápania subjektu ako *istoty poznania*. Práve naopak. Jeho tvrdenie, že *ľudský pobyt* sa môže vzťahovať k jestvujúcnu, len keď sa *vykloní* do Ničoho je toho nespochybniteľným dôkazom. Radikalizácia *pobytu* ako pokračovateľa novoveku subjektu sa tak dostáva ešte na vyšší piedestal, než tomu bolo v novovekej filozofii.

¹ HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008, s. 9.

² HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda I*. Prel. T. Münz. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda 1985, s. 91.

³ HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 71.

⁴ Tamže, s. 73.

Dôvod tohto radikalizovania sa stáva pochopiteľný. Na rozdiel od novovekej filozofie, ktorá stojí a padá s uplatnením *logiky* v riešení ontologických problémov, Heideggerovi ide o definitívne spochybnenie *oprávnenosti vlády „logiky“ v metafyzike*. Útok proti *logike* v metafyzike sa stáva permanentný a tvorí sťažňový pilier jeho ontologického myslenia. A ten ho *vrhá* v prednáške z roku 1929 do základnej otázky metafyziky, ktorú si *vynucuje* (?) Nič samo: „*Prečo je vôbec jestvujúcno a nie skôr Nič* (kurz. aut.)?

Keď máme sumarizovať rozhodujúce výsledky prednášky *Čo je metafyzika?* potom musíme uviesť, že sú to tri otázky:

1. Prvá otázka, ktorú Hegel označuje ako kľúčovú, je otázka *o bytí ako takom*
2. Druhá otázka ja otázka o *Ničom*
3. Tretia otázka je pokusom o znovuoživenie pôvodnej Leibnizovej otázky – *Prečo je vôbec niečo* (jestvujúce) a nie skôr Nič.

Heidegger sám s odstupom 14 rokov vyhodnocuje svoju inauguračnú prednášku v *Doslove k prednáške „Čo je metafyzika?“*. Pochybnosti a mylné názory svojich kritikov zhrňa do troch základných téz:

1. „Prednáška robí '*Nič*' (kurz. aut.) jediným predmetom metafyziky...
2. „Prednáška vyzdvihuje jednu izolovanú a navyiac ešte stiesňujúcu náladu, *úzkosť* (kurz. aut.), ako jedinú základnú naladenosť...
3. „Prednáška sa rozhodne stavia proti '*logike*' ...¹

Z doteraz realizovaného skúmania musíme úplne súhlasiť s kritikmi Heideggerovej prednášky a z nich azda najvýraznejšie vyniká Carnapova reakcia.² Aby sme mohli správne pochopiť Heideggerovu *odpoveď* svojim kritikom, musíme sa pokúsiť predstaviť to najdôležitejšie, čo sa za tých 14 rokov udialo, ktoré sú medzi inauguračnou prednáškou z roku 1929 a *Doslovom* k nej z roku 1943. Heideggerovo privilegovanie skúmania otázky o *Ničom* sa postupne, ale isto stráca a začína veľmi intenzívny proces skúmania *Bytia samého*. Preto muselo prísť k radi-

¹ Tamže, s. 81.

² Pozri 18. kapitolu v tejto práci: ANDREANSKÝ, E.: *Carnapova kritika Heideggerovej metafyziky*, s. 517-535.

zovaniu napĺňania ontologickej diferencie až do jej takmer naj-krajnejšej polohy. V tomto kontexte zohrá mimoriadne dôležitú úlohu práve pokus o nové premyslenie Parmenidovho filozofického odkazu.

Späť k Parmenidovi

Parmenides sa v Heideggerovej tvorbe objavuje v dominantnej pozícii až v roku 1931, a to v prednáškovom cykle k Aristotelovej *Metafyzike*. Tu sa vypovedá: „Že filozofi o jestvujúcne a o bytí hovoria od pradávna – kto by o tom chcel pochybovať? Zámena τὸ ὄν a τὸ εἶναι, jestvujúcna a bytia je úctyhodne stará. Stretávame sa s ňou už na rozhodujúcom počiatku európskej filozofie u Parmenida: τὰ ἑόντα a ἔμμεναι (staršia, lesbická forma = τὸ εἶναι). Táto zámena je však zároveň skrytým a nepochopeným rozlíšením, ktoré zostalo bez povšimnutia.“¹ Parmenides sa podľa Heideggera ako *prvý* pýta na jestvujúcno, a to teraz znamená podľa neho pýtať sa na bytie a dal na túto otázku aj „prvú odpoveď“...“² O desať rokov neskôr to síce zmení a ako prvého uvedie Anaximandra a jeho *slovo* τὸ χρεὼν označí ako „rané slovo pre bytie“,³ ale to teraz nie je nás to najdôležitejšie.

Heidegger si od roku 1929 veľmi jasne uvedomuje, že *otázka bytia* ho vedie na pokraj úplnej *filozofickej temnoty*. Pri tom paradoxne o to úpornejšie sa snaží túto otázku vyriešiť. Neustále prizvukuje, že vo filozofii sa často uvažuje o bytí, ale mieni sa tým len jestvujúcno. Preto si myslí, že v dôsledku toho nie je pochopené ani jedno, ani druhé. Napriek tomu sa však o to stále pokúšame. Tu sa však môžeme veľmi ľahko dostať do situácie, že nám pritom „všetko zmizne ako *para nad hrncom* (kurz. aut.)“.⁴ *Ontologická diferencia – diferencia bytia a jestvujúcna* – nás vedie na *hranicu pochopiteľného*.⁵ Heidegger chce uspieť tam, kde skončil Parmenides. Chce sa stať *prvým filozofom*, ktorý vyrieši najväčšiu záhadu filozofie/metafyziky – *záhadu Bytia*.

¹ HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX*, 1-3. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2001, s. 21.

² Tamže, s. 25.

³ HEIDEGGER, M.: *Anaximandrov výrok*. Prel. I. Chvatík. Praha 2012, s. 73.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX*, 1 – 3, s. 21.

⁵ Tamže, s. 27.

Heidegger si teraz kladie otázku, čo sa ponúkalo Parmenidovi, keď si nechal vo svojom pýtaní sa *vnútiť* jestvujúcno v jeho naliehavosti. Odpoveď znie takto: „Ponúkalo sa mu práve toto *jedno* (naliehavá prítomnosť), takže nebol schopný povedať nič iné a musel povedať: τὸ ὅν τὸ εἶναι – jestvujúcno, to je práve toto jedno: bytie. Bytie je to *jedno*, čím jestvujúcno ako také *je*. Týmto jedným sa nechal premôcť, no čo je ešte veľkolepejšie – túto nadvládu jedného, bytia, vydržal a zo sústredenej jednoduchej jasnosti tejto pravdy vyriekol všetky výpovede o jestvujúcne.“¹

Nezdieľame Heideggerovo presvedčenie, že sa už Parmenidovi podarilo *vyriešiť* všetky výpovede o jestvujúcne. Parmenides len vypovedal nespochybniteľnú pravdu, že *jestvujúce je a nejestvujúce nie je*. Heidegger v istom zmysle opakuje Hegelovo hodnotenie, že „Parmenidom začala skutočná filozofia; človek sa tu oslobodzuje od všetkých predstáv a mienok, upiera im akúkoľvek pravdivosť a vraví: ...*len bytie je pravdivé* (kurz. aut.).“² Hegel nezabúda zdôrazniť, že tento *počiatok filozofovania* je ešte *nejasný a neurčitý* a *nemožno vysvetliť*, čo sa v ňom *skrýva*. Heidegger využije skutočnosť *neurčitosti a nevysvetliteľnosti* práve teraz na to, aby sa pokúsil takýto *nejasný a neurčitý počiatok* pre západnú filozofiu vysvetliť, a tým definitívne dešifrovať *počiatkové tajomstvo všetkého myslenia* – „*Ved' bytie je*“.³

To je Heideggerovo stanovisko z roku 1931. V nasledujúcich rokoch sa priam v jeho tvorbe *roztrhne vrece* s filozofickou problematikou ranej gréckej filozofie. 1. prednáškový cyklus *Počiatok západnej filozofie. Vysvetlenie Anaximandra a Parmenida* z roku 1932;⁴ 2. rektorská inauguračná prednáška *Sebaurčenie nemeckej univerzity* z roku 1933;⁵ 3. prednáška *Európa a nemecká filozofia* z roku 1936;⁶ 4. prednáškový cyklus

¹ Tamže, s. 25.

² HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie I*. Prel. J. Cibulka, M. Sobotka. Praha: Nakladatelství ČSAV 1961, s. 227.

³ HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Prel. P. Kurka. Rachnov nad Kněžnou: Ježek 2000, s. 26

⁴ Podrobnejšie pozri MAYEROVÁ, K.: Anaximandros a počiatok západnej filozofie a HRUŠKA, D.: Parmenides a počiatok západnej filozofie. In: Leško, V. – Stojka, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2016, s. 289–323.

⁵ LEŠKO, V.: Sebaurčenie nemeckej univerzity, Európa, nemecká filozofia a predsokratovci. In: Tamže, s. 325–341,

⁶ Tamže.

Anaximandrov výrok z roku 1942;¹ 5. prednáškový cyklus *Parmenides* z roku 1942;² 6. prednáškový cyklus *Herakleitos* z rokov 1943 – 1944;³ 7. *Logos* (Herakleitos) z roku 1951;⁴ 8. *Moir*a (Parmenides, Zl. 8) z rokov 1951-1952⁵ a 8. *Alétheia* (Herakleitos, Zl. 6) z roku 1951.⁶ Ide teda o viac ako úctyhodný výpočet Heideggerovho filozofického úsilia od roku 1931 až do roku 1952.

Metafyzika ako meta-politika

To, čo spája mladého a neskorého Heideggera (teda pred a po jeho obrate) je *posadnutosť* po pochopení reálnej dobovej sociálno-politickej situácie a realizácia možnej zmeny vtedajšieho sveta pod vedením Nemecka. Preto *rozhodujúca otázka*, ktorá pred Heideggerom bola od roku 1930 výrazne zakódovaná v jeho tvorbe, bola otázka *ako môže filozofia aktívne prispieť k politickej zmene sveta*. Otázka *Bytia* je tak neuveriteľne priamo zviazaná s pokusom o reálnu zmenu politického usporiadania sveta. Heidegger tu začína naplno uplatňovať postup „od pochopenia Bytia k uskutočňovaniu Bytia“.⁷ V tejto súvislosti nemá Heidegger vo filozofii 20. storočia v rámci riešenia *ontologických problémov* žiadneho vážnejšieho konkurenta v aktívnom *politickom* chápaní filozofie/metafyziky. Takéto chápanie metafyziky je však takmer pre väčšinu jeho súčasných stúpcov (heideggeriánov) nechcene *neznáme* – *neidentifikovateľné*. Programovo ho odmietajú. Preto v historicko-filozofickom nazeraní na dielo nemeckého filozofa jestvuje dejinno-filozofický paradox: *Heidegger sa charakterizuje ako najväčší metafyzik – ontológ v dejinách filozofic-*

¹ LEŠKO, V.: Anaximandrov výrok. In: Tamže, s. 515–536.

² HRUŠKA, D.: Parmenides – Ἀλήθεια. In: Tamže, s. 429–446.

³ STOJKA, R.: Herakleitov logos. In: Tamže, s. 481–511.

⁴ STOJKA, R.: Herakleitos – logos a alétheia. Tamže, s. 537–560.

⁵ LEŠKO, V.: Parmenides – Moira. In: Tamže, s. 561–583.

⁶ STOJKA, R.: Herakleitos – logos a alétheia. In: Tamže, s. 537–560.

⁷ HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Metaphysik*. GA. Bd. 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1983, s. 219.

kého myslenia vôbec a pritom je najmä v strednom období svojej tvorby politickým filozofom *par excellence*.¹ V súčasnosti už dobre vieme, že vo svojich Čiernych zošitoch v roku 1932 s hlási k myšlienke, že *metafyzika je meta-politika*.²

Heidegger doviedol v istom zmysle do krajnosti Hegelovu myšlienku, že *vzdelaný národ bez metafyziky je niečo také, „akoby sme videli pestro vyzdobený chrám bez oltárnej sviatosti“*.³ Ide teda o to *najvyššie a najcennejšie*, o čo sa má národ *usilovať* a k čomu sa má *utiekať*. Nie je zaiste náhodné, keď Heidegger v letnom semestri roku 1933 ohlásil prednáškový kurz pod názvom *Základná otázka filozofie*. A hneď prvé časti sú neuveriteľne presýtené *politikou* až do takej miery, že ich poznanie (ako aj ďalších Heideggerových textov do konca 2. svetovej vojny) dávajú plne za pravdu hodnoteniu, že tu máme pred sebou *politickú ontológiu*.⁴

Heidegger priamo a nekompromisne zväzuje základnú otázku filozofie s duchovno-politickou situáciou v Nemecku. V jeho slovách možno cítiť *filozofickú ozvenu* toho, čo v tých časoch nemecký národ počúval v prejavoch A. Hitlera. Heidegger si kladie na úvod otázku čo sa vlastne deje vo vtedajšom Nemecku a či akademická mládež si je vedomá *veľkosti dejinného okamžiku*, v ktorom sa práve ocitli. K tomu ešte pridáva: „Celý nemecký ľud prichádza k sebe, lebo konečne našiel svoje vedenie. Toto nové vedenie buduje svoj ľud vo svojom štáte, lebo len v štáte vyrastá ľud v národ... Národ preberie osud svojho ľudu. Taký národ si vybojuje svoje duchovné poverenie medzi národmi a vytvorí si svoje vlastné dejiny... Prostredníctvom *pýtania sa* vydrží náš ľud nebezpečenstvám a preniesie sa až k veľkosti svojho poverenia, takéto pýtanie sa je jeho *filozofovaním, jeho filozofiou*.“⁵

Je veľmi zaujímavé, že Heidegger vníma *základnú otázku filozofie* v konfrontácii so západoeurópskymi duchovnými dejinami. V tomto kontexte si kladie otázku, ktoré je základné stanovisko, do ktorého sa

¹ Pozri tiež JANSSEN, P.: Poznámky k Heideggerovej spleťtej ceste ... In: Tomašovičová, J. et al.: *Cestami Heideggerovho myslenia*, s. 64–91.

² HEIDEGGER, M.: *Überlegungen II. – VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*. GA. Bd. 94. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, s. 116.

³ HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda I*, s. 30.

⁴ BOURDIEU, P.: *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Minuit 1988, s. 21 a n.

⁵ HEIDEGGER, M.: Die Grundfrage der Philosophie. In: Heidegger, M.: *Sein und Wahrheit*. GA. Bd. 36-37. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2001, s. 3, 4.

vliali všetky bytostné sily západných dejín ako do veľkého komplexu. Heideggerova odpoveď je jednoznačná: *Je to Hegelova filozofia*.¹ Podľa Heideggera je práve Hegelova filozofia *dokončením* dejín západnej filozofie a zároveň priamym aj nepriamym východiskom pre súperenie veľkých vyzývateľov 19. storočia – Kierkegaarda a Nietzscheho. Celé dejiny západnej filozofie sa delia na *dejiny pred a po Hegelovi*. Čo však Heideggerovi imponuje najviac je, že keď sa rozhodol prijať po pôsobení v Heidelbergu profesúru v Berlíne, že tam nešiel ani tak s filozofickými, ako s *politickými zámermi*. Na *obyčajné prednášanie* vraj nemal chuť. Heidegger osobitne vyzdvihuje, že Hegelova filozofia dosiahla nanajvýš *pozoruhodný vplyv na postoj štátu*.² A o to sa pokúša od roku 1933 aj on sám. Dostať sa do centra politického diania a tvoriť v istom zmysle *filozofické podložie* pre rozvoj národno-socialistického programu.

Najlepšie to dokumentuje Heideggerova inauguračná prednáška *Sebaurčenie nemeckej univerzity* z roku 1933, ktorá je nespochybniteľným dobovým dokladom jeho plamennej výzvy za uskutočnenie rozhodujúcej zmeny pre naplnenie cieľov Hitlerovho *národno-socialistického programu*.³ Medzi priamymi účastníkmi na Heideggerovej inauguračnej prednáške je aj jeho žiak K. Löwith, ktorý neskôr vyjadril svoje dojmy z tejto prednášky veľmi presne: 1. mala presvedčiť poslucháča, že akýkoľvek zmysluplný spôsob filozofovania sa musí vrátiť späť k predsokratovskej filozofii a znovu ju premyslieť a 2. keď sa tak urobí, potom by mal nasledovať jednoznačný krok – vstúpiť do NSDAP.⁴ Heideggerov obdiv *k vnútornej pravde a veľkosti národno-socialistického hnutia*, ako to neskôr vyjadrí vo svojom prednáškovom cykle z *Úvodu do metafyziky*, je jednoznačný a neodškriepiteľný. A najmä obdiv *k Hitlerovi*. V študentskom časopise z 10. 11. 1933 Heidegger píše: „*Führer vyzval nemecký národ k voľbe. Führer nič nezakazuje národu. Dáva mu priamu možnosť slobodného rozhodnutia na vyššej úrovni: alebo národ – celý národ – chce byť*

¹ HEIDEGGER, M.: *Sein und Wahrheit*. GA. Bd. 36–37. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2001, s. 13.

² Tamže, s. 19.

³ Pozri tiež Heidegger und der National-sozialismus. Hrsg. A. Denker, H. Za-borowski. In: *Heidegger – Jahrbuch 4*. Freiburg-München: Verlag Karl Alber 2009, s. 13 a n.

⁴ LÖWITH, K.: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*. Stuttgart/Weimar: Metzler 2007, s. 35 a n. Pozri tiež LÖWITH, K.: *Heidegger–Denker in dürftiger Zeit*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1984, s. 25 a n.

vlastným Dasein, alebo ním nechce byť. Osobitná v tejto voľbe je veľkosť uskutočnenej voľby... Toto najvyššie riešenie sa vzťahuje na všetko, dokonca na samotné vonkajšie hranice Dasein nášho národa ... Voľby, ktoré dnes nemecký národ... uskutočňuje, samy osebe sú udalosťou a (nezávisle od ich výsledku) najvážnejším dôkazom novej Nemeckej Skutočnosti národno-socialistického štátu. Našej snahe k zodpovednosti národa pred samým sebou zodpovedá želanie ... [aby] každý národ našiel meradlo a pravdu svojho bytia... Existuje iba jedná vôľa usilujúca sa k plnému Dasein. Führer túto vôľu v národe prebudil a pretavil ju do jedno-jediného zamerania...(kurz. aut.)“¹

Kým predtým bolo Dasein pochopené Heideggerom v práci *Bytie* a čas jednoznačne len ako existencia jednotlivého individua, teraz sa prechádza k novej kolektívnej podobe Dasein. Ide o určenie dejinného existovania národa, pretaveného Führerom do kolektívnej vôle ako priestoru, v ktorom sa realizuje vlastná možnosť Dasein ako celostnosti s možnosťou robiť voľby. „Národ znovu nadobudne pravdu vôle svojho Dasein, pretože pravda – to je objavenie toho, čo národ chráni v jeho činoch, v jeho poznaní, čo ho robí osvieteným a silným (kurz. aut.)“²

Bytostné určenie vedy a nemecké bytie

Heidegger sa pokúša vo svojej inauguračnej prednáške vyťažiť pre vtedajšie nemecké bytie dva podľa jeho názoru pozoruhodné rysy gréckeho bytostného určenia vedy. V čom sú teda ukryté tieto pozoruhodné rysy gréckeho bytostného určenia vedy, ktoré Heidegger neskôr rozvinul v nemeckom bytostnom určení vedy? Táto časť jeho rektorskej reči je veľmi zaujímavá z viacerých dôvodov, ale ten najdôležitejší spočíva v tom, použijúc Gadamerovo hodnotenie, že sa tu uplatňuje výrazne násilnícky prístup k dejinno-filozofickému materiálu.³ Heideggerovi totiž vôbec nevyhovuje nespochybniteľný kontemplatívny charakter raného gréckeho filozofického myslenia a jeho podradenosť nadvláde údela. Vedenie, ako ho chce vidieť Heidegger, musí pozdvihnúť svoj najvyšší vzdor. Preto sa výrazne opravuje odpoveď na otázku čo je pre Gréka teória. Heidegger nesúhlasí s určením, že ide o čisté skúmanie, ktoré sa deje

¹ SCHNEEBERGER, G. (Hrsg.): *Nachlese zu Heidegger*. Bern: Privatdruck 1962, s. 145.

² Tamže. Pozri tiež HABERMAS, J.: *Der philosophische diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1985, s. 185.

³ GADAMER, H.-G.: *Človek a řeč*. Prel. J. Sokol, J. Čapek. Praha: Oikúmené 1999, s. 150.

kvôli nemu samému. Predkladá takéto vysvetlenie: „Veď *teória* sa po prvé netvorí kvôli sebe samej, ale jedine v túžbe zostať v blízkosti jestvujúcna ako takého a v jeho područí. Po druhé však Gréci bojovali za to, aby toto skúmajúce pýtanie sa bolo chápané a uskutočňované ako istý spôsob, ba ako *ten* najvyšší spôsob *energeia*, 'bytie pri diele', inak tiež človeka.“¹

V tomto momente si Heidegger veľmi svojrázne upravuje nielen grécke chápanie *teórie*, ale aj fenomén *gréckej vedy*. Tvrdí, že zmyslom týchto gréckych postojov „nebolo pripodobniť prax teórii, ale naopak porozumieť samotnej teórii, ako najvyššiemu uskutočňovaniu pravej praxe“.² Potom sa už môžu vyvodzovať až také závery, ktoré s gréckym chápaním vedy nemajú nič spoločné. Heidegger totiž píše, že „pre Grékov nie je veda 'kultúrnym' statkom, ale ohniskom, kde sa naj-vnútornejšie určuje každodenné *bytie národa a štátu ako celku* (kurz. aut.). *Veda* (kurz. aut.) pre nich nie je ani čírym prostriedkom uve-domovania si toho, čo sme si neuvedomovali, ale *mocou* (kurz. aut.) ostro zameranou k celku každodenného bytia a toto bytie obopínajú-ce“.³

Heideggerova artikulácia *gréckeho* chápania *teórie a vedy* je bytostne previazaná s chápaním politickej *moci*! A aj keď zo začiatku sa to môže javiť len ako metafyzicko-ontologický *výmysel*, vôbec o takýto výmysel nejde. Heideggerovská filozofická pozícia je pokusom i participácii *na politickej moci*. Programovo vstupuje do vtedajšieho politického života tak, aby ukázal *prevahu* nemeckého filozofického myslenia nielen nad *kresťansko-teologickým vysvetlením sveta*, ako aj neskorším *matematicko-technickým myslením novoveku*, ale aj nad *počiatkom gréckej filozofie*. Heideggera tej doby v nemeckých dejinách treba chápať ako človeka, ktorý sa pokúša *vniesť* „do filozofie postoj *náboženských prorokov* (kurz. aut.), ktorí hlásajú, že hovoria v mene nejakej vyššej sily (Boha, rozumu, dejín, bytia), sily, ktorá má všetko obnoviť a započat' nový vek vo svetových dejinách“.⁴

Nemecký mysliteľ nemeckého metafyzického myslenia

¹ HEIDEGGER, M.: Sebeurčení německé univerzity. Prel. I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1, s. 47.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ RORTY, R.: Brať filozofiu vážne. In: *Kritika & Kontext* 1/97, s. s. 49.

Heidegger poznáva i verejne deklaruje vo svojej *rektorskej reči* prvýkrát ničím neopodstatnený filozofický ošial z nazerania Západu z *pozície metafyziky* a chce presvedčiť nielen seba (o tom vôbec nepochybuj!), že on je tým vyvoleným *duchovným vodcom* Nemecka. A len z tejto pozície sa potom môže *objavovať* pravý Heidegger ako *nemecký mysliteľ nemeckého metafyzického myslenia*. Dôkazy práve tejto skutočnosti sú až príliš zjavné. Keď Heidegger predpokladá, že *pôvodná grécka veda* je niečím veľkým, potom *počiatok* je preňho v tom veľkom *najväčší*. „Bytostné určenie vedy by nemohlo byť nikdy vyprázdnené ani opotrebované, ako je tomu dnes napriek všetkým výsledkom a *medzinárodným orga-nizáciám*, keby veľkosť počiatku ešte netrvala. Počiatok ešte je. Nie je za nami ako niečo, čo dávno minulo, ale stojí *pred* nami. Počiatok, ako to najväčšie, predišiel už vopred všetko predchádzajúce, teda i nás. Počiatok pripadol našej budúcnosti, stojí tam oddávna ako príkaz pre nás, aby sme opäť vyvolali jeho veľkosť.“¹

Heidegger nekompromisne apeluje na Nemcov, aby sa s odhodlaním *podvolili* dávnemu príkazu získať opäť veľkosť práve tohto počiatku, a len tým sa *veda stane najvnútornejšou nevyhnutnosťou každodenného bytia*. Ak sa tak nestane, potom možno očakávať len uspokojenú záľubu v podpore číreho pokroku v poznatkoch. Keď sa však *Nemci* podvolia tomuto dávnemu príkazu počiatku potom sa *veda* musí stať, tvrdí neochvejne Heidegger, „základnou udalosťou nášho duchovného národného každodenného bytia“.² Najvlastnejšie *duchovné národné každodenné bytie* však stojí podľa neho pred veľkou premenou, keď platí Nietzscheho výrok – „*Boh je mŕtvy*“ – lebo vzniká špecifická opustenosť človeka uprostred jestvujúcna. Preto sa Heidegger pýta, čo potom v takejto situácii s vedou?

Nie je tu nijaký náznak rezignácie či skepsy. Práve naopak. Je to práve tá situácia, na ktorú sa čakalo viac ako dve a pol tisícročia, lebo sa „pôvodné zotrvanie Grékov v údive pred jestvujúcnom premieňa na celkom zjavnú vystavenosť skrytému a neistému, t. j. pochybnému. Pýtanie sa potom už nie je len prekonateľným predstupňom k odpovedi ako vedeniu, ale pýtanie sa samo stáva najvyššou podobou vedenia.

¹ HEIDEGGER, M.: *Sebeurčení německé univerzity*, s. 47–48.

² Tamže, s. 48.

Pýtanie si potom rozvíja svoju najvlastnejšiu silu, ktorá odomkyna bytnosť všetkých vecí. Pýtanie sa potom núti ku krajnému zjednodušeniu pohľadu na nevyhnutné“.¹ Heidegger sa domnieva, že práve takéto *pýtanie sa* vedie k rozbíjaniu uzatvárania sa vied do špecifických odborov z roztrúsenosti a môže viesť k vymedzeniu vedy „opäť bezprostredne z plodnosti a požehnania *všetkých svetodejinných mocností každodenného bytia ľudských dejín* (kurz. aut.), ako sú : príroda, dejiny, reč; národ, mravnosť, štát; básnenie, myslenie, viera; nemoc, šialenstvo, smrť; právo, ekonomika, technika“.²

Práve uvedené široké spektrum *všetkých svetodejinných mocností každodenného bytia ľudských dejín* je najpresvedčivejším *dôkazom* skutočných Heideggerových teoretických záujmov, ktoré nie sú ale vôbec *kontemplatívnej povahy*, ako sme však väčšinou schopní recipovať filozofiu najväčšieho nemeckého filozofa 20. storočia. Z toho aj potom vyplývajú najčastejšie nedorozumenia pri hodnotení toho, o čo mu vlastne vo filozofii išlo. Aj keď je nepopierateľné, že problém bytia je dominantný, nie je tým samocieľom, ktorý by chcel nášho mysliteľa uspokojiť. Ak si však myslíme, že jediným problémom Heideggerovej filozofie je nájdenie odpovede na otázku - *čo je bytie?* – tak sme schopní vidieť iba *osvetlenú stránku* Mesiaca. Každý mesiac má aj svoju *večne skrytú tvár* – svoju *odvrátenú stranu*, a tak je to aj v našom prípade. A to je o to viac dôležitejšie, že táto *obrátaná strana heideggerovstva* je doteraz najväčšou zvrátenosťou v dejinách filozofického myslenia vôbec a 20. storočia zvlášť.

Heideggerova *rektorská reč* to dokladá takmer v *najčistejšej podobe*, aj keď sa v jeho ďalších prácach tieto motívy vonkajškovo *výrazne tlmia*, hlbinne však ostávajú až príliš bytostne späté s týmto typom krajného *nemeckého filozofického myslenia*. O tom sa môžeme zvlášť výrazne presvedčiť štúdiom jeho *Listu o humanizme*, ale i ďalších prác. Len potom sa nám stane pochopiteľné krajné Heideggerovo stanovisko (a zároveň obrovské filozofické sklamanie, a tým aj jeho najväčšia životná prehra) – *už len nejaký boh nás nemôže zachrániť*.

Vôľu k bytostnému určeniu vedy nespája s *pravým duchovným svetom* svojho národa z nejakých povrchných dôvodov. Zdá sa, že pre filozofa, bytostne *metafyzika*, už nemôže byť ani vážnejším dôvodom. Pre Heideggera totiž *duch* nie je „ani prázdny dôvtip, ani nezáväzná vtipná

¹ Tamže.

² Tamže.

hra, ani bezbrehé zaoberanie sa rozumovým triedením, ba ani svetový rozum, ale duch je *pôvodne ladená, vedúca odhodlanosť k bytostnému určaniu bytia*".¹

Pre Heideggera nie je *duchovný svet národa* nijakou nadstavbou, či skladiskom použiteľných poznatkov alebo hodnôt, ale je to „*moc najhlbinnejšieho zázemia jeho zemitých a pokrovných síl ako moc najvonútornejšieho zánietenia a najkrajnejšieho otrasenia jeho každodenného bytia*".² Heidegger nepochybuje o tom, že len práve *duchovný svet* zabezpečuje nemeckému národu veľkosť. „Núti totiž k tomu, aby sa neustále rozhodovanie medzi vôľou k veľkosti a nezabraňovaním zániku stalo *zákonitým postupom pochodu* (kurz. aut.), ktorý náš (t. j. nemecký – dopl. aut.) národ nastúpil do svojich *budúcich dejín* (kurz. aut.)".³

Nemecký národ pracuje podľa Heideggera „*na svojom osude tým, že uvádza svoje dejiny do nepochybnej akýchkoľvek svetodejinných mocností ľudského každodenného bytia a že si stále znovu vydobýja svoj duchovný svet*".⁴ Práve v tomto momente nastupuje v Heideggerovej rektorskej reči snáď najodpornejšie *pozitívne čítanie* Platonovej filozofie v doterajších dejinách filozofického myslenia. Tým, že *nemecký národ* sa ocitol v najkrajnejšom spochybnení svojho vlastného každodenného bytia, chce byť *duchovným národom*. Vyžaduje preto „od seba a pre seba vo svojich *vodcoch a strážcoch* (kurz. aut.) najprísnejšiu čistotu najvyššieho, najširšieho a najbohatšieho vedenia... Štátnik a učiteľ, lekár a sudca, kňaz a staviteľ sú vedúcou silou národno-štátneho života a vo svojich základných vzťahoch k svetodejinným silám ľudského bytia ho strážia a udržiujú ho pevným, a preto sú tieto povolania i výchova k nim zverené službe vedenia".⁵

Heideggerova základná argumentácia je štrukturovaná pre potvrdenie toho hlavného – vedenie tu nie je pochopené ako preberanie poznatkov o skutočnosti či hodnôt osebe. *Vedenie* je pochopené ako *najtvrdšie ohrozenie* každodenného bytia uprostred presily jestvujúcna. Keďže je tomu tak, potom aj *spochybnenie bytia vôbec* musí vyvolať adek-

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže, s. 49.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 50.

vátnu reakciu nemeckého národa – prácu a boj vtesnať do štátu. Trojaká väzba vyjadrená v *službe* – pracovnej, brannej a vedení – je vyjadrená bytostným určením toho, čo je *nemecké*. Kvôli *nemeckému* sa preto všetko zvrátene *obrúti hore nohami*: „Súčinné vedenie o národe a pohotovo sa udržiavajúce vedenie o osude štátu tvorí bytostné určenie vedy v jeho pôvodnosti a plnosti až spolu s vedením o duchovnom poslaní.“¹

Pokiaľ sa teda vyjde z *ohrozenia národa* a k nemu sa hľadá bytostné určenie vedy, môže to skončiť v tom možnom filozofickom krajnom bode, z ktorého už neplynie žiadne rozumné riešenie. Dôkazom tejto skutočnosti je Heideggerova formulácia, ktorá je *metafyzicky* zdôvodnená *par excellence*. To si skutočne mohol *dovoliť* len Heidegger: „*Uskutočnenie tejto vedy je na nás naložené – za predpokladu, že naviažeme na dávne ustanovenia počiatku nášho duchovného dejinného každodenného bytia... Táto veda je mienená, keď sa vymedzuje bytostné určenie nemeckej univerzity v zmysle vysokej školy, ktorá z vedy a vedou vychováva vodcov a strážcov osudu nemeckého národa, a tak sa oňho stará* (kurz. aut.).“²

Vyššie citované slova sú prednášané v roku 1933. V tejto súvislosti sú absolútne súzvučné s tým, čo sa pokúšal *nahovoriť* nemeckému národu jeho politický *vodca* – A. Hitler. Dokazuje to hlavné, že Heidegger je presvedčený, že *Nemci a len Nemci* sú predurčení na pochopenie toho čo je *metafyzika* (?), a len od tohto pochopenia potom závisí aj *dejinnopolitický osud Západu*. Heidegger v 20. storočí tým naplní *platonský syndróm* filozofie do jeho *najnešťastejšej podoby*.³

Európa a nemecká filozofia

Že Heidegger je len *nemeckým filozofom*, o tom sme sa už presvedčili v jeho *rektorskej reči* z roku 1933. Ďalší nespochybniteľný dôkaz podal v tridsiatych rokoch minulého storočia aj v prednáške *Európa a nemecká*

¹ Tamže, s. 50.

² Tamže.

³ LÉVY, B.-H.: *Sartrovo stololetí*. Prel. M. Novotný. Brno: Host 2003, s. 126 a n. Pozri tiež KISIEL, Th.: On the Purported Platonism of Heidegger's Rectoral Address. In: *Heidegger and Plato*. C. Pataline –T. Rockmore (eds.). Evanston: Northwestern University Press 2005, s. 3–21.

filozofia (1936), ktorá po prvý krát zaznela v Ríme, kde otvorene stotožňuje nemeckú filozofiu s filozofiou vôbec. Celá prednáška je zaujímavá najmä tým, že sa tu nevychádza z akýchsi teoretických predpokladov, ale výsostne zo *skúsenosti dejinného života*. To samé osebe by ešte nemuselo veľa znamenať, keby sa však vzápätí neobjavil rozhodujúci motív – *bud' záchrana Európy, alebo jej zničenie*. Teda nemecká filozofia ako *filozofia vôbec*, či ešte presnejšie povedané len a len *Heideggerova nemecká filozofia*, je tu predurčená ako jediná skutočná záruka *záchrany Európy*. Táto možnosť záchrany je ním určená v dvoch *veciach*: 1. *v ochrane európskych národov pred ázijským žvlom*, 2. *v prekonaní jej vlastného vykorenenia a roztrieštenia*.

Prečo si niektorí filozofi stále myslia, že práve ich filozofia musí niečo *zachraňovať*? Ako sa vôbec dá dosiahnuť, aby sa ochránili európske národy pred ázijským žvlom a kde berie Heidegger tu istotu, že práve návrat ku *koreňom gréckeho myslenia* a potom následné *nemecké filozofické myslenie* (= *Heideggerova filozofia*) môže Európu zachrániť? Heidegger to odhaľuje v tejto podobe: „Keď chceme získať poňatie o ceste nemeckej filozofie, musíme vedieť o prvom počiatku u Grékov to podstatné. Za grécky počiatok filozofie považujeme obdobie od Anaximandra po Aristotela.“¹ To rozhodujúce Heidegger vidí v pochopení *počiatkov gréckej filozofie*, a tým západnej (=nemeckej filozofie) vôbec, najmä v *spoločnom porozumení slovám, ktorými Gréci pomenovali bytie a pravdu*.² Len v *počiatku gréckej filozofie* prináleží pravda k bytostnému určeniu bytia. Keďže to *pochopil* jedine Heidegger, *len on* sa stáva *záchrancom Západu*. Sám to formuluje takto: „Tým, že znovu vytýčime základnú otázku západnej filozofie z *pôvodnejšieho počiatku*, poslúžime *tej úlohe*, ktorú sme označili ako *záchranu Západu*.“³ Heidegger reflektuje dobovú situáciu v roku 1936 tak, že sa ľudstvo ocitá pred *osudovým rozhodnutím*: „Politický čin, umelecké diela, štruktúra národného usporiadania, premýšľavé vedenia, vnútorná pravda viery – nič z toho už nemožno pestovať len ako sféry úloh nejakej 'kultúry'; nič z toho však nemožno ani len

¹ HEIDEGGER, M.: Evropa a německá filosofie. Prel. J. Šindelář, I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1966, č. 1, s. 78.

² Pozri tiež CAPOBIANCO, R.: *Engaging Heidegger*. Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press 2011, s. 131; CAPOBIANCO, R.: *Heideggerova cesta bytia*. Košice: Vydavateľstvo ŠafárikPress, s. 17 a n.

³ HEIDEGGER, M.: *Evropa a německá filosofie*, s. 83.

tak začleniť do daného 'kultúrneho systému'. Ten sa sám stal problematickým, práve tak ako pojem kultúry v zmysle uskutočňovania hodnôt.“¹

Heidegger si preto kladie túto dôležitú otázku: *Čo tu však zmôže a k čomu je tu vlastne filozofia?* Aby odpovedal na túto otázku pripomína dva veľmi známe príbehy z dejín gréckej filozofie, jednoducho a ľahko z nich robí neuveriteľne závery. Prvý príbeh sa týka Tálesa ako bezmála spadol do studne a za to sa mu vysmiala trávka slúžka, že chce skúmať nebo a pritom nevidí, čo ma pod nohami. Druhý príbeh sa viaže na Sokrata, ako ho jeden sofista oslovil na ulici, že len tak postáva a hovorí stále *to isté*. Sokrates s ním súhlasí, ale zároveň mu odpovedá, že sofista nie je vôbec schopný vzhľadom na sledovanie neustálych novôt, povedať o *tom istom to isté*. A práve o tom je podľa Heideggera filozofia. „*Filozofia hovorí tak, že o tom istom vraví stále to isté* (kurz. aut.).“² To je klasický Heideggerov postup. Pokiaľ prijmem a nezapochybujeme, že filozofia hovorí stále tak, že o tom istom vraví *to isté*, potom už nás má tam, kde nás chcel mať. *Z tvrdenia, ktoré nemá žiadne zmysluplné dejinné zdôvodnenie, sa buduje koncept filozofie, ktorý chce vyriešiť otázku bytia.*

Keď teda Heideggerovi uveríme, že filozofia hovorí tak, že o *tom istom* vraví stále *to isté*, nekompromisne z toho vyplýva, že dejiny filozofie vlastne riešia iba *jediný problém*. „Čo je teda teraz toto Jedno a To isté, o ktorom filozofia ustavične hovorí, v premýšľavom hľadaní, s ktorým si takzvaný ľudský rozum nikdy bezprostredne neznáša?“³ Heidegger v tejto otázke počuje Anaximandrov výrok o tom, odkiaľ *jestvujúcno* pochádza a kam sa vracia, čiže počuje *dno a bezdno Bytia*. Aké je to jednoduché, len treba správne *počúvať*. To však vie iba Heidegger. Na čo sa však musíme pýtať je to, či naozaj Anaximandrov výrok nám hovorí o *dne a bezdne Bytia*? Pochopiteľne, to nie sú validné historicko-filozofické konzekvencie, ktoré Heidegger vyvodzuje z Anaximandrovho výroku. Heidegger počuje v danom výroku určite to, čo ani sám Anaximandros v ňom nikdy ani len nemohol počuť a *napraviť* to, čo pred viac ako dve a pol tisícročím len v *náznakoch* a *tušení* vyjadril jeden z prvých gréckych mysliteľov. Pracovanie v tomto smere len dôsledne napĺňa to, čo už skôr urobil pri Parmenidovi, keď sa pokúšal *vyvolávať* Parmenidovho

¹ Tamže, s. 76.

² Tamže, s. 77.

³ Tamže, s. 77.

ducha. V istom zmysle takéto *filozofické duchárčenie* je všetkým možným, len nie tým najsprávnejším historicko-filozofickým spôsobom pochopenia začiatkov starogréckeho filozofického myslenia.

Heidegger nepochybuje o tom, že filozofia sa zameriava na Bytie. Zameriava sa na to, „že všeobecne vzaté je (kurz. aut.), a nie že nie je“.¹ Tu je potrebné upozorniť, že uvedený názor Heidegger vo svojej neskoršej tvorbe prísne odmieta.² V polovici 30 rokov minulého storočia je však hlboko presvedčený, že filozofia „vznikla a stále znovu vzniká v okamžiku, kedy sa v tichu veľkého údivu zjavuje, že *jestvujúcno je a že Bytie prebýva*. Bytie je Jedným a Tým istým, prostredníctvom ktorého je všetko *jestvujúcno jestvujúcim*. Tým istým, o ktorom platí, že ho možno vyjadriť práve len ním samým, v jeho vlastnom bytostnom určení – je tým, čo nemožno vysvetliť v porovnaní s niečím iným, pretože mimo neho nie je možné porovnanie, dokonca tak, že samo Nič, ktoré jediné je jeho hranicou, patrí k Bytiu samému (kurz. aut.)“.³

Spätosť *Bytia s vecami* je ešte stále až príliš dôležitá a nenahraditeľná. Najviac to dokladajú tieto Heideggerove vyjadrenia: „Bytie ako Bytie je potrebné zjavne pozdvihnúť z jeho najvlastnejšieho dna k slovu a vedeniu tak, aby človek uchoval všetky vecí v ich bytostnom určení a prekonal ich znetvorenie. *Filozofia je pýtaním sa, ktoré poukazuje na dno Bytia ako Bytia základu všetkých vecí*.“⁴ Neskorý Heidegger bude chcieť premyslieť Bytie samo už bez ohľadu na veci, bez ohľadu na konkrétne *jestvujúcna*. To je však niečo úplne iné, než pozícia z polovice 30 rokov.

Kde vznikne rozhodujúci rozdiel v Heideggerových určeníach bytia súvisí predovšetkým s tým, že kým v prednáške *Európa a nemecká filozofia* zdôrazňuje, že otázka *čo je jestvujúcno* vedie akoby priamočiaro k výpovedi o *pravde Bytia*. Heideggerova neskorá pozícia v prednáške *Čas a Bytie* (1962) túto väzbu definitívne spretrhá.

Bytie a pravda

¹ Tamže, s. 78.

² HEIDEGGER, M.: *Kants These über das Sein*, s. 445–480.

³ HEIDEGGER, M.: *Evropa a německá filosofie*, s. 78.

⁴ Tamže.

Aby sme mohli správne rozumieť *počiatku* gréckej filozofie, a tým západnej filozofii vôbec, musíme podľa Heideggera *spoľahlivo* porozumieť slovám *Bytie* a *pravda*. Ako *klúčové slovo* pre bytie určuje φύσις. Slovo, ktoré sa najčastejšie prekladá ako príroda či prirodzenosť, tak nadobúda úplne iný význam. Aby sa to Heideggerovi *podarilo* ako tak zmysluplne vysvetliť, musí spochybniť skutočnosť, že tradičné chápanie prvých gréckych mysliteľov ako *prírodných filozofov* je nesprávne, je *scestné*. A ešte razantnejšie to vyjadrí v tejto podobe: „Všetko to, čo sa týka *prírodnej filozofie* ako počiatku gréckej filozofie, je však *nedorozumenie a blud* (kurz. aut.).“¹ Heideggerove tvrdenia nás však vedú k otázke v tejto podobe: *Nie je všetko, čo Heidegger vyjadril k prírodnej filozofii raných gréckych mysliteľov len nedorozumením a bludom?*

Vari najviac je to zrejmé práve z chápanie gréckeho slova φύσις. Heidegger to vidí takto: „Vo φύσις, mene pre Bytie, Grékom zaznieva predvádzať sa a pritom nepohnuto zotrávať. Až v jestvujúcne, t. j. v tom, čo tu nepohnuto zotráva a samo v sebe tkvie, v gréckych sochách a gréckych svätyniach, sochy a svätyne nie sú napodobeninou ani výrazom niečoho, ale *ustanovujúcim výkonom a zákonom gréckeho bytia* (kurz. aut.).“² Možno tomu naozaj rozumieť tak, že *grécke sochy a svätyne* to je najvýznamnejšia filozofická výpoveď, akú nám ponúkli starí Gréci? Čo to vôbec znamená, keď sa Heidegger pokúša vyjadriť nejaký *zákon gréckeho bytia*? V tomto kontexte však platí, že iba dva národy sú podľa neho tými *vyvolenými*, ktoré mohli a aj založili nejaký *zákon bytia*. Sú nimi Gréci a po nich už len Nemci. Všetky ostatné národy sú *nefilozofické*, preto majú aj také veľké ťažkosti pri skúmaní a vysvetľovaní otázky Bytia.

Preto môže Heidegger ako jediný teraz správne pochopiť a aj vysvetliť klúčové slova gréckeho myslenia. Ako teda vysvetľuje *fysis*? „Φύσις – bytostné určenie Bytia ako *nepohnuté, predvádzajúce sa zotravovanie*.“³ Všimnime si najmä to hlavné, ako Heidegger teda vymedzuje *fysis*. V jeho určení je bezpodmienečne na prvom mieste slovo *nepohnuté*. To je vymedzenie, ktoré je najbližšie Parmenidovi a už vôbec nie gréckym *prírodným filozofom* a z nich najmä Herakleitovi, ktorý svoje uče-

¹ Tamže, s. 79.

² Tamže.

³ Tamže.

nie bytostne zakladá na pohybe – zmene ako nespochybniteľnom atribúte našej skutočnosti. Potom je pochopiteľné, že keď si vytvoril takéto východisko, potom ho môže dokončiť len tým, že bude tvrdiť, že v dejinách filozofie došlo k chybnému vysvetleniu Parmenida a Herakleita, ktoré stále nie je prekonané.

Heidegger to vysvetľuje takto: „Parmenides vraj proti daniu zdôrazňoval bytie, on však hovorí o Bytí len ako o Jednom a Tom istom, lebo vie, že Bytie je neustále ohrozované zdaním, ktoré k nemu patrí ako tieň. Herakleitos vraj proti bytiu zdôrazňoval dianie; on však o dianí hovorí len preto, aby ho včlenil do Jedného, do jednoty Bytia, ktoré bytostne je λόγος. Λόγος tu však neznamená, ako sa neskôr vysvetľovalo, rozum a reč, ale *zbieranie, pôvodné sústredenie* všetkých protikladov do Jedného (λέγειν: zbierať, zozbierať, vinobranie).“¹ V tomto zmysle vari najlepšie bude komentovať Heideggerovu interpretáciu Parmenida a Herakleita slovami *proti gustu žiaden dišputát*. Nevyhovujeme mu, že sa mýli, keďže je tak skalopevne presvedčený, že len jeho vysvetlenie je správne. Ale vyššie uvedené Heideggerovo vysvetlenie *jednoty* Parmenida a Herakleita môže platiť len za predpokladu, že sa Herakleitos vníma cez prizmu Parmenidovho učenia. Tým dochádza k *parmenidizácii* Herakleita až tak výrazne, že autentický Herakleitos s ním nemá nič spoločné. Pokiaľ sa teda Heidegger pozerá na Bytie cez *nepohnutosť*, potom Herakleitos *mlčí a len sa diví a určite aj plače*, lebo nemecký filozof nehorázne potlačil *dianie – život* (Herakleitos) na úkor *stálosti – bytia* (Parmenides).

Tu osobitne platia Nietzscheho slová, že Parmenides ako Grék nepochopiteľne *ušiel* z prebohatej skutočnosti „do strnulého smrteľného pokoja najstudenšieho, nič nehovoriaceho pojmu, pojmu bytia... Parmenidovo myslenie... je bez vône, farby, bez duše ...“² Ale to nie je Herakleitov prípad. Každý, kto len trochu pozná jeho učenie, musí jednoznačne uznať, že táto charakteristika preňho neplatí. Nietzsche charakterizuje spôsob Parmenidovho filozofického uvažovania o *bytí* a *nebytí* ako špecifický spôsob realizácie *ladovej hrôzy abstrakcie* – a nemýli sa. V Parmenidovom učení nemá človek svoje miesto. Presne to isté vidíme aj v He-

¹ Tamže, s. 80.

² NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků*. Prel. J. Březina, J. Horák. Praha: Vyšehrad 2015, s. 67.

ideggerovej tvorbe po *obrate*. Parmenides je u Nietzscheho typom *proroka pravdy*, ktorý je sformovaný z ľadu, a nie z ohňa, a preto *rozlieva okolo seba studené pichľavé svetlo*.¹ Heidegger je zasa typom *proroka Bytia*, ktorý okolo seba rozlieva v 20. storočí ešte *studenšie pichľavé svetlo* než Parmenides v antike.

Heideggerovi v závere jeho prednášky *Európa a nemecká filozofia* ide o prípravu *nového vedenia Pravdy Bytia*. Ale toto všetko neodmysliteľne spája s *mocnou vôľou jednotlivca a národa, mocnou vôľou nemeckého jednotlivca a nemeckého národa!* Heidegger to vypovie až príliš otvorene: „Tým, že znovu vytýčime základnú otázku západnej filozofie na základe *pôvodnejšieho počiatku*, poslužíme *tej úlohe*, ktorú sme označili ako *záchranu Západu* (kurz. aut.). Tá sa môže uskutočniť len tak, že sa získajú späť *pôvodné vzťahy k jestvujúcnu samému* a na týchto vzťahoch sa *znovu založia* všetky bytostné počínania národov.“²

Ide o stanovisko, s ktorým sa ale vôbec nedá súhlasiť. Vyriešenie *základnej otázky ontológie* nemôže *zakladať žiadne bytostné počínanie národov*. Ak si to Heidegger naozaj myslí, tak netvorí nič nové, iba sa znovu pokúša o to, na čom už v starovekom Grécku stroskotal Platon. Ani spoločnosť, ani národy nemôže riadiť Platonova a ešte menej Heideggerova filozofia. Je to len a len *postplatonsko-syrakúzske syndróm* nemeckého filozofa. *Vôľu k vedeniu* Heidegger odhaľuje ako *boj o pravdivé* a len tento *boj* je určený herakleitovským jazykom ako *bytostné určenie všetkého bytia*. Preto celá prednáška *Európa a nemecká filozofia* sa končí neopakovateľným Heideggerovým upraveným pre-kladom Herakleitovho zlomku B 53: „Boj je pôvodcom všetkých vecí, ale je tiež ich strážcom, tak, že umožňuje, aby sa jedni javili ako *bohovia* (kurz. aut.) a iní ako *ľudia*, že jedných potvrdzuje ako *otrokov* (kurz. aut.), iných však ako *pánov* (kurz. aut.).“³ V tomto zmysle Heideggerov veľmi špecificky upravený preklad Herakleita plne korešponduje s *ne-meckým duchom doby*, t. j. vtedajšími zámermi národno-socialistického hnutia v Nemecku.

Heidegger v úvodnej poznámke k siedmemu vydaniu práce *Bytie a čas* v roku 1953 upozorňuje, že už v nej definitívne *vypúšťa* označenie *prvá polovica*. Dôvod je pochopiteľný. Ak by chcel k nej pripojiť pôvod-

¹ Tamže.

² HEIDEGGER, M.: *Evropa a německá filosofie*, s. 83.

³ Tamže, s. 84.

ne plánovanú druhú časť, musel by nevyhnutne nanovo spracovať aj jej prvú časť. Takže by išlo v podstate o nové dielo. Zároveň však nezabúda dodať, že *cesta* v nej naznačená je stále ešte nutná, pokiaľ otázka bytia má ostať živá. Pre vysvetlenie tejto otázky však teraz už odkazuje na knihu *Úvod do metafyziky*, ktorá bola vydaná v roku 1953. Táto kniha je vydaním jeho prednáškového cyklu z roku 1935. Dôležitá je teda skutočnosť, že Heidegger sám upozorňuje na *posun* v chápaní otázky bytia od pôvodného zámeru z roku 1927, ktorý poznáme z práce *Bytie a čas*.

V roku 1935 Heidegger vykročil od *fundamentálnej ontológie* rozpracovanej v práci *Bytie a čas*,¹ či *metafyziky pobytu* z práce *Kant a problém metafyziky*, ale ešte stále nie dosť razantne, stále ešte *pupočná šnúra* nie je definitívne odstrihnutá. Prednášky z *Úvodu do metafyziky* predstavujú nový *pokus o prielom* najmä v tom, že už jeho hlavnými hrdinami v chápaní metafyziky nie sú Platon či Aristoteles, ale Parmenides a Herakleitos. A to je obrovská zmena. Pochopiteľne, neodohrala sa náhle. Od roku 1932 Heideggerovo filozofického reflektovanie *počiatku* gréckej filozofie prináša svoje zásadné výsledky. Tie posúvajú Heideggera do zvláštnej novej pozície, ktorá bude postupne vyzrievať v polovici 50 rokov minulého storočia do úplnej novej samostatnej *neskorej fázy* jeho myslenia. Rozhodujúci rozdiel medzi Heideggerovým myslením *stredného obdobia* (približne od roku 1933 do roku 1955) a jeho *neskorým myslením* spočíva v tom, že v strednom období ešte spája otázku o jestvujúcne s otázkou bytia, kým v neskorom myslení už bude chcieť riešiť len otázku *Bytia samého*.

Dejiny Bytia a komunizmus

Heideggerovo úsilie vyjadriť základné ontologické problémy po nástupe Hitlera k moci v silnom spojení s *politickým kontextom* národno-

¹ Podrobnejšie pozri NOVOSÁD, F.: *Pozvanie k Heideggerovi*. Bratislava : Archa 1995, s. 11 a n.; NOVOSÁD, F.: *Heideggerov projekt existenciálnej analýzy a jeho kontexty*. In: TOMAŠOVIČOVÁ, J. et al.: *Cestami Heideggerovho myslenia*. Pusté Uľany: s. 12 a n. Scholia Philosophica 2011, s. 12–24.

socialistického hnutia je stále predmetom kontroverzných interpretácií.¹ Doterajšie skúmania tohto obdobia Heideggerovej tvorby presvedčivo ukázali, že Heidegger sa nedostáva náhodou „do blízkosti národného socializmu, bez toho, aby bol schopný zároveň sa z tejto blízkosti opäť vymaniť“.² Predstavili sme to už dostatočne na jeho rektorskej inauguračnej prednáške *Sebaurčenie nemeckej univerzity*, prednáškach z roku 1935 *Úvod do metafyziky*, či prednáške z roku 1936 prednesenej v Ríme pod názvom *Európa a nemecká filozofia*.³ Ale vzhľadom na problémy, ktoré sú predmetom tejto kapitoly ako jej hlavné, sústredíme sa len na text, ktorý bol spracovaný v tom istom období ako *Traktát o negativite* a dostal názov *Dejiny Bytia*.⁴ V tomto pojednaní Heidegger naplnia syntetický metafyzicko-politický prístup tak otvorene, ako možno v žiadnom inom.

V Heideggerovej tvorbe je *myslenie bytia* od polovice 30. rokov minulého storočia zviazane najmä s konceptom *dejín Bytia*. Objavuje sa najprv v jeho práci *Príspevky k filozofii* (1936–1938),⁵ a pokračuje vo veľmi intenzívnej podobe až do 50. rokov minulého storočia.⁶ *Myslenie Bytia* (*Seyn*) priamo z *Bytia* (*Seyn*) je *myslením počiatku* (Anfang), ktorému ide o zachytenie celkového *bytovania* Bytia (*Seyn*). Podľa Heideggera je najvyšší čas si znovu položiť *základnú filozofickú otázku*, ktorá sa pýta na bytostné určenie bytia, lebo len tak možno objaviť *zákon nemeckého bytia*. Aby sa Heidegger mohol dostať ďalej k vytýčeniu *základnej otázky západnej filozofie*, k tomu má mu poslúžiť aj jeho koncept *dejín Bytia* najmä

¹ Pozri Heidegger und der Nationalsozialismus II. Heidegger-Jahrbuch 5. Hersg. A. Denker, H. Zaborowski. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2009, s. 13 a n.; LÖWITH, K.: The Political Implications of Heidegger's Existentialism. In: *The Heidegger Controversy*. Ed. R. Wolin. Cambridge-London: The MIT Press 1998, s. 167 a n.; SAFRANSKI, R.: *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. München-Wien: Carl Hanser Verlag 1994, s. 275 a n.

² PÖGGELER, O.: *Der Denkweg M. Heideggers*. Pfullingen: Neske Verlag 1983, s. 335.

³ Podrobnejšie pozri LEŠKO, V. – STOJKA, R. a kol.: *Heidegger, Gréci a metafyzika*, s. 325 a n.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Die Geschichte des Seyns*. GA. Bd. 68. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1998.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. GA. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1989.

⁶ HEIDEGGER, M.: *Die Geschichte des Seyns*. GA. Bd. 68. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1998; HEIDEGGER, M.: *Bessinnung*. GA. Bd. 66. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997; HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II*. GA. Bd. 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997, s. 399–480.

s motívom *moci* a *komunizmu*. Priame spojenie ontologickej problematiky s *dejinnopolitickými problémami* je priam šokujúce. O to viac, že Heidegger sám tvrdí, že myslenie dejín Bytia „je vždy *myslením počiatku*, nikdy sa nestráca v nejakom druhu histórie a vývine názorov a učení“¹ a zároveň ešte dodáva, že stojí mimo každý vzťah k vedám, umeniu, politike. Ale vzápätí akoby na to úplne zabudol a prechádza na úplne opačnú pozíciu.

Práve teraz však začína veľký problém. Heidegger zrazu začína ohlasovať *koniec novoveku v dejinách Bytia*. Spôsob jeho *ohlasovania* je takmer neuveriteľný: „Metafyzickou udalosťou završenia novoveku je zmocnenie sa *komunizmu* (kurz. aut.) dejinného rozpoloženia doby dokonanej nezmyselnosti.“² Vzájomne pospájať *metafyziku*, *novovek* a *komunizmus* je tak prekvapujúce, že pochopiť, čo tým všetkým chcel jeho tvorca vlastne vyjadriť, nie je nijakou jednoduchou záležitosťou.

S Heideggerom možno súhlasiť najmä v tom, že chápe novovek ako dobu, v ktorej *technika* zohráva takú úlohu, akú nemala v žiadnej predchádzajúcej dobe. Bytie jestvujúcna sa v každodennej existencii človeka premieta na jeho kalkulujúce a riadiace ovládanie, čo sa najvýraznejšie premieta do *zhotoviteľnosti* a *manipulácie* s jestvujúcnom a ešte viac sa zabúda na *svetlinu* bytia a určenie jeho samého i jeho *pravdy*. Túto situáciu Heidegger charakterizuje, že *bytie opúšťa jestvujúcno*. Táto *opustenosť* vedie k tomu, že človek si svoju *bytnosť* zväzuje len so *zhotoviteľnosťou* jestvujúcna. Potom aj *kultúra* a *technika* v novoveko-metafyzickom poňatí sa dostáva do pozície, ktorú Heidegger charakterizuje ako *bytosťný dôsledok nepravdivosti Bytia*. „Bytie opúšťa jestvujúcno, pokiaľ sa práve aktuálne jestvujúcno ponúka vo svojej *zhotoviteľnosti* (Machbarkeit) a ľudskému zhotovovaniu dáva rozhodujúcu prednosť, pričom však človek neuvažuje nad *zhotoviteľnosťou* jestvujúcna v jej bytnosti a nad jej bytosťným zakladaním, a tak jestvujúcno predsa opäť zostáva ako *zhotoviteľnosť* všetkého zapustené do prirodzene neznámej a nezdôvodnenej svetliny bytia.“³

Aby sa však Heideggerovi úplne nestratila väzba *bytia* a *jestvujúcna* pokúša sa ukázať, že v *opustenosti* to *opustené* nie je úplne oddelené od opúšťajúceho, ale istým spôsobom je mu práve priradené. Neustále sa

¹ HEIDEGGER, M.: *Die Geschichte des Seyns*, s. 87.

² Tamže, s. 37.

³ Tamže, s. 38.

totiž na neho *spolieha*, „a to dokonca aj vtedy, keď opustené zabudne opúšťajúce, ako aj vlastnú opustenosť. V opustenosti Bytím je ním ale jestvujúcno uvoľnené, lebo v nevidenom svetle zhotoviteľnosti jestvujúcna platí práve len to jestvujúcno a 'bytie' je ponížené len na obyčajné znenia slova“.¹ Toto všetko je však iba *zdanie*, ktoré je „nevyhnutne vyvolané opustenosťou bytia. Tiež v opustenosti bytia jestvujúcna bytuje ešte Bytie“.² Heidegger upozorňuje, že práve v dobe, keď sa završuje *nezmyselnosť* spracovania *zhotoviteľnosti jestvujúcna*, sú zároveň ponúkané nové hodnoty – „život“, „kultúra“ – ako najvyššie ciele človeka. „'Hodnoty' sú ale len prekladom bezpravdivého Bytia do obyčajných názvov toho, čo v jedinečnej oblasti zhotoviteľnosti môže platiť ako cenné a vypočítateľné. Vznikanie rôznorodých premien „predstav o hodnotách“ vo 'svetonázoroch' potvrdzuje vykonané vydanie jestvujúcna do opustenosti bytím. A vôľa k 'prehodnoteniu všetkých hodnôt, a je jedno v akom smere má byť vykonané, predvádza definitívne zamotanie sa do zavŕšenej nezmyselnosti.“³

V takomto kontexte sa potom objavuje Heideggerova otázka, ktorá na prvý pohľad nemusí vzbudzovať *silné* negatívne ohlasy, ale tie sú plne namieste. Ide o túto otázku: „Do akej miery je ale komunizmus dejinným rozpoložením doby zavŕšenej nezmyselnosti?“ A Heideggerova odpoveď je takáto: „'Dejinné rozpoloženie' znamená také spojenie bytia, ktoré všetkým rozhodnutiam a postojom doby k jestvujúcnu vopred predkladá pôdu a hrací priestor, aby určilo druh doby, podľa ktorého patrí do 'dejín'. 'Dejiny' sú ale spôsobom, ktorým je zakladaná a vystavaná, zmätená a opustená, prejdená a zabudnutá pravda Bytia. 'Komunizmus' prináša ale také bytie k vláde nad jestvujúcnom uprostred jestvujúcna, ktoré je mu ešte prostredníctvom opustenosti bytím jestvujúceho prenechané.“⁴ Alebo ešte presnejšie vymedzenie: „'Komunizmus' však nie je žiadnou formou štátu, ani druhom politického svetonázoru, ale metafyzickým stavom, v ktorom sa nachádza novoveké ľudstvo, len čo začína zavŕšenie novoveku svoju záverečnú etapu (kurz. aut.).“⁵

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže, s. 39.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 206.

Pokiaľ by sme mysleli, že sa za týmito slovami skrýva kritika Marxovho učenia, sme na veľkom omyle. Heidegger má na mysli *ruský model komunizmu*, ktorého strojcami boli Lenin a Stalin.¹ Za tým všetkým sa skrýva konfrontácia *ruského* a *nemeckého* politického modelu v konkrétnych dobových dejinných súvislostiach v 30. a 40. rokoch 20. storočia. Za *veľkými slovami* o *pravde Bytia* sa teda skrýva čosi oveľa *prízemnejšie* a *prozaickejšie*, preto sa musíme aj celkom inak pozerieť na Heideggerove vyššie uvedené úvahy o *Bytí*. Predpokladá, že skôr či neskôr dôjde k *stretu* medzi Nemeckom a Ruskom a naznačuje, že v tomto prípade nemá ísť o definitívne zničenie Ruska, ale k *oslobodeniu* jeho *bytnosti*.² Zároveň si až príliš dobre uvedomuje, že veľké a unáhlené vrhnutie sa na Rusko, by sa nemalo zvrhnúť na „neobmedzené, podnikové ťaženie nerastných surovín pre vznešenosť ‘stroja’“. ³ Ako vieme, stal sa pravý opak. Heideggerove slová dnes preto možno vnímať ako opodstatnenú predtuchu toho, čoho boli schopní Nemci pod Hitlerovým vedením. Heidegger upozorňuje, že *nebezpečenstvom* „nie je ‘bolševizmus’, ale *my sami*, keď mu prisudzujeme jeho najvyššie vystupňovanú metafyzickú bytnosť (bez toho, aby sa ako taká pochopila) – a rustvo i nemecko *oberáme o ich dejiny*.“⁴ Na prvý pohľad sa môže zdať, akoby Heidegger sa k *rustvu* vzťahoval pozitívne, akoby o neho mal starosť. Ale nie je tomu tak.

V roku 1942 v prednáškovom kurze o Parmenidovi dáva všetko na pravú mieru: „Kto má uši na počúvanie, t. j. na to, aby videl metafyzické základy a priepasti dejín, a aby ich ako metafyzické bral vážne, ten mohol už pred dvoma desaťročiami počuť Leninove slová: bolševizmus je sovietska moc + elektrifikácia (kurz. aut.).“⁵ Bolševizmus chápe Heidegger ako *organizované prepočítaný súčet nepodmienennej moci strany a totálnej technizácie*. V „leninizme, ako Stalin nazýva túto metafyziku, sa udial metafyzický skok vpred, až z ktorého je istým spôsobom pochopiteľná metafyzická náruživosť terajšieho rustva pre techniku, z ktorej privádza k moci

¹ K problematike Heideggerovho vzťahu k Marxovi pozri: HEMMING, L. P.: *Heidegger and Marx*. Evanston-Illinois: Northwestern University Press 2013, s. 61 a n.

² HEIDEGGER, M.: *Die Geschichte des Seyns*, s.119.

³ Tamže, s. 120.

⁴ Tamže.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Parmenides*. GA. Bd. 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992, s. 127.

technický svet.“¹ Je neobyčajne zvláštne, že Heidegger určuje *leninizmus* ako *metafyziku* a nie menej aj to, že *rustvu* vyčíta *náruživosť pre techniku*, kým *nemectvo*, ale nielen ono, je v tomto smere *mimo hry*. Pokiaľ Heidegger to myslí vážne, že prienik „do metafyzickej bytnosti techniky sa stáva pre nás dejinne nevyhnutným, keď má byť zachránená bytnosť západného dejinného človeka“,² potom by mal začať od najvyšších západných krajín a nie od tak zaostalého Ruska, akým bolo ešte v polovici 20. storočia.

Heidegger v 40. rokoch vkladá obrovskú zodpovednosť za to, čo sa deje vo svete, vrátane jeho stále rýchlejšej *technizácie* do *myslenia dejín Bytia* a priam *prorocky* ohlasuje: „*Takéto myslenie musí myslieť o dvesto rokov dopredu, aby sa proti Nemci prebudili do svetlého bodu rozhodnutia medzi pravdou Bytia a na púšť zmenenou prioritou jestvujúcna* (kurz. aut.).“³ Konfrontácia *nemeckého* a *ruského* je potom vyjadrená Heideggerom jednoznačne: „*Dejiny zeme budúcnosti sú zachované v ešte nie k sebe oslobodenej bytnosti rustva. Dejiny sveta sú prinášané zamýšľaním Nemcov* (kurz. aut.).“⁴ Svetodejinné poslanie *Nemcov* je tak vyjadrené explicitne a nekompromisne. Skutočný priebeh dejín západného sveta však už dosť presvedčivo preukázal, že v riešení reálnych problémov sveta a nielen západného, *myslenie dejín Bytia* nemalo, nemá a nebude mať žiadny vplyv. Bolo to len Heideggerovo *želanie*, ktoré sa nemohlo nikdy naplniť.

Metafyzika ako jadro filozofie

V prednáškovom cykle *Úvod do metafyziky* (1935) Heidegger znovu potvrdzuje metafyziku ako „*pomenovanie určujúceho streda a jadra všetkej filozofie* (kurz. aut.)“.⁵ Vo svojich prednáškach formuluje *základnú metafyzickú otázku* ako prvú, najrozšírenejšiu, najhlbšiu a najpôvodnejšiu otázku. Touto otázkou je otázka: *Prečo je vôbec jestvujúcno a nie skôr Nič?*⁶ Teda nie je to otázka o *zmysle bytia*, ako je tomu v práci *Bytie a čas*.

¹ Tamže.

² Tamže.

³ HEIDEGGER, M.: *Die Geschichte des Seyns*, s. 86.

⁴ Tamže, s. 108.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Metaphysik*. GA. Bd. 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1983, s. 20.

⁶ Tamže, s. 3.

Podľa Heideggera väčšina ľudí sa s otázkou *prečo je vôbec jestvujúcno a nie Nič nikdy nestretné a preto sa nad ňou ani nezamýšľajú*. Pýtať sa na túto otázku však znamená preňho najmä *vníknúť do jej naliehavosti* a až potom pochopíme jej dôležitosť.

Iba túto otázku chce teraz Heidegger urobiť predmetom skúmania. Chápe ju ako otázku najširšieho dosahu, lebo sa nezastavuje pri žiadnom druhu jestvujúcna. Otázka vymedzuje všetko *jestvujúce*, a to znamená nie len teraz jestvujúce v najširšom zmysle, ale aj formálne minulé i budúce jestvujúce. Rozsah tejto otázky má svoje hranice iba vo vzťahu k Nič. Keď sa pýtame prečo je vôbec jestvujúcno, pýtame sa podľa Heideggera na jeho pôvod? Z akého základu-dôvodu pochádza jestvujúcno? *Otázka hľadá dôvod jestvujúcna, kým je ono bytím*.

Čo tým Heidegger myslí? „Keď zvážime našu otázku v celkovom rozsahu, toho čo sa kladie v otázke, jestvujúce ako také v celku, potom prirodzene čelíme nasledujúcemu: Pri tejto otázke sa úplne zdržiavame, každého jedinečného a ojedinelého jestvujúcna. Mienime síce jestvujúce v celku, ale bez akéhokoľvek výnimočného uprednostňovania.“¹ To, či bude alebo nebude položená otázka : »Prečo je vôbec jestvujúcno a nie skôr Nič?«, nerozhoduje jestvujúcno samé. Planéty sa hýbu samy od seba. Zotrvačnosť života si tiež vystačí sama pre seba. Pretože táto otázka: » Prečo je vôbec jestvujúcno a nie skôr Nič?« preskakuje podľa Heideggera akýkoľvek *základ* všetkých skutočných otázok, mali by sme ju uznať ako tú *najpôvodnejšiu otázku*. Táto otázka je *otázkou* všetkých pravdivých, to znamená na seba stavaných možných ďalších otázok, a to tak filozofických ako aj vedeckých. Jedinú výnimku tu predstavuje náboženstvo.

Heidegger chápe, že človek veriaci, ktorý sa opiera o Bibliu, božské vyznanie a pravdu, ten má na túto otázku už odpoveď jednoznačne danú. Náboženský veriaci človek, už nejakým spôsobom rozumie tejto otázke. Ale práve preto sa vlastne nemôže pýtať, bez toho aby sa sám ako veriaci nevzdal svojho presvedčenia so všetkými z toho vyplývajúcimi dôsledkami. *Stáť v pravde* pre veriaceho znamená *veriť*, že na začiatku stvoril Boh nebo a zem atď.« a je jednou z možných odpovedí na túto otázku? Heidegger to odmieta, lebo nemá k tejto otázke vzťah. Na

¹ Tamže, s. 11.

čo sa v danej otázke skutočne chce Heidegger pýtať, je z pozície viery jednoducho len *bláznovstvo*.

Zo základnej otázky metafyziky: »Prečo je vôbec jestvujúcno a nie skôr Nič?« Heidegger vyvodzuje *pred-otázku*: *Ako to vyzerá s bytím?* Aký je vzťah oboch týchto otázok? Všimnime si veľmi pozorne, ako na to Heidegger odpovedá: „Pred-otázka sa tu vôbec nenachádza mimo základnej otázky, lež žiari v pýtaní sa základnej otázky ako rozžeravené železko v ohni, v ohni všetkého pýtania sa. Tým sa chce povedať: *Pre prvotné pýtanie sa základnej otázky všetko závisí na tom, až zaujmeme v pýtaní sa jej pred-otázky rozhodujúce stanovisko a tento podstatný postoj získame a zaistíme. Preto sme zlúčili otázku bytia spolu s osudom Európy, kde bude rozhodnuté o osude Zeme, pričom sa preukáže náš dejinný pobyt ako centrum pre samotnú Európu.*“¹

Heideggerovi teraz otázka znie takto: „*Je bytie len číre slovo a jeho význam parou, alebo sa v slove 'bytie' ukrýva... duchovný osud západných krajín?*“² Správnu odpoveď nemusíme dlho hľadať. Pochopiteľne, v slove *bytie* sa neskrýva duchovný osud západných krajín. V tom sa Heidegger veľmi mylí a preceňuje kompetencie metafyziky a v jej rámci aj jej hlavný pojem, pojem *bytie*.

To prvé, čo je jasne vyslovené Heideggerom je, že *pred-otázka* metafyziky sa nenachádza mimo *základnej otázky*. S tým možno bez výhrad súhlasiť. Ale celý ďalší Heideggerov filozofický vývoj bude smerovať k ich *úplnému rozdeleniu*. To je nekompromisný dôsledok *tlaku* ontologickej diferencie, ktorý sa nedá ničím zastaviť. To druhé, čo si nemožno nevšimnúť, ale práve naopak, až príliš si to treba všimnúť je *zlúčenie otázky bytia spolu s osudom Európy*. Ide o niečo také, s čím však absolútne nemožno súhlasiť a musím to čo najprísnejšie odmietnuť. Je to jeden (nie jediný!) z ťažkých omylov, s ktorého dôsledkami sa Heidegger nedokázal do konca svojho života vyrovnáť.

Na Heideggerovu otázku či je bytie len *číre slovo* a jeho význam *parou*, alebo sa v slove *bytie* ukrýva *duchovný osud západných krajín*, musíme odpovedať jednoznačne. V riešení otázky bytia sa neskrýva žiaden duchovný osud Západu. Je to otázka, ktorá je veľmi *násilná* a svedčí o tom, že Heidegger svojou filozofiou chcel byť až príliš po ruke vtedajšiemu *národno-socialistickému programu*. Táto otázka, aj keď Heideg-

¹ Tamže, s. 45.

² Tamže.

ger si to želá až príliš, nepredstavuje rozhodujúcu dejinnú otázku Zeme. Preto jeho tvrdenie, že pýtanie sa pred-otázky, a tým zároveň pýtanie sa na základnú otázku metafyziky, je skrz naskrz dejinnou otázkou, je len jeho osobnou *fikciou* a nie zmysluplnou filozofickou otázkou.

Chápanie bytia v *Úvode do metafyziky* zároveň vykazuje dostatočne otvorene väzbu k fundamentálnej ontológii so zdôraznením neodmysliteľného významu *ľudského pobytu*. Chápanie bytia a *Bytie samé* sú Heideggerom ešte stále zviazané so *zmyslom bytia*. Definitívne zrušenie tejto väzby urobí až v roku 1949, keď v *Úvode k prednáške „Čo je metafyzika?“* vymení definitívne *zmysel bytia* za *pravdu bytia*. Či však možno všetko len tak jednoducho vyriešiť vetou, že *zmysel bytia* a *pravda bytia* znamenajú to isté, o tom je potrebné dostatočne vážne pochybovať.¹

Parmenidove tri cesty

Heideggerovo nové smerovanie v prednáškovom cykle *Úvod do metafyziky* najvýraznejšie súvisí s Parmenidom a Herakleitom. Títo veľikáni predsokratovského myslenia totiž prinášajú také významné mysliteľské iniciatívy, že nemôžu byť ním prehliadnuté. Aj keď na prvý pohľad predstavujú dve protikladné možnosti filozofického videnia skutočnosti *bytie (stálosť)* verzus *vznikanie (dianie)*, to nie je pre Heideggera prekážkou, aby *novátorsky* ukázal, že je to povrchné chápanie a v hĺbke ich mysliteľského odkazu spočíva neuveriteľný súlad, jednota. Problémom je však to, či je naozaj medzi nimi až takýto veľký súlad, ako to chce čitateľovi predostrieť, ako novu objavenú pravdu.

Heidegger vyberá z Parmenidovho diela to najdôležitejšie: bytie sa tu ukazuje ako vlastná v sebe nazhromaždená spokojnosť *neustáleho*, nedotknutá *nepokojom* a *zmenou*. Herakleitos, ktorému sa pripisuje protiklad Parmenidovho učenia, vypovedá v skutočnosti to isté ako Parmenides. Tu v tejto veľkej dobe má podľa Heideggera hovorenie o bytí jestvujúcna v sebe samom skrytú bytnosť bytia, o ktorej rozpráva. V takejto dejinnej nevyhnutnosti spočíva tajomstvo veľkosti.

Parmenides *otvára* v myslení *počiatkov* filozofie tri cesty: 1. *k bytiu a do neskrytosti*, 2. *k nebytiu* a 3. *k zdaniu*. Pretože bytie a zdanie patria k sebe, dôvodí Heidegger, nosné úsilie myslenia spočíva v tom, aby sa

¹ HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 29.

rozlíšilo bytie od zdania. Toto vzápätí vyžaduje, aby sa pravda dostala do popredia ako *neskrytosť* proti *skrytosti*. V tom ale musí byť bytie oproti inému rozlíšené, uskutoční sa rozlíšenie bytia od nebytia, zároveň ale aj rozlíšenie nebytia a zdania. Pretože je to takto s bytím, neskrytosťou, zdaním a nebytím, sú pre človeka, ktorý sa nachádza uprostred otvárajúceho sa bytia a vždy sa správa tak alebo onak k jestvujúcnu, potrebné tri cesty. Človek musí, ak má prevziať svoj pobyt vo svetle bytia, toto dostať do stavu, musí to vydržať v zdaní a proti zdaniu, musí zdanie a bytie zároveň odtrhnúť od priepasti nebytia.¹

Človek musí tieto tri cesty rozlíšiť a primerane sa vybrať, ktorou sa vydá na *cestu*. Otvorenie a razenie troch ciest je myslením o *počiatku* filozofie. Rozlišovanie stavia človeka ako poznávajúceho na tieto cesty, a tak do neustáleho rozlišovania (rozhodovania). Tri cesty dávajú ucelený návod: 1. *Cesta k bytiu je nevyhnutná*. 2. *Cesta k ničomu je neprístupná*. 2. *Cesta k zdaniu je vždy prístupná a je vychodená, ale dá sa aj obísť*. Múdry človek nenasleduje pravdu naslepo, ale si je neustáleedomý všetkých troch ciest – cesty bytia, cesty nebytia a cesty zdania.²

Herakleitov logos a fysis

Pri Herakleitovi je Heideggerova rozhodujúca pozornosť sústredená na skúmanie *dôkazu* vnútornej spojitosti medzi λόγος a φύσις v začiatkoch západnej filozofie. Herakleitos je podľa neho jedným z tých gréckych mysliteľov, ktorý na jednej strane najviac zmenil vo vývoji západných dejín význam gréckeho, a ktorý na druhej strane dával v novšom čase najsilnejšie impulzy na znovu sprístupnenie *gréckeho myslenia ako gréckeho*. Heidegger pritom správne pripomína, že Hegel a Hölderlin sú svojím spôsobom vo veľkej miere na tej istej *este* ako *Herakleitos*, avšak s jedným veľkým rozdielom, a síce, že *Hegel* má svoj pohľad zameraný dozadu a uzatvára, a *Hölderlin* pozerá dopredu a otvára. Iný je vzťah *Nietzscheho* k *Herakleitovi*.³ Vo všeobecnosti bol Nietzsche, tvrdí Hei-

¹ HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Metaphysik*, s. 118.

² Tamže, s. 122.

³ Podrobnejšie pozri HRUŠKA, D.: *Koniec platonskej metafyziky vo filozofii Friedricha Nietzscheho*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove 2013, s. 34 a n.; HRUŠKA, D.: *Parmenides a spor o dejiny metafyziky – Nietzscheho a Heideggerova kritika metafyziky*. In: Heidegger

degger, obeťou bežných a nepravdivých polemík *Parmenida* a *Herakleita*. Tu leží jeden z najpodstatnejších dôvodov toho, prečo jeho metafyzika vôbec nenašla rozhodujúcu otázku, hoci aj *Nietzsche* na druhej strane opäť uchopil veľký *počiatok* celej gréckej existencie.

Zmenu zmyslu Herakleitovho učenia Heidegger spája s kresťanstvom. Začali s tým už kresťanskí otcovia starej cirkvi. Aj Hegel vraj stojí v tejto línii. Herakleitovo učenie o logu je predchodcom pre logos, o ktorom pojednáva Nový zákon v e-vanjeliu sv. Jána. *Logos je Kristus*. Ako to však bolo skutočne s Herakleitom, ako jedným z predchodcov evanjelistu Jána, môžeme vidieť až potom, ubezpečuje Heidegger, keď budeme dostatočne hlboko načúvať filozofii skutočného Herakleita.¹

Ludia stoja oproti *logu*, a to ako tí, čo *logos* nechápu, lebo mu nerozumejú. Herakleitos používa tento pojem veľmi často. Je to negovanie συνίημι, čo znamená prinášanie k sebe, ľudia sú tí, ktorí nedokážu priviesť veci k sebe, k jednote. Čo však z toho potom vyplýva? Λόγος je podľa Herakleita to, čo je stále spolu, čo patrí stále k sebe. Ľudia sú však tí, čo nedokážu privádzať chápanie vecí k jednote, nechápu to. Ľudia sa nedostanú k logu, aj keď sa o to pokúšajú podľa Heideggera slovami. V tomto prípade sú však myslené len a len slová a jazyk, ale nie λόγος sám. Herakleitos podľa Heideggera chce povedať: „Ľudia síce počúvajú a počujú slová, ale v tomto procese nemôžu počuť t. j. tomu načúvať čo nie je počuteľné a pochopiteľné ako slová, čo nie je žiadne rozprávanie, ale λόγος. Správne pochopené, zl. B 50 dokazuje protiklad toho, čo sa z otázky vyčíta, zistí. Hovorí: Nemáte ostať visieť na slovách, ale máte sa riadiť logom. Pretože λόγος a λέγειν už znamenajú jazyk a reč, čo ale nie je bytnosť λόγος, preto je v tomto prípade λόγος v protiklade k ἔπειτα. V rovnakom vzťahu by sa dalo hovoriť aj o hören a hörigsein. Hören, teda počúvanie sa stráca v tom, čo sa hovorí a rozpráva, v δόξα.“²

Skutočne *počuté bytie* (Hörigsein) však nemá nič spoločné s uchom alebo ústami. Tu ide len o to, aby sme sa starali o to, čo je λόγος – jednota bytia samého. „Naozaj platí, že počujem len keď som Hörig.

a grécka filozofia. V. Leško – Mayerová, K. (eds.). Košice: UPJŠ 2013, s. 183–207. JUSKO, Š.: *Nietzsche a grécka filozofia*. Košice: UPJŠ 2014, s. 58 a n.; JUSKO, Š.: *Nietzsche a Heidegger – zápas o Herakleita*. In: *Heidegger a grécka filozofia*, s. 155–181.

¹ HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Metaphysik*, s. 135.

² Tamže, s. 138.

Hörigkeit ale nič nemá spoločné s ušnými lalokmi. Kto nie je hörig, je stále rovnako vzdialený od λόγος a je jedno či už ušami niekedy počul alebo nepočul. Tí, čo len počujú a všade načúvajú, navždy ostanú ἀξύνετοι t. j. nechápajúci. Síce počujú slová a reč, ale sú aj pred tým, čomu by mali načúvať, uzavretí. Sú prítomne-neprítomní. Sú pri tom, ale sú napriek tomu mimo. Pri čom sú teda ľudia prítomní, ale sú pri tom aj tak mimo? λόγος je to pri čom sú ľudia, ale sú od toho zároveň vzdialení, prítomne neprítomní.“¹

V čom teda spočíva nepochopenie človeka, keď počuje slová, ale *nedotýka* sa ho λόγος? Pri čom je tak blízko a od čoho je zároveň tak ďaleko? Heidegger tvrdí, že ľudia sa dlhodobo zaoberajú bytím, a aj tak je im to cudzie. Ale veď v tom je problém. Nemajú do činenia s *bytím*, ale len s *jestvujúcnom*. Heideggerov preklad, že ľudia majú do činenia s bytím, lebo sa neustále dotýkajú jestvujúcna, je od začiatku chybný. *Ľudia majú do činenia len a len s jestvujúcna a len s tými môžu narábať a narábajú*. Preto vôbec nie je prekvapujúce, ale skôr zákonité, že si myslia, že je len jestvujúcno a od bytia sa neodvracajú, lebo niet sa od čoho odvracať. Bytia sa naozaj nemožno dotknúť či už v priamom, alebo prenesenom zmysle slova. Ľudia si právom myslia, že jestvujúcno je jestvujúcno a nič viac. Heidegger tvrdí: „Sú síce v pozore, ale bytie je im aj tak zahalené. Spia, ale aj to, čo tam robia, sa im stráca. Tak sa unášajú v jestvujúcom, a považujú to za najviac rukolapné a za najlepšie pochopiteľné.“² Heideggera však celý život irituje skutočnosť, že ľudia sa viažu iba na jestvujúcno a bytie je im akoby úplne ľahostajné. Na mieste je však otázka, prečo by ich malo zaujímať *bytie*.

Heidegger sa pokúša určiť bytostnú príslušnosť logu k φύσις, a to aby sme z danej jednoty pochopili vnútornú potrebu a možnosť oddelenia. V tomto momente sa naskytá istá potreba kritizovať Herakleitovo určenie o logu, lebo bytostná príslušnosť logu k bytiu je v tomto prípade výrazne problematická. Pokiaľ je jednota φύσις a λόγος pôvodná, musí byť aj ich rozdelenie pôvodné. Ak je toto rozdelenie bytia a myslenia také rozdielne od predchádzajúcich pokusov, tak musí mať zvláštny charakter. Preto sa musíme pokúsiť držať λόγος ďalej od rôznych pokusov falšovania. Zároveň ale musíme pochopiť vzťah logu

¹ Tamže.

² Tamže, s. 139.

k φύσις podľa Heideggera po grécky. Pretože práve v tomto vzťahu nám potom hrozí novoveké nepochopenie.

V čom spočíva toto novoveké nepochopenie? Najmä v určení postoja bytia a myslenia, ktorý sa začína pohybovať v známej schéme: bytie je to objektívne, objekt. A naopak. Myslenie je zasa subjektívne, subjekt. Gréci sa podľa Heideggera pozerali na vzťah bytia a myslenia z *dôvodu nedostatočných teoretických znalostí ešte veľmi primitívne*. S týmto možno bez väčších výhrad súhlasiť. Uvidíme však neskôr, najmä pri Parmenidovi, ako sa Heidegger *prerodí*, keď začne spájať pochopenie Parmenidovho učenia s novovekou filozofiou. V jednom prípade (Herakleitos) správne odmieta jeho pochopenie cez prizmu novovekej filozofie, v druhom prípade (Parmenides) to urobí presne naopak.

Aby bol tento bytostný postup *fysis* proti *logu* viditeľný, musí Heidegger ich jednotu pochopiť inak ako doteraz. Pokúša sa o to hlavne vo vysvetľovaní Parmenidovho učenia. Heidegger neoblomne obhajuje pozíciu, že *Parmenides a Herakleitos zdieľajú v tomto probléme ten istý postoj*. Kde inde by sa koniec koncov mohli stretnúť ak nie práve *v otázke bytia jestvujúcna*. Aj pre Parmenida je *bytie* to, čo je v sebe koncentrované, jediné, jednotiace, to úplné. Preto vedie cesta k bytiu cez *neskrytosť*. Ale kde sa u Parmenida hovorí o *logu*? Keď u Parmenida z tohto hľadiska vôbec niečo nájdeme, tak sa nám ukazuje presný opak toho, čo sme doteraz uviedli vyššie. Dôležitá v tomto prípade je podľa Heideggera Parmenidova myšlienka τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Heidegger to prekladá takto: *to isté ako myslenie je aj bytie*. Nesprávne pochopenie tejto myšlienky a z toho vyplývajúci nesprávny preklad (správny preklad je: „*ved' myslieť a byť je to isté*“¹) je výsledkom Heideggerovho *nového čítania* predsokratovského mysliteľa.

Myslenie Bytia nehľadá oporu v jestvujúcne

Radikálny posun vpred v Heideggerovom chápaní metafyziky a jej hlavnej otázky („*Prečo je vôbec jestvujúcno a nie skôr Nič?*“), či kľúčovej otázky („*...otázka o bytí ako takom...*“) z inauguračnej prednášky z roku 1929 nastáva v roku 1943 v *Doslove k prednáške „Čo je metafyzika?“*, ktorý bol pripojený k jej štvrtému vydaniu. *Najväčšia zmena* je vyjadrená v nej

¹ I. Chvatík to prekladá takto: „Lebo to isté je uchopovať myslou a byť“. In: HEIDEGGER, M.: *Věk obrazu světa*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2013, s. 28.

v tejto jednoznačnej podobe: „*Myslenie bytia nehľadá oporu v jestvujúcne.*“¹ V tejto chvíli sa zrazu pred nami otvára úplne iné nazeranie metafyziky než doteraz, či presnejšie povedané, už *vidíme jej koniec*.

Heidegger hneď na začiatku *Doslovu* upozorňuje, že otázka sama, t. j. otázka čo je metafyzika svojím pýtaním sa *vykračuje* za metafyziku. Nezdieľame tento názor a Heideggerova inauguračná prednáška z roku 1929 je toho priamym dôkazom. V nej totiž vôbec neartikuluje, že svojím skúmaním *vykračuje* za metafyziku. Teraz vypovedá presný opak. Iba za istých predpokladov sa tak môže stať. A tie sa naplnili až v jeho *Doslove*. Preto je na mieste pýtať sa, aké sú to predpoklady, ktoré nás vedú k *vykročeniu* za metafyziku. Keď Heidegger tvrdí, že prekonávanie metafyziky už začalo, lebo *pramení z myslenia*, musíme sa autora opýtať, predchádzajúce chápanie metafyziky *nepramenilo z myslenia*? Určite, že pramenilo. Ale Heidegger si v mnohom premyslel základnú i kľúčovú otázku inak a v tom zohrali svoju úlohu aj *mnohé oprávnené pochybnosti*, ktoré sa nazbierali za 14 rokov od prednesenia inauguračnej prednášky. Tri rozhodujúce kritické pochybnosti k jeho inauguračnej prednáške, ktoré Heidegger otvorene uvádza:

1. „Prednáška robí ‘Nič’ (kurz. aut.) jediným predmetom metafyziky...”

2. „Prednáška vyzdvihuje jednu izolovanú a navyiac ešte stiesňujúcu náladu, *úzkosť* kurz. aut.), ako jedinú základnú naladenosť...”

3. „Prednáška sa rozhodne stavia proti ‘logike’...”²

Uvedené kritické pochybnosti vo svojej podstate mierili správne na slabé miesta Heideggerovej *metafyziky pobytu*. Ale nebol by to Heidegger, keby zo svojej slabiny nedokázal urobiť svoju výhodu. Formuluje to neobyčajne šikovne: „Správny postoj k týmto formuláciám možno zaujať na základe *nového premyslenia prednášky.*“³

V čom je teda teraz Heideggerov prístup k riešeniu prekonávania metafyziky nový? V tom, že dôraz už jednoznačne položí na *myslenie bytia* a nie na *myslenie jestvujúcna*. Inými slovami, teraz sa pozornosť presunie na skúmanie *diferencie* jestvujúcna a bytia tak radikálne, ako tomu doteraz nebolo. Kým v roku 1929 je *Niž* premýšľané vo vzťahu

¹ HEIDEGGER? M.: *Co je metafyzika?*, s. 91.

² Tamže, s. 81.

³ Tamže.

k jestvujúcnu, teraz skúmanie sa začína orientovať na to, či sa *Niž* vyčerpáva prázdny popretím všetkého jestvujúcna a to *rozdielne* čo nájde a vyjadri to ako bytie. Keď Heidegger začína takto uvažovať, potom je zrejmé, že výsledok bude iný, ako tomu bolo pre 14 rokmi.

Metafyzika tým, že sa vzťahuje k jestvujúcnu získava aj isté vedenie o *bytí*, ale to podľa Heideggera teraz už neznamená, že je schopná reflektovať aj *pravdu bytia*. Pravda, ktorú je schopná metafyzika ukázať, je len pravda o jestvujúcne. „Metafyzika sú dejiny tejto pravdy. Metafyzika hovorí, čo je jestvujúcno, tým, že jestvujúcnosť jestvujúceho privádza k pojmu. V jestvujúcnosti jestvujúcna myslí metafyzika bytie, bez toho, aby sa však pri spôsobe svojho myslenia mohla zamyslieť nad pravdou bytia (kurz. aut.).“¹ Ide o mimoriadne dôležité Heideggerovo vyjadrenie, ktoré je hraničné, lebo na jednej strane jednoznačne ukazuje na neprekročiteľné limity metafyziky ako učenia o jestvujúcne i jeho pravde, ale zároveň si necháva pootvorené zadné vrátka k tomu, aby sa nemusel ešte definitívne rozlúčiť s metafyzikou.

Heidegger túto istým spôsobom neprekročiteľnú *dvojznačnosť* vyjadruje mimoriadne filigrantsky: „Metafyzika sa všade pohybuje v oblasti pravdy bytia, ktorá jej zostáva, metafyzicky povedané, *neznámym nezaloženým základom* (kurz. aut.). Avšak za predpokladu, že nielen jestvujúcno pochádza z bytia, ale že tiež, ba ešte pôvodnejšie, *bytie samé spočíva vo svojej pravde a pravda bytia bytuje ako bytie pravdy* (kurz.), je potrebné sa pýtať, čo je metafyzika vo svojom základe.“² Pokiaľ by malo platiť, že *Bytie samé spočíva vo svojej pravde a pravda Bytia bytuje ako Bytie pravdy*, potom je už viac ako zrejmé, že Heidegger je už plne na strane *Bytia* a že jestvujúcno odsúva na *vedľajšiu koľaj*. To je zrejmé, lebo hneď ďalšia Heideggerova myšlienka upozorňuje, že pri takomto pýtani sa musíme *myslieť metafyzicky*, ale nielen to, ale zároveň zo *základu metafyziky* musíme myslieť aj *nemetafyzicky*. A to už je otvorená výpoveď, že éra metafyzického myslenia sa vyčerpala a nastupuje *doba nemetafyzického myslenia – myslenia Bytia*. Začína sa pomaly, ale neodbytné približovať *koniec metafyziky*. Bude to síce trvať ešte ďalších 20 rokov, ale tento proces je v Heideggerovej tvorbe od roku 1943 nezvratný. Leibnizovská otázka *prečo je vôbec jestvujúcno a nie skôr Niž* stráca na svojej aktuálnosti a začína sa síce veľmi krátke, ale o to intenzívnejšie hľadanie väzby *Niž*

¹ Tamže, s. 79.

² Tamže.

na *bytie*, ktoré neskôr vyúsťuje do definitívneho naplnenia ontologickej diferencie.

Heideggerovo uvažovanie je v tomto smere nespochybniteľné: „Aj keby všetko bádanie prehliadlo *jestvujúcno* (kurz. aut.) kdekoľvek a v akejkoľvek šírke, *nikde bytie nenájde* (kurz. aut.). Narazí vždy len na *jestvujúcno*, pretože už vopred je úmyslom jeho vysvetlenia pri *jestvujúcne* zotrvať. *Bytie však nie je žiadnou jestvujúcou vlastnosťou jestvujúcna. Bytie si nemožno predmetne predstaviť alebo pojednať ako nejaké jestvujúcno.*“¹ Práve v tomto momente nastupuje do hry v úplne novej úlohe Heideggerovo chápanie *Nič*. Už sa neviaže na *jestvujúcno*, ale posúva sa na pozíciu bytia. Heidegger nastojí, že príliš skoro sa zriekame myslenia, keď *Nič* chápeme ako niečo *ničotné* a určujeme ho ako niečo *nebytosťné*. *Nič* ako *ne-jestvujúcno* bytuje podľa neho ako bytie. Len v tejto väzbe potom vystupuje *Bytie samé* ako to, čo *jestvujúcnu dáva záruku, že je*. „Bez bytia, ktorého priepastné, ale ešte nerozvinuté bytovanie nám v bytostnej úzkosti posielala *Nič*, ostalo by všetko *jestvujúcno* bytiuproté. Avšak ani táto bytiuprotosť nie je ako opustenosť bytím opäť *ničotné Nič*, keď totiž *k pravde bytia patrí, že bytie nikdy nebytuje bez jestvujúcna a že jestvujúcno nikdy nie je bez bytia.*“²

Na prvý pohľad sa môže zdať, že je všetko v poriadku v týchto Heideggerových úvahach, ale najväčší problém jeho ontologického myslenia už reálne vstupuje do hry. Heidegger totiž vo 4. vydaní svojej prednášky z roku 1943 zmení záver vyššie citovanej vety takto: „... keď totiž *k pravde bytia patrí, že bytie bytuje bez jestvujúcna* (kurz. aut.), ale že *jestvujúcno nikdy nie je bez bytia.*“³ Čo to všetko znamená a aké sú dôsledky tejto tak radikálnej zmeny: *patrí k pravde Bytia, že Bytie nikdy nebytuje bez jestvujúcna, alebo nepatrí?* Vo 4. vydaní sa celý problém ešte radikalizuje touto formuláciou: „V pravde bytie bytuje *Seyn* ako bytovanie diferencie; toto *Bytie (Seyn)* ako *Seyn* je pred diferenciou udalosťou (*Ereignis*), a teda bez *jestvujúcna*.“⁴ Veľmi „ľahko“ sa to síce „vysloví“, oveľa ťažšie je to aj zmysluplne zdôvodniť. Heidegger si už v prednáškovom cykle *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3* z roku 1931 veľmi

¹ Tamže.

² Tamže, s. 83.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

dobre uvedomuje, že sa svojím ontologickým uvažovaním pohybuje na hranici pochopiteľného.¹ A snaží sa túto hranicu neprekročiť.

V roku 1943 sa mu to však už podarilo tak zjavne, že o tom nemôžu byť žiadne pochybnosti. Je však tiež pravdou, že v 5. vydaní prednášky *Čo je metafyzika?* v roku 1949 sa vráti späť k pôvodnej verzii, že *bytie bytuje s jestvujúcnom*, ale variant, že *bytie bytuje bez jestvujúcna* je uvedený v poznámke pod čiarou. Na vysvetlenie tejto zmeny ešte pridáva: „Predbežný výklad z *Bytia (Seyn)* ako *Ereignis*, ale tam (vo 4. vydaní) je nezrozumiteľný.“² S týmto možno len plne súhlasiť. Výklad vo 4. vydaní je naozaj nezrozumiteľný, ale nielen to. Je nezrozumiteľný preto, že pokus o definitívne vyriešenie diferencie bytia a jestvujúcna nie je možný. Pokiaľ sa o to pokúsime, prekračujeme hranicu pochopiteľného. O to sa hlavne bude pokúšať Heidegger vo svojej neskorej tvorbe.

V Heideggerovom *Doslove k prednáške „Čo je metafyzika?“* je veľmi dôležité jeho tvrdenie, že *jedine* človek ako jestvujúcno je *volaný hlasom Bytia*, preto môže zakúšať „*zázrak všetkých zázrakov* (kurz. aut.): že jestvujúcno je“.³ Problém však spočíva v tom, že Heideggerovi vôbec nejde o pochopenie jestvujúcna ako toho, čo *je*, ale o to čo *je* bytie, t. j. ide mu o *myslenie Bytia*. Rozhodujúci pohyb Heideggerovo myslenia bude priamo vyžadovať vo svojej vrcholnej fáze *premýšľať Bytie bez jestvujúcna*. Pokiaľ tomu môžeme rozumieť, musíme sa pýtať, prečo Heidegger za *zázrak všetkých zázrakov* nepovažuje otázku: „že bytie je“. A to o to viac, že Heidegger sám zdôrazňuje: „Prednáška myslí len to, čo vyvstalo a stojí pred západným myslením od samého počiatku ako jeho úloha a čo nič menej zostalo zabudnuté: *bytie* (kurz. aut.).“⁴ Sústreďenie sa na skúmanie *bytia* je teraz už tak dôrazne, ako u žiadneho západného filozofa s explicitným určením: „*Myslenie bytia nehľadá oporu v jestvujúcne* (kurz. aut.).“⁵ Završenie tohto mysliteľského zámeru nájdeme v Heideggerovej neskorej tvorbe, ktorú podrobíme skúmaniu v nasledujúcej kapitole.

¹ HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX*, 1–3, s. 27.

² HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 83.

³ Tamže, s. 85.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 91.

Heidegger a koniec metafyziky

Vladimír Leško

V neskorej štúdii *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 vyjadril takto: „*Ide o to podrobiť polozenie otázky v 'Bytí a čase' imanentnej kritike. Je potrebné ozrejmiť, ako ďaleko k mysleniu nutne a stále patrí kritická otázka, čo je vec myslenia. Dôsledkom toho sa názov úlohy 'bytie a čas' – mení (kurz. aut.)*“¹ Pred nami teda vyvstáva určitý problém *veci myslenia* v interakčnej väzbe na problém *myslenia Bytia* v Heideggerovej neskorej filozofii cez prizmu vlastnej *imanentnej kritiky* a zároveň definitívne sa rozlúčiť s metafyzikou, ktorá *myslí len jestvujúcno*. Uchopenie tejto kľúčovej konfrontácie Heideggerovho učenia – *myslenie Bytia* a *myslenie jestvujúcna* – nás bude viesť k pochopeniu toho, že *metafyzika* ako učenia o *jestvujúcne* sa už neodvratne vyčerpala a jej koniec nevyhnutne znamená aj koniec filozofie. O tom sa môžeme dôkladne presvedčiť, keď spolu prejdeme cestu Heideggera od roku 1947 začínajúcu v jeho *Liste o humanizme* a postupne sa rozvinie v *Úvode k prednáške „Čo je metafyzika?“* (1949), pokračuje k *Onto-teo-logickej štruktúre metafyziky* (1956), radikalizuje sa v prednáške *Čas a Bytie* (1962) a pokračuje až k završujúcej prednáške jeho mysliteľského odkazu *Koniec filozofie a úloha myslenia* (1964) aj k jeho stále záhadnému interview pre časopis *Spiegel* v roku 1967.

¹ HEIDEGGER, M.: *Koniec filozofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 7.

Myslenie je myslením Bytia samého

Heideggerov pokus o premyslenie *myslenia Bytia* sa v jeho neskorej tvorbe stáva nezrozumiteľný, pokiaľ ho nepochopíme ako *pokus* o nové *originálne* reflektovanie západoeurópskej metafyziky s dominantnou snahou o vymanenie sa z jej vplyvu. Len tak si môžeme konečne podľa neho otvoriť *cestu k pôvodnejšiemu mysleniu – mysleniu Bytia*, než je tradičné metafyzické myslenie – *myslenie bytia jestvujúcna*. Všetky predchádzajúce predheideggerovské ontológie, keďže mysleli *vždy* len *jestvujúcno* v jeho bytí, musia byť podľa neho podrobené *kritike* „nie preto, že myslia bytie jestvujúcna a pritom vtesnávajú bytie do pojmu, ale preto, že *nemyslia pravdu bytia* (kurz. aut.) a popierajú tak existenciu *myslenia*, ktoré je silnejšie než ono pojmové“.¹

Pokiaľ ontológia *nemyslí* pravdu bytia, teda *nemyslí na Bytie samé*, takejto ontológii chýba jej vlastný *základ*. To je už *neotrasiteľná*, či zdá sa, že je to *neotrasiteľná* ontologická pozícia. Problém však spočíva v tom, či práve takáto pozícia je vôbec naplniteľná. Ukáže sa, že nie je vôbec realizovateľná. Heidegger to vie, či skôr *cíti* celú svoju tvorbu až príliš dobre. Preto sa usiluje vo svojich prácach (resp. v prednáškach) skôr presvedčiť sám seba, než čitateľa, že *hľadá* správnym smerom. A navyše, takmer programovo s tým do dôsledok napĺňa svoju neopakovateľnú pozíciu, ktorú v jedinečnej otvorenej formulácii vyjadril v práci *Príspevky k filozofii (O udalosti)*: „Zrozumiteľnosť je samovraždou filozofie.“² Napriek tomu všetkému sa pokúsime Heideggerovu programovo zakódovanú *nezrozumiteľnosť* jeho filozofie *odkódovať* a zistiť, čo sa za ňou skrýva.

Dynamický nástup k novému premýšľaniu *myslenia a bytia* nám ponúka Heideggerov *List o humanizme* z roku 1947. Od prvých viet je dôraz položený na zdôraznenie, že *to*, čo predovšetkým „*je*“, je *bytie*. Na prvý pohľad ide o formuláciu, ktorá nemusí vyvolávať veľké pochybnosti. Ale v prípade Heideggera tomu tak nie je. Oprávnené sa musíme pýtať a čo *s jestvujúcnom* v tomto prípade. Je implicitne zahrnuté v tomto *bytí*, alebo ide len o *Bytia samé*? Dôvod pre takéto pýtanie

¹ HEIDEGGER, M.: *O humanizmu*. Prel. P. Kurka. Rychnov pod Kněžnou 2000, s. 45.

² HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1989, s. 435.

sa je viac ako na mieste, keďže hneď v uvedenom texte nasleduje tvrdenie, že *myslenie* „naplňa väzbu bytia k bytnosti človeka.“¹ Heidegger však nezabúda hneď dodať, že *myslenie*, *väzbu bytia k bytnosti človeka* nevytvára a ešte menej nespôsobuje. „*Myslenie* ju bytiu len ponúka ako to, čo je jemu samému bytím dané. Táto ponúka spočíva v tom, že bytie prichádza v *myslení* k reči. *Reč je domom bytia, v ktorého prístreší obýva človek* (kurz. aut.). *Myslitelia a básnici sú strážcami* (kurz. aut.) tohto obydli.“²

Tú sa po prvýkrát objavuje výsadné postavenie *mysliteľa* (a jeho najbližšieho spojenca – *básnika*) na úkor *filozofa*. *Mysliteľ* bude ten, ktorý je schopný *myslieť Bytie*, kým *filozofovi* ostane už iba *jestvujúcno*: „Tak názvy ako ‘logika’, ‘etika’, ‘fyzika’ vznikajú až vtedy, keď zaniká pôvodné *myslenie*. *Gréci mysleli vo svojej veľkej dobe bez týchto názvov. Ani raz nenazvali myslenie ‘filozofiou’* (kurz. aut.). *Myslenie zaniká – jednoducho povedané – akonáhle ustupuje zo svojho živlu. Živel je to, odkiaľ má myslenie možnosť byť nejakým myslením... Myslenie je – jednoducho povedané – myslenie bytia... Myslenie je zároveň myslením bytia, pokiaľ náležiac bytiu, bytiu načúva.*“³

Tým sa jasne ukazuje, že už je podľa Heideggera na čase si veci vyskúšať uprostred *nadolády metafyziky* a treba si konečne položiť otázku čo je metafyzika znovu, ale najmä inak, ako tomu bolo doteraz. Čo však ešte stále ostáva ako nezvládnuteľné rezíduum v Heideggerovom *myslení* je tvrdenie, že sa musí každé pýtanie „na ‘bytie’ a rovnako tak na pravdu bytia uskutočňovať ako ‘metafyzické’.“⁴ Tu si nemožno nepoložiť otázku, prečo sa musí každé pýtanie sa na bytie, pravdu bytia realizovať ako *metafyzické*. Veď pôvodné grécke *myslenie*, tvrdí nemecký filozof, myslelo na *bytie* a nie na *jestvujúcno*, toto *pôvodne myslenie* ešte nebolo *metafyzické*. Zložitost tohto problému je Heideggerom vyjadrená takto: „Metafyzika síce predstavuje *jestvujúcno* v jeho bytí a myslí tak bytie *jestvujúcna*, nemyslí však bytie ako také, nemyslí rozdiel medzi nimi... Metafyzika sa nepýta na pravdu bytia samého. Preto sa tiež nikdy nepýta, akým spôsobom patrí bytnosť človeka k pravde bytia. Túto otázku si metafyzika doposiaľ ani nepoložila. Táto otázka je

¹ Tamže, s. 7.

² HEIDEGGER, M.: *O humanismu*, s. 7.

³ Tamže, s. 9.

⁴ Tamže, s. 14.

metafyzike ako metafyzike neprístupná. Bytie doposiaľ čaká, že sa stane človeku problematickým Ono samo.“¹

S Heideggerom v tejto súvislosti možno súhlasiť najmä v tom, že metafyzika sa nepýta na *pravdu Bytia samého*. Ako však v takomto prípade je ešte stále zmysluplné predchádzajúce uisťovanie, že sa musí každé pýtanie sa na Bytie samé, na pravdu Bytia, uskutočňovať ako *metafyzické*?

Heidegger vysvetľuje, že jeho pokus o zmenu v nazeraní kľúčovej otázky *čo je bytie* v novom chápaní *myslenia*, v ktorom už nedominuje *subjektivita*, bol v jeho práci *Bytie a čas* rozpracovaný v treťom oddieli prvého dielu, ktorý však nebol publikovaný. Heidegger to vysvetľuje takto „Problematický oddiel nebol publikovaný preto, že myslenie nebolo schopné tento obrat dostatočne vysloviť a neprerazilo si s pomocou reči metafyziky cestu.“² *Myslenie obratu od Bytia a času k Času a bytiu* nepovažuje Heidegger za *zmenu stanoviska*, ale po prvýkrát vyjadrený myšlienkový pokus do oblasti dimenzie – zo základnej skúsenosti *zabudnutosti bytia*. Keď by to Heidegger myslel naozaj, potom *zabudnutosť bytia* by mal vyhodnotiť ako základný problém *metafyzického* pýtania sa na Bytie samé. Bol by teda už najvyšší čas prestať sa vracáť k metafyzickému pýtaniu sa a definitívne ukončiť takmer dva a pol tisícročnú filozofickú tradíciu západnej metafyziky.

Neustáleho kolísania medzi starou metafyzikou a novým myslením je však ešte v *Liste o humanizme* stále veľmi silné. Ako vzorový príklad možno uviesť nasledujúce Heideggerovo uvažovanie:

„Ved' bytie – čo je bytie? Bytie je bytie samé. To sa musí súčasné myslenie naučiť zakúšať a vyslovovať. 'Bytie' - nie je boh ani nejaký základ sveta,. Bytie je bytostne širšie než všetko jestvujúce a človeku zároveň bližšie než každé jestvujúcno, či už je to skala, zviera, umelecké dielo či stroj, či je to anjel alebo boh. Bytie je tým najbližším. Ničmenej blízkosť zostáva človeku najvzdialenejšia. Človek sa už vždy vzťahuje predovšetkým a len k jestvujúcnu. Keď si však myslenie predstavuje jestvujúcno ako jestvujúcno, vzťahuje sa predsa k bytiu. Myslí však v pravde vždy len jestvujúcno ako také a vôbec nie bytie ako také (kurz. aut.).“³

¹ Tamže, s. 19.

² Tamže.

³ Tamže.

Z vyššie uvedeného je zrejmé najmä tautologické vymedzenie Bytia samého („Bytie je bytie samé“) a všetko ďalšie, čo nám Heidegger ponúka je neustála väzba na *jestvujúcno* a najmä opakovanie, že keď si myslenie predstavuje jestvujúcno ako jestvujúcno vždy už je v *nejakom vzťahu* k bytiu. S týmto naozaj možno súhlasiť, lebo sa myslí na *bytie jestvujúcna*, ale nie na *Bytie ako také*. To si zrejme veľmi dobre uvedomuje aj Heidegger, lebo nám zrazu ponúka nasledujúce riešenie:

„Bytie ‘je’; lebo obvykle sa ono ‘je’ hovorí o niečom takom, čo je. Niečo také nazývame jestvujúcno. Bytie však práve ‘nie je’ ‘jestvujúcno’... Ved’ už na počiatku myslenia hovorí Parmenides: ἐστὶ γὰρ εἶναι. ‘Ved’ bytie je’. V tomto slove sa skrýva počiatocne tajomstvo všetkého myslenia. Snád’ môže byť ono ‘je’ primerane vyslovené len bytím, takže všetko jestvujúcno vlastne ‘nie je’. Ale pretože myslenie má najprv dospieť k tomu, aby vyslovilo bytie v jeho pravde miesto toho, aby ho vysvetľovalo ako nejaké jestvujúcno z jestvujúcna, musí zostať pre svedomité myslenie otvorenou otázkou, či a ako bytie je.“¹

Nepochybne, treba si veľmi dobre zapamätať Heideggerovu formuláciu: *či a ako bytie je*. V Heideggerovej neskorej tvorbe dôjde totiž v tejto súvislosti k zásadnému obratu. V *Liste o humanizme* (1947) sa najprv uvažuje o tom, že iba *Bytie je*, preto sa naznačuje, že *vlastne jestvujúcno nie je*. V prednáške *Kantova téza o bytí* (1961) si jestvujúcno a bytie vymenia pozície, lebo teraz bude Heidegger zasa tvrdiť, že *Bytie nemôže byť*, lebo ak by *bolo*, tak potom už by bolo len *jestvujúcnom*.²

Vráťme sa však ešte späť k *Listu o humanizme*, kde sú vyjadrené aj ďalšie veľmi dôležité Heideggerove stanoviská. Parmenidovo ἐστὶ γὰρ εἶναι zostáva podľa neho stále ešte *nepremyslené*. Z toho usudzuje, že pokrok vo filozofii vlastne nie je možný. Filozofia stojí na mieste a vždy myslí na to isté. Pokrok vo filozofii Heidegger nazýva *poblúdením*. S týmto stanoviskom však nie je možné súhlasiť za žiadnych okolností. Pokiaľ tu v tomto probléme niekto veľmi *poblúdil*, bol to najmä Heidegger sám

Keďže bytie podľa Heideggera nie je ešte *myslené*, pripomína svoje pôvodné vymedzenie z práce *Bytí a čas*, že *bytie sa dáva* (es gibt)... „Toto

¹ Tamže, s. 25–26.

² HEIDEGGER, M. Kants These über das Sein. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main 1976, s. 479.

‘je’ (es gibt) vládne ako údel bytia, ktorého dejiny prichádzajú k reči v slove *bytného mysliteľa* (kurz. aut.).“¹ Nie je ťažko porozumieť to-
muto Heideggerovmu tvrdeniu. Chce nám vlastne len povedať, že ta-
kýmto *bytným mysliteľom* je len on sám a mali by sme v tejto *veci* po-
čúvať len jeho samého. V takomto prípade sa správne pripomína, že
proti gustu žiaden dišputát. Ale v tejto dobe tesne po 2. svetovej vojne
je to Heideggerov pokus razantne sa západnému svetu znovu pripo-
menúť, aby ocenili jeho mysliteľské dielo. Čo sa mu aj z istej časti aj ús-
pešne darí, napriek tomu mu denacifikačná komisia správne neumož-
ňuje pokračovať v práci na akademickej pôde.

Myslenie, ktoré má myslieť na *pravdu bytia*, je zároveň podľa Hei-
deggera *myslením dejinným*, preto programovo chápe *systematické mys-
lenie* a *historické myslenie* v jednote. Pokiaľ myslíme prvotnejším spôso-
bom *dejiny bytia*, potom sa všetko mení a celý problém sa podľa Hei-
deggera dostáva do celkom inej polohy: “Dejiny sa predovšetkým ne-
dejú ako dianie. A toto dianie nie je zánik. Dianie dejín bytuje ako údel
pravdy bytia z tohto údely samého... Bytie prichádza k údely, pokiaľ
sa ono samé, bytie, dáva (sich gibt). To je však myslené v súlade s úde-
lom (geschickhaft) – hovorí. Dáva sa (es gibt) a zároveň odporuje.”² Na
celej veci je dôležité najmä to, že Heidegger *dejiny Bytia* chápe ako ten
najdôležitejší zápas, súperenie, ku ktorému došlo v dejinách filozofie.

Tu však zrazu narážame na veľký problém. Dejiny filozofie od Pla-
tona a Aristotela sú dejinami metafyziky. Metafyzika vypovedá o jes-
tvujúcom ako jestvujúcom a *zabúda* na Bytie, ktoré sa objavilo v *pôvod-
nom myslení* predsokratovcov (Anaximandra, Parmenida a Herakleita).
Problém *Bytia* sa tak stále u Heideggera pohybuje najmä vo filozofickej
reflexii dejín filozofického myslenia. A to je obrovská redukcia tohto
problému, ktorého sa Heidegger nedokáže zbaviť do konca svojej
tvorby. Jedna z najdôležitejších Heideggerových výpovedí k tomuto
problému v *Liste o humanizme* ponúka takéto riešenie: „...Hegelovo ur-
čenie dejín ako rozvoja ‘ducha’ nie je nepravdivé. Nie je ani sčasti sprá-
vne, ani sčasti nesprávne. Je tak pravdivé, ako je pravdivá metafyzika,
ktorú v podobe systému necháva po prvýkrát prehovoriť vďaka Hege-
lovi svoju *absolútne myslenú bytnosť* (kurz. aut.). *Absolútna metafyzika*

¹ HEIDEGGER, M.: *O humanizmu*, s. 26.

² Tamže, s. 26–27.

patrí so svojimi obratmi Marxovej a Nietzscheho filozofie do dejín pravdy bytia.“¹ Nemyslíme si, že toto Heideggerovo tvrdenie vypovedá čosi podstatné k problému *dejín pravdy Bytia*. Bytie totiž nezávisí na nijakej či už absolútnej alebo neabsolútnej metafyzike. Ide mu len o to, aby oznámil, že už *mysliteľ* (= Heidegger!) *prehovoril*. O tom jasne svedčia tieto Heideggerova slová: „*Myslenie je vo svojej bytnosti ako myslenie bytia bytím nárokované* (kurz. aut.). Myslenie je vzťahnuté k bytiu ako k tomu, čo prichádza... Myslenie je ako myslenie viazané na príchod bytia, na bytie ako príchod. Bytie sa už mysleniu udelilo. Bytie je ako údel myslenia. Údel je v sebe však dejinný. Jeho dejiny už prišli k reči v *prehovore mysliteľa* (kurz. aut.)...“² To je hlavný odkaz, ktorý nám Heidegger zanecháva vo svojom slávnom *Liste o humanizme*. Treba počúvať *prehovorenie mysliteľa*, aby sme sa dozvedeli čo je *myslenie na Pravdu Bytia*.

Zostup k základom metafyziky

Heidegger sa pokúša o pokračovanie nového rozvinutia chápania problémov metafyziky a riešenia otázky *Bytia* vo svojom *Úvode k prednáške „Čo je metafyzika?“* z roku 1949.³ Sú v ňom vyjadrené viaceré nové iniciatívy v kritickom chápaní metafyziky ako učenia, ktoré *myslí jestvujúce ako jestvujúce* a ako ono súvisí s chápaním *Bytia samého*. Čo je najdôležitejšie, t. j. väzba metafyziky a *myslenie pravdy Bytia* sa síce *posunie*, ale ešte stále úplne *nepretrhne*. Tento najdôležitejší problém Heideggerovho učenia sa ešte odsunie na ďalších desať rokov, aby svoje završenie našiel v prednáške *Čas a Bytie* (1962).

Heideggerov *nový úvod* k jeho prednáške *Čo je metafyzika?* začína veľmi zaujímavo, lebo sa prekvapujúco vracia k Descartovmu chápaniu filozofie na spôsob obrazu *stromu*, kde *korene stromu* predstavuje práve *metafyzika*.⁴ A je zrejmé, že sa tým vypovedá neodškriepiteľná pravda, že strom môže žiť len vďaka koreňom. Bez koreňov žiadny strom nemôže *jestvovať*. Kým Descartov obraz *filozofie ako stromu* má

¹ Tamže, s. 27.

² Tamže, s. 50–51.

³ HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s.7–39.

⁴ Pozri DESCARTES, R.: Autorov list prekladateľovi *Princípov filozofie* do francúzštiny, ktorý môže poslúžiť ako predhovor.

In: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č. 2, s. 190.

svoju vnútornú strategickú *logiku* veľmi jasne vyjadrenú, bez zbytočného vnútorného napätia či kolízie, v Heideggerovom prípade tomu tak nie je. Heideggera vôbec nezaujíma, čo mal na mysli Descartes, keď koncipuje tento svoj *obraz stromu filozofie*. Treba si dobre uvedomiť, že Descartes sa pokúša ukázať, že *metafyzika*, resp. *prvá filozofia* je predovšetkým učením o *hľadaní prvých príčin a skutočných princípoch ľudského poznania*.¹ To však je presne opačné východisko, aké prisúdil metafyzike Heidegger. Kým v Descartovom prípade je *obraz* filozofie celkom pochopiteľné spojený s *fyzikou, mechanikou, medicínou a etikou* a im poskytuje *výživu* pre ich skúmania, v Heideggerovom prípade je to rozhodne odmietnuté, lebo, vyjadrené jeho terminológiou, všetko je až príliš *ontické* a vôbec nie *ontologické*. Heidegger to najpresnejšie vyjadruje v tejto myšlienke: „Pravdu bytia možno... nazvať základom, v ktorom je metafyzika ako koreň stromu filozofie zapustená a z ktorého sa vyživuje.“² Descartovi nešlo o žiadnu *pravdu bytia*, ale len o *pravdu jestvujúcna*. V tomto kontexte Descartes stojí presne na opačnej pozícii ako Heidegger. Veľmi dobre si to uvedomuje aj Heidegger sám, lebo Descarta chápe ako zakladateľa *metafyziky subjektivity*. Poznanie *Pravdy Bytia*, ako to chce dosiahnuť Heidegger, však v žiadnom prípade nemôže byť spojené s metafyzikou.

Heideggerov pokus o *zostup k základom metafyziky* je veľkým nedorozumením. O čo tu ide nie je *jestvujúcno*, ale len *bytie*. Potom aj *základ metafyziky* je pochopený neoprávnene ako *pravda bytia*, „v ktorej je metafyzika ako koreň stromu filozofie zapustená a z ktorého sa vyživuje“.³ Teda *strom filozofie* Heideggera a Descarta sú protikladné *filozofické obrazy*, ktoré nemajú nič spoločné, okrem jedného, že sú chápané len ako *obrazy*. Musíme však dodať, že Heideggerov *obraz* bude neustále vnútorné protirečivejší, až sa ho jeho autor definitívne vzdá. Descartes v celej svojej tvorbe svoj *obraz stromu filozofie* produktívne naplňa, čo prináša v jeho dobe aj vynikajúce vedecké výsledky tak vo fyzike, mechanike, medicíne, či etike.

Aby sme však boli spravodliví, bez výhrad súhlasíme s Heideggerovým tvrdením, že metafyzika nám *predstavuje len jestvujúce ako jestvujúce*. Metafyzika nikdy nemyslela a ani nemyslí na *Bytie samé*. Už ťažšie

¹ Tamže, s. 186.

² HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 9.

³ Tamže.

možno súhlasiť s tvrdením, že príčinou toho, že filozofia stále opúšťa svoj základ, t. j. *pravdu bytia*, je podľa neho vlastne metafyzika. Je to nepochybne veľmi zaujímavé tvrdenie, najmä keď si uvedomíme, že Heidegger stotožňuje filozofiu s metafyzikou a metafyziku s filozofiou tak, ako to pred ním neurobil žiaden západný filozof. Potom vyššie uvedená Heideggerova myšlienka by sa mala čítať, že *filozofia stále opúšťa svoj základ kvôli sebe samej*. Že je možné a dokonca nutné takto to formulovať nám potvrdí aj sám Heidegger vo svojej prednáške *Koniec filozofie a úloha myslenia* v roku 1964: „*Filozofia je metafyzika*.“¹ Koniec filozofie je koncom metafyziky v Heideggerovom chápaní, lebo teraz sa už definitívne má prejsť na pozície *myslenia Bytia bez ohľadu na jestvujúcnu*.

V roku 1949 však Heidegger ešte stále však tvrdí, že metafyzika napriek všetkému neustále a v najrôznejších obmenách Bytie vyslovuje. V čom však vidí najväčší problém metafyziky je, že „nikde neodpovedá na otázku o pravde bytia, pretože túto otázku si nikdy nekladie. A nekladie si ju, pretože myslí bytie len tak, že si predstavuje jestvujúce ako jestvujúce.“² *Myslenie*, ktoré má myslieť *pravdu bytia* sa podľa Heideggera už neuspokojuje s metafyzikou, ale na naše veľké prekvapenie, nemecký filozof ešte vôbec nechce *spretrhať* väzbu medzi nimi. *Myslenie bytia* ešte *nemyslí proti metafyzike*. Aké sú hlavné dôvody pre zaujatie tohto *polovičatého riešenia*. Heidegger ich vidí takto: „Metafyzika zostáva vo filozofii tým prvým. Nedosahuje však k tomu, čo je prvé v myslení. *V myslení na pravdu bytia je metafyzika prekonaná*.“³

Heidegger si je vedomý, že *myslenie na pravdu bytia* spochybňuje doterajšie výsadné postavenie metafyziky meritórne sa vyjadrovať k otázke bytia, napriek tomu vyššie uvedené *prekonanie* metafyziky metafyziku samu ešte vôbec neodstraňuje. Je to jasné potvrdenie ešte stále výrazného Heideggerovho váhania definitívne vyriešiť ontologickú diferenciu medzi bytím a jestvujúcnom. Stále totiž ostáva v platnosti jeho celoživotný postulát *zabudnutosti na bytie*. Keď si však dobre uvedomíme, že Heidegger vymedzuje *zabudnutosť na bytie* ako *zabudnutosť*

¹ HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 7.

² HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 15.

³ Tamže, s. 11.

„na rozdiel medzi bytím a jestvujúcnom“,¹ a zároveň zdôrazňuje, že táto *zabudnutosť* patrí k *bytnosti bytia*, patrí *bytostne* k *údelu Bytia*, potom sa ukazuje, že sa za tým skrýva ešte aj niečo viac. A to *viac* Heidegger vidí v tom, že *príbeh bytia* začína tým, že „bytie tají v sebe svoju bytnosť, svoj rozdiel od jestvujúcna“. ² Prečo bytie *tají* v se-be svoju bytnosť, to sa od Heideggera dozvieme v tomto zdôvodnení: „*Zabudnutie tohto rozdielu, zabudnutie, ktorým údel bytia začína, aby sa v tomto údele dovŕšilo, nie je však žiadnym nedostatkom, ale najbohatšou a najďalekosiahlejšou udalosťou, v ktorej dejiny západného sveta dospeli do svojho konca. Je to udalosť metafyziky. Čo teraz je, stojí v tieni už skôr sa dostavivšieho údelu zabudnutosti na bytie.*“³

Tieto slová Heidegger píše v roku 1942 a musíme ich brať veľmi vážne na vedomie, lebo spájajú problém *zabudnutosti na bytie s dejinami západného sveta*. To je permanentný fundamentálny motív takmer celej Heideggerovej tvorby. Iba na jej konci si prizná, že sa v tom probléme zásadne pomýlil. V roku 1949 je vo svojom vyjadrovaní sa k tomu problému ešte jednoznačne stavia v až príliš pozitívnom zmysle. Tento svoj názor nezmenil až do roku 1967. V rozhovore pre časopis *Spiegel* nakoniec otvorene priznáva, že sa mýlil v mnohých veciach, ale najviac najmä v tej, že filozofia môže vyriešením otázky Bytia bezprostredne zmeniť aj náš svet sám. Teraz už chápe, že filozofia nemôže „spôsobiť žiadnu bezprostrednú zmenu terajšieho stavu sveta.“⁴

Od metafyziky k mysleniu pravdy Bytia

V roku 1949 vo svojom *Úvode k prednáške „Čo je metafyzika?“* Heidegger deklaruje, že metafyzike od Anaximandra až k Nietzschemu ostáva *Pravda Bytia* skrytá, preto v celých svojich dejinách si zamieňa jestvujúcno a bytie. Prvý pokus o prielom v uvádzaní myslenia na *cestu* myslenia Bytia (t. j. Bytia samého) v *jeho pravde* predstavuje až jeho práca *Bytie a čas*. Otázka o *zmysle bytia* ako hlavná otázka tejto práce sa teraz mení na otázku o *pravde bytia*, ale to nie sú dve rôzne otázky, ale tá istá

¹ HEIDEGGER, M.: *Anaximandrov výrok*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2012, s. 72.

² Tamže, s. 72.

³ Tamže.

⁴ HEIDEGGER, M.: „*Už jenom nějaký bůh nás může zachránit*“, s. 33.

otázka.¹ Každý kritickejší bádateľ však musí pri tejto formulácii zapochybovať o jej oprávnenosti, lebo sú to dve rôzne otázky, ktoré spolu môžu súvisieť, ale nie sú identické. Spoločné pre nich je iba to, že tak otázka o *zmysle bytia* ako aj otázka o *pravde Bytia* sú späté s človekom a iba človek ako jediné jestvujúcno si môže klásť tieto otázky. *Pobyt* (Dasein), resp. človek je tým *miestom*, kde sídli *pravda Bytia*.²

Bytie, tak ako ho Heidegger chápe už v práci *Bytie a čas*, sa v roku 1949 znovu potvrdzuje ako *čas*, „pretože ‘čas’ je tu rodným menom pravdy bytia, ktorá je bytovaním bytia, a teda bytím samým“.³ A vzápätí po tomto tvrdení prichádza Heideggerova otázka: „Prečo teda ale ‘čas’ a ‘bytie’?“⁴ Jeho odpoveď je veľmi zaujímavá. To všetko má svoj začiatok v starovekom Grécku, je to teda zamýšľanie sa nad *počiatkom dejín*, lebo bytie sa odhaľuje najprv v myslení Grékov. Tí ako prví zakúšali *bytie jestvujúcna* ako *prítomnenie prítomného*. Tu musíme dôrazne upozorniť, že Heidegger si *šikovne* zamieňa pojem *Bytie samé* s pojmom *bytie jestvujúcna*. Správne je použitý iba druhý pojem, t. j. *bytie jestvujúcna*, lebo len o ňom môžeme zmysluplne uvažovať, kým o *Byti samom* to nie je možné.

Aby Heidegger odpovedal na vyššie uvedenú otázku púšťa sa do etymologického rozboru gréckeho slova εἶναι (byť), aby nás presvedčil, že tak ako chápeme toto grécke lovo, jeho latinskú verziu (esse) i naše slovo (byť), ostáva pre nás v podstate *nemé*. Grécke slovo εἶναι, pokiaľ mu máme naozaj porozumieť, musíme ho podľa Heideggera chápať ako: *prítomníť*: „Bytnosť tohto prítomnenia sa ukryla hlboko do počiatočného mena pre bytie. Nám však teraz hovorí... v prítomnení vládne skrytá a nemyslená prítomnosť, vládne v nej trvanie, bytuje v ňom čas. *Bytie ako také je teda neskryté na základe času. Čas tak poukazuje na neskrytosť, tzn. na pravdu bytia* (kurz. aut.).“⁵

Teraz je však dôležité dobre si uvedomiť, ako Heidegger chápe v tejto etape určenie *času*. A zistíme, že ide o veľmi zvláštne chápanie, ktoré sa len veľmi ťažko dá prijať. Heidegger totiž *naznačuje*, že pod

¹ HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 29.

² Tamže, s. 21.

³ Tamže, s. 27.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

časom nerozumie „čas“, ktorý spájame s *premenlivým behom jestvujúceho*. Nejde teda o čas, ktorý meriame na hodinkách, ale o veľmi špecificky myslený čas. Hľadá sa „čas“, ktorý má inú *bytnosť*, než nám veľmi dobre známy čas. Heidegger chce premyslieť čas „ako rodné meno pravdy bytia...“¹ V tomto kontexte je potom viac ako pochopiteľné, že takýto čas môže Heidegger nájsť jedine v dejinách filozofie, pokiaľ si tieto dejiny upraví na svoj vlastný spôsob a hľadá v nich len to, čo v nich chce nájsť: *bytnosť času* od prvých *metafyzických mien bytia* (Anaximandros, Parmenides, Herakleitos...) až k tomu poslednému – *večnému návratu toho istého* (Nietzsche).

Čo nám vie k takto naznačenému času Heidegger ešte dodať je už len nasledujúce: „Dejinami bytia v epoche metafyziky vládne nemyslená bytnosť času. Tomuto času nie je priestor ani priradený, ale ani do neho nie je jednoducho zaradený.“² Teda o aký čas Heideggerovi ide, ako ho možno podrobnejšie predstaviť. Ale o tom sa v *Úvode k prednáške Čo je metafyzika?* z roku 1949 sa prekvapujúco už nič nedozvieme. Čo sa však ponúka ako prvé, aby sme sa nemeckého filozofa spýtali je, ako by bolo možné určiť čas v *dejinách Bytia* v epoche *myslenia*. V roku 1943 však nevie k tomuto problému už nič viac dodať. Všetko ešte musí dozrieť za dvadsať rokov a v prednáške *Čas a Bytie* sa nielen konečne, ale aj záverečne i podrobnejšie vráti k chápaniu času a rozvinie posledné motívy svojej novej ontologickej výpovede, ktorej je schopný.

Heideggerom avizovaný prechod od *metafyziky* k *mysleniu na pravdu bytia* si vyžaduje, aby sa definitívne opustila akákoľvek ontológia, lebo len *mysleniu* na pravdu Bytia ide o *Bytie samé*, kým ontológii ide len o *pravdu jestvujúcna*. Definitívne opustenie všetkej ontológie sa však ešte v tomto skúmanom *Úvode k prednáške* vôbec nekoná. Práve naopak. Prekvapujúco všetky rozhodujúce argumenty sú buď priamo späté s metafyzikou, alebo ju predpokladajú. Stačí sa iba pozrieť na to, čo nám Heidegger ďalej v tomto texte ponúka. Len návrat k základnej otázke metafyziky v leibnizovskej variácii: *Prečo je vôbec jestvujúcno a nie skôr nič?* Ale to tu už bolo mnohokrát. Na čo je to dobré? Dokonca Heidegger ponúka takmer *šokujúcu* podobu väzby tejto základnej otázky metafyziky na *nemetafyzický spôsob myslenia*:

¹ Tamže.

² Tamže, s. 29.

„Za predpokladu, že sa už nepohybujeme vo vnútri metafyziky a nemyslíme obvyklým metafyzickým spôsobom, ale vychádzajúc z bytnosti a pravdy meta-fyziky myslíme na pravdu bytia, možno sa tu tiež takto pýtať: Čím to, že jest-vujúcnosť má všade prednosť a každé 'je' si osobuje pre seba, zatiaľ čo to, čo jestvujúcnosť nie je, totiž takto chápané Nič ako bytie samo, zostáva zabudnuté? Čím to, že Nič spolu s bytím nie je vlastne ničím a že Nič vlastne nebytuje?“¹

Zásadný problém vidíme v tom, že sa Heideggerom ponúka predpoklad, že už sa nepohybujeme vo vnútri metafyziky a nemyslíme metafyzickým spôsobom, a predsa, keď vyjdeme z bytnosti a pravdy metafyziky môžeme vôbec myslieť na pravdu bytia? Doteraz nás Heidegger presviedčal, že metafyzika nemyslí a ani nemôže myslieť na pravdu bytia. Heideggerom ponúkaný predpoklad je od začiatku do konca zbytočnou zavádzajúcou špekuláciou, ktorá nemá žiadny zmysluplný teoretický význam. Preto vôbec neprekvapuje ani záverečná otázka Heideggerovho Úvodu k prednáške „Čo je metafyzika?“ či je záhadnejšie jestvujúcnosť, alebo to, že „je“ bytie.² S Heideggerom možno súhlasiť iba v tom, že dozrel konečne čas natoľko, že je potrebné znovu premyslieť celý problém a najmä, že by sa malo menej fantazírovať a viac zodpovedne myslieť.

Metafyzika a ontologická diferencia

Uvažovať o Heideggerovom chápaní metafyziky bez toho, aby sme si nevšimli mimoriadnu dôležitosť ontologickej diferencie v jeho učení by bola neodpustiteľná chyba. Bez ontologickej diferencie by Heideggerova tvorba nebola nikdy tým, čím sa stala. Najlepšie to vyjadril H.-G. Gadamer: „Keď si spomeniem na prvé Heideggerove prednášky, ktoré som počul v roku 1923 vo Freiburgu a v roku 1924 v Marburgu, pôsobil vtedy výraz «ontologická diferencia» ako čarovné slovo. Objavoval sa stále znovu s oným dôrazom, s ktorým sústredený mysliteľ – i bez toho, že by skutočne detailne vyjadril vzťahy a význam toho, čo chcel povedať (kurz. aut.) – dával vedieť, že sa tu usiluje o čosi úplne rozhodujúce. Taký už bol spôsob reči mladého Heideggera. Tento výraz fungoval takmer ako iné obvyklé príslovie, ktorým sme bol veľmi často odbití, keď sme sa

¹ Tamže, s. 39.

² Tamže.

na seminári pokúšali predniesť svoje vlastné myšlienkové pokusy a drobné príspevky. Heidegger potom povedal: »Áno, áno – ale to je ontické, nie ontologické.«¹ Výraz *ontologická diferencia* ostal teda v pozícii *čarovného slova* bez toho, aby *detailne vyjadril vzťahy a význam toho, čo chcel povedať*. Ale to bolo v roku 1924.

O tri roky neskôr v práci *Bytie a čas* sa ontologickej diferencii síce venuje, ale len v úzkych hraniciach *fundamentálnej ontológie*, preto rozvinutie otázky o ontologickej prednosti bytia je výrazne limitovaná. Čo je však dôležitejšie, už v tejto práci máme proti sebe stojace dve rozhodujúce Heideggerove tvrdenia, ktoré sa v neskoršej tvorbe stanú dominantnými a posunú celú problematiku ontologickej diferencie radikálne dopredu. Prvé tvrdenie je vyjadrené takto: „*Bytie je vždy bytie nejakeho jestvujúcna* (kurz. aut.).“² Ním sa vlastne len potvrdzuje základná ontologická pozícia, ktorú poznáme od čias Aristotela až k Hegelovi a s ktorou možno ešte aj dnes plne súhlasiť. Druhé tvrdenie však predstavuje veľký problém a práve okolo neho sa sústreďí celá neskorá filozofická tvorba Heideggera: „...*bytie nikdy nemožno vysvetliť z jestvujúcna...* (kurz. aut.)“³

Prvé embryonálne rozvinutie Heideggerovho druhé tvrdenia predstavuje už prednáškový cyklus *Základné problémy fenomenológie* z letného semestra roku 1927. V ňom Heidegger tvrdí: „*Bytie je pravá a jediná téma filozofie* (kurz. aut.). To nie je náš výmysel, ale takéto predpokladanie témy sa zrodilo spolu s počiatkom filozofie samej v antike a svoje grandiózne vyjadrenie našlo v Hegelovej logike (kurz. aut.). Teraz len tvrdíme, že bytie je skutočná a jediná téma filozofie. V negatívnej forme to znamená: *filozofia nie je veda o jestvujúcne, ale veda o bytí, ako o tom svedčí grécky výraz – ontológia* (kurz. aut.).“⁴

Heideggerovo tvrdenie, že *bytie* ako téma filozofie sa zrodila s *počiatkom filozofie* nemôžeme akceptovať. Zásadne do neho vkladá svoj vlastný *interpretačný zreteľ*, ktorý s dejinami filozofie v starovekom Gré-

¹ GADAMER, H.-G.: *Človek a reč*. Prel. J. Sokol, J. Čapek. Praha: Oikúmené 1999, s. 138.

² HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 25.

³ Tamže, s. 243.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA. Bd. 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1975, s. 15.

cku nemá nič spoločné. V tomto prípade je však dôležitejšia jeho fundamentálna pozícia, že *filozofia nie je veda o jestvujúcne, ale o bytí*.

Heidegger vo vyššie uvedenom prednáškovom cykle vznik *ontologickej diferencie* spája neuveriteľne už s Tálesom: „Keď Táles odpovedá na otázku čo je jestvujúce, že je to voda, tak vysvetľuje jestvujúcno z jestvujúcna, hoci hľadá dôvod vysvetlenia toho, čo je jestvujúcno *ako* jestvujúcno.“¹ A k tomu zaujímavo pridáva, že v otázke sa má na myslí *bytie*, ale v odpovedi sa to nakoniec vysvetlí ako *jestvujúcno*. Tento spôsob interpretácie *bytia* ostáva podľa neho v platnosti počas celého obdobia antickej filozofie vrátane Platona a Aristotela a vo svojej podstate je takéto vysvetlenie vo filozofii platné až do 20. storočia. Tým všetkým sú len potvrdené vyššie uvedené Gadamerove slová o tom, že *ontologická diferencia* je veľmi *čarovné slovo*, ktoré sa použije vždy tam, kde je to najviac potrebné. Tvrdiť, že už Táles v otázke *čo je jestvujúce* má na myslí *bytie*, je azda toho pravým dôkazom. Je však tiež pravdou, že uvedené tvrdenie už v žiadnej ďalšej práci Heidegger viackrát nezopakuje. Aj to je samo osebe dostatočne presvedčivé, že Táles vo svojej otázke určite nemyslel a ani nemohol na *bytie*. Takáto vrcholná podoba filozofickej abstrakcie nebola vlastná ešte ani Platonovi a Aristotelovi, nie to Tálesovi. *Prvenstvo* pýtania sa na *bytie* v dejinách raného gréckeho myslenia po roku 1927 Heidegger posunie najprv k Anaximandrovi² a až po ňom k Parmenidovi³ a nakoniec aj k Herakleitovi.⁴ Ale ani to nemožno prijať ako skutočne oprávnené klasifikovanie nášho problému.

Pochopiť *ontologickú diferenciu* si vyžaduje veľmi prísne a presné používanie filozofických pojmov akými sú *bytie* a *jestvujúcno*. Ich zamieňanie znamená rozhodujúcu prekážku pre jej adekvátne pochopenie. Sám Heidegger na to veľmi dôrazne upozorňuje vo svojom prednáškovom cykle *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3* (1931) v otázke, ako si môže Aristoteles zamieňať *jestvujúcno* s *bytím*.⁵ V mnohom to však platí aj pre

¹ Tamže, s. 453.

² HEIDEGGER, M.: *Der Anfang der abendländischen Philosophie. (Anaximandros und Parmenides)*. GA. Bd. 35. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2012.

³ HEIDEGGER, M.: *Parmenides*. GA. Bd. 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Herakleitos*. GA. Bd. 55. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2001, s. 21. Pozri tiež

Heideggera samého. Možno najviac pre samotnú otázku bytia, o ktorej v ranej fáze svojho filozofického vývoja tvrdí, že je *klúčovou otázkou metafyziky*,¹ ale v neskoršej fáze to dá na správnu mieru: „*Metafyzika myslí jestvujúcno jako jestvujúcno spôsobom odôvodňujúceho, zakladajúceho predstavovania. Lebo bytie jestvujúcna sa od počiatku filozofie a spolu s ním ukázalo ako dôvod, základ (ἀρχή, αἴτιον, princíp) (kurz. aut.).*“²

V Heideggerovom diele je fascinujúco zakódované, ako váha, doslova zápasí s otázkou bytia a jestvujúcna a ich vzájomného vzťahu, teda ontologickou diferenciou. Najlepšie to máme vyjadrené v jeho *Doslove k prednáške „Čo je metafyzika?“* zo štvrtého vydania z roku 1943. Kým v ostatných vydaniach Heidegger píše, že „k pravde bytia patrí, že bytie nikdy nebytuje bez jestvujúcna a že jestvujúcno nie je nikdy bez bytia“, s čím je potrebné plne súhlasiť, vo štvrtom vydaní uvádza, že „*bytie síce bytuje bez jestvujúcna* (kurz. aut.), ale že jestvujúcno nie je nikdy bez bytia.“³ Tomuto problému sme venovali širšiu pozornosť v prechádzajúcej kapitole, preto to teraz iba pripomíname.⁴

Heidegger vo svojej práci *Nietzsche II.*, ktorú písal v rokoch 1939–1946, venuje programovo veľmi koncentrovanú pozornosť aj problematike ontologickej diferencie.⁵ Jeho pozornosť je sústredená okolo otázky, že pokiaľ metafyzika vypovedá o jestvujúcne vcelku, teda o *byti* jestvujúcna, potom v nej vládne vzťah človeka k *bytiu* jestvujúcna. Ale vzťah človeka k *bytiu*, nie iba k *jestvujúcnu*, nie je predmetom jej záujmu. Akoby sa automaticky považoval za to *isté* a pritom to vôbec nie je to *isté*. V takejto identifikácii je podľa Heideggera naznačený *základný rys* metafyzického myslenia. Preto si Heidegger kladie ďalšie otázky: „Čo »je« bytie, keď predpokladáme, že ho odlišujeme a musíme odlišovať od jestvujúcna? Ako je to s týmto *rozlíšením* bytia od jestvujúcna, ako sa k tomuto rozlíšeniu má človek? Je človek človekom a »má« okrem toho ešte vzťahnosť k bytiu? Alebo táto vzťahnosť k bytiu zjednáva bytnosť človeka? Pokiaľ áno, akej bytnosti »je« potom človek, ak sa jeho bytnosť určuje z tejto vzťahnosti? Bola bytnosť človeka

¹ Kap. 1. v tejto práci: LEŠKO, V.: *Heidegger a metafyzika ako jadro filozofie*, s. 15–64.

² HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 7.

³ HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 83.

⁴ Tamže, s.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche*. GA. Bd. 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997, s. 203–256.

z tejto vzťahnutosti k bytiu vždy už určená? Ak áno, prečo je pre nás táto vzťahnosť tak nechopiteľná, nezrozumiteľná a nepoznateľná ako bytie samé?“¹

Na vzťahnosť človeka k bytiu dáva Heidegger jasnú odpoveď. *Je temná*. Stále je však presvedčený, že vo vzťahnutosti stojíme všade tam a vždy, keď sa vzťahujeme k jestvujúcnu. Teda stále ostáva *nespretrhaná väzba* bytie – jestvujúcno. „Vzťahujeme sa k jestvujúcnu a zvlášť sa držíme vo vzťahnutosti k bytiu. Len takto je pre nás jestvujúcno oporou a zastávkou. To znamená: *Stojíme v rozlíšení bytia a jestvujúcna*. Toto rozlíšenie nesie vzťahnosť k bytiu a nesie vzťah k jestvujúcnu.“² Heidegger je ešte stále presvedčený, že najmä pohľad na metafyziku a jej dejiny nás učí, že rozlíšenie jestvujúcna a bytia dáva *vznik* metafyzike, ale zároveň metafyzike táto *diferencia* zároveň uniká, o čom viac výslovne neuvažuje a dokonca, o čom viac uvažovať ani nemusí. „Rozlíšenie jestvujúcna a bytia umožňuje všetko pomenovávanie, zakúšanie a uchopovanie jestvujúcna ako takého. Jestvujúcno sa po grécky nazýva τὸ ὄν; oslovanie jestvujúcna ako jestvujúcna a ďalej uchopovanie jestvujúcna sa deje v λόγος. Preto možno bytnosť metafyziky, ktorá jestvujúcno výslovne privádza k slovu a pojmu, opísať menom »ontológia«.“³

Ontológia sa podľa Heideggera zakladá na rozlíšení bytia a jestvujúcna. *Rozlíšenie* sa vhodnejšie nazýva *diferenciou*, v čom sa ohlasuje, že bytie a jestvujúcno sú nejakým spôsobom vzájomne nesené, oddelené a predsa sú na seba navzájom vzťahnuté, a síce zo seba, a nie až na základe rozlíšenia. Rozlíšenie bytia a jestvujúcna Heidegger pochopil ako *základ* možnosti ontológie. *Ontologická diferencia* tak nemá za úlohu *vyriešiť* otázku ontológie, ale slúži len na to, aby bolo vyjadrené to, čo robí *ontológiu*, teda *metafyziku* v základe otáznou. „Upozornenie na ontologickú diferenciu pomenováva základ a »fundament« všetkej ontológie, a tým každej metafyziky. *Pomenovanie ontologickej diferencie* ma avizovať, že prichádza dejinný okamih, v ktorom je potrebné a nevyhnutné pýtať sa na bytnosť a fundament »onto-lógie« (kurz. aut.).“⁴

¹ Tamže, s. 207.

² Tamže.

³ Tamže, s. 208.

⁴ Tamže.

Ontologická diferencia je pre Heideggera svojrázna a jedinečná *cestička*, ktorá nás vedie od jestvujúcna k bytiu a od bytia k jestvujúcnu. Možno to vyjadriť obrazným vyjadrením, ktoré vedie k predstave, „akoby bytie a jestvujúcno ležali a stáli na odlišných brehoch jedného prúdu, ktorý nepomenovávame a možno ho ani nikdy nebudeme môcť pomenovať.“¹ Heidegger sa nemýli keď tvrdí, že môžeme a aj rozprávame o *bytí*, môžeme aj menovať *bytie*, ale ešte vôbec nemusíme vedieť čo ono samé *je*. „»Je« obchádza v jazyku ako to najopotrebovanejšie slovo a predsa nesie všetko rozprávanie, a to nielen v zmysle hovoreného jazyka. *Aj vo všetkom mlčiacom chovaní sa k jestvujúcnu prehovára »je«* (kurz. aut.). Všade, aj tam, kde nerozprávame, sa predsa chováme k jestvujúcnu ako takému a chováme sa k tomu, čo »je«, čo tak a tak je, ešte nie a nie je, čo vôbec nie je.“²

Heideggerov dôraz na spätosť jestvujúcna s *je* sa stane rozhodujúcim prelomom v *myslení Bytia* v neskorej fáze jeho tvorby. V *Liste o humanizme* (1946) má svoj zrod, ďalšie rozvinutie v štúdiu *Kantova téza o bytí* (1961) a završenie v prednáške *Čas a Bytie* (1962). V *Liste o humanizme*, ako sme to už v tejto kapitole vyššie uviedli, ale dobre si to ešte raz pripomenúť, Heidegger píše: „...obvykle sa ono 'je' hovorí o niečom takom, čo je. Niečo také nazývame jestvujúcno. *Bytie však práve 'nie je' jestvujúcno* (kurz. aut.) Pokiaľ je ono 'je' vyslovené bez bližšieho vysvetlenia bytia, potom je bytie až príliš jednoducho predstavené ako nejaké 'jestvujúcno' na spôsob známeho jestvujúcna, ktoré pôsobí ako príčina a je ako následok spôsobené... *Snád' môže byť ono 'je' primerane vyslovené len bytím, takže všetko jestvujúcno vlastne 'nie je'*“³ Takže, čo vlastne *je* a čo *nie je* to *je*, o ktoré nám vlastne ide? Raz je to *bytie* a potom je to *zasa jestvujúcno*. Rozmotať toto spleť kľbko sa nám môže podariť len za predpokladu, že si musíme dôsledne uvedomiť, že Heidegger sa v neskorej tvorbe chce vyhnúť *slovnému obratu* „bytie je“ a prechádza k *slovnému obratu* „bytie sa dáva“ (es gibt das Sein). „*Lebo toto 'ono'(es), čo tu 'dáva'(gibt) je bytie samo. Toto 'dáva' však pomenováva ono dávajúce, vlastnú pravdu poskytujúcu bytnosť bytia. Toto vydávanie sa (Sichgeben) do*

¹ Tamže, s. 246

² Tamže, s. 247.

³ HEIDEGGER, M.: *List o humanizme*. Prel. P. Kurka. Praha: Ježek 2000, s. 25–26.

otvoreného poľa (*Offene*) spolu s týmto poľom samým je bytie samé (kurz. aut.).“¹

To Heidegger znovu a ešte dôraznejšie potvrdí neskôr v štúdiu *Kantova téza o bytí* (1961) takto: „V nepatrnom 'je' sa ukrýva všetko to hodné myslenia bytia. Hodné myslenia v ňom však ostáva to, že uvažujeme, či 'bytie', či 'je', môže byť, alebo bytie nikdy 'nie je' a že predsa ostáva pravdivým: Bytie sa dáva (*Es gibt Sein*)... *Bytie nemôže byť. Ak by bolo, nezostalo by viac bytím, ale bolo by jestvujúcnom* (kurz. aut.).“² Záverečné Heideggerove domýšľanie ontologickej diferencie medzi *Bytím* a *jestvujúcnom* nachádzame v jeho prednáške (1962) *Čas a Bytie*, kde programovo *odsunie metafyziku* (t. j. problematiku jestvujúcna) a chce sa už výslovne zamerať len na *Bytie samé*, teda na *Ono samé, ktoré sa dáva*. Skôr než sa tak stane, Heidegger bude venovať osobitnú pozornosť vysvetleniu a hodnoteniu metafyziky ako *onto-teo-lógie* a to viac ako oprávnené. Celá tradičná metafyzika od Platóna a Aristotela počínajúc až do Kanta je totiž viac či menej učením, ktorý v sebe tento rozmer bytostne zahŕňa.

Metafyzika ako *onto-teo-lógia*

V doterajších bádateľských heideggerologických skúmaníach sa stále častejšie objavuje hodnotenie, že *onto-teo-lógia* je vlastne *klúčom* k Heideggerovmu neskorému mysleniu.³ Nie sme presvedčení o správnosti tohto prístupu. *Kľúč* k neskorému Heideggerovi je potrebné hľadať v postupnom radikalizovaní chápania *ontologickej diferencie*. To zaiste znamená, že medzi ontologickou diferenciou a *onto-teo-lógiou* nie je žiaden čínsky múr, ale povýšiť *onto-teo-lógiu* nad ontologickú diferenciu nie je najšťastnejšie. Ontologická diferencia je pre Heideggera podmienkou, bez ktorej by sa nedokázal s problematikou *onto-teo-logie* zodpovedne teoreticky vyrovnáť.

Pojem *onto-teo-lógie* sa objavuje po prvý krát v dejinách filozofie v Kantovej *Kritike čistého rozumu* a vyjadruje kritiku každej teológie budúcej na špekulatívnych princípoch rozumu. Kant to vymedzuje

¹ Tamže, s. 25.

² HEIDEGGER, M.: Kants These über das Sein. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*, s. 479.

³ THOMSON, I.: Ontotheology. In: *The Bloomsbury Companion to Heidegger*. Eds. F. Raffoul, E. S. Nelson. London-New Delhi-New York-Sydney: Bloomsbury 2013, s. 319.

takto: „Transcendentálna teológia alebo mieni odvodiť existenciu *prabytosti* (kurz. aut.) zo skúsenosti vôbec (bez bližšieho určenia sveta, ku ktorému patrí) a nazýva sa *kozmateológiou*, alebo sa domnieva, že jej existenciu spozná čírymi pojmi bez pomoci akejkoľvek skúsenosti, a nazýva sa *ontoteológiou*.“¹ Je teda zrejmé, že Kantovi ide o dešifrovanie problému *existencie prabytosti* (teda Boha) na pôde *transcendentálnej teológie*. Heidegger problém *onto-teo-lógie* posunie z *transcendentálnej teológie* na metafyzicko-ontologické myslenie, a tým celý problém dostane úplne nový rozmer.

Základný problém, ktorý pre nami vyvstáva je veľmi dôležitý. Ide totiž o to, že pokiaľ budeme chápať *západnú metafyziku* ako *onto-teo-lógiu* a zároveň k tomu budeme pridávať, ako to robí Heidegger, že Hegel je zavŕšiteľom tohto dejinného typu metafyziky, potom budeme musieť súhlasiť s tým, že aj Hegelova metafyzika je *onto-teo-lógiou*. Je to však správne hodnotenie? Prvý Heideggerov pokus uchopiť problém zavŕšenia Hegelovej metafyziky a zavŕšenia západnej metafyziky vôbec, bol zrealizovaný v letnom semestri roku 1933 v prednáškach *Základná otázka filozofie*. Ide mu v nich o predstavenie základného charakteru Hegelovej metafyziky ako zavŕšenia západnej metafyziky s dôrazom na jej určenie ako *teo-logiky*, t. j. ako *logiky systému absolútneho sebauvedomenia boha*.²

Nový Heideggerov pokus o charakterizovanie Hegelovej metafyziky (teraz už ako *onto-teo-lógie*) po takmer štvrtstoročí je už široko rozvedený a umožňuje mu *začať rozhovor s Hegelom*³ v novej podobe. Chce predovšetkým hľadať, čo má jeho filozofovanie spoločné s Hegelovým a kde sa podstatne rozchádzajú. To spoločné nachádza v tom, že im ide o pochopenie a skúmanie *veci myslenia*. Pre Hegela je *vecou myslenia* myslenie ako také, t. j. myslenie vo svojej rozvíjajúcej sa jednote. Hegel sa nepochybne zamerail na skúmanie vývoja *myslenia*, ktoré sa rozvinie do najvyššej podoby v absolútnej idey, o ktorej v *Logike ako vede* píše, že

¹ KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda 1979, s. 391.

² HEIDEGGER, M.: Grundfrage der Philosophie. In: Heidegger, M.: *Sein und Wahrheit*. GA. Bd. 36/37. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, s. 70 a n.

³ HEIDEGGER, M.: Die onto-teo-logische Verfassung der Metaphysik. In: Heidegger, M.: *Identität und Differenz*. GA. Bd. 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2006, s. 53.

„len absolútna idea je sama *bytím*, nepominuteľným životom, o sebe *vediacou pravdou*, a to *všetkou pravdou*“.¹ Preto Heidegger veľmi správne konštatuje, že „Hegel dáva dôrazne svojmu predmetu myslenia jediné meno, ktoré stojí nad samotnou vecou celého myslenia, a tým menom je: *bytie*“.²

Až teraz a tu sme pri koreni veci. Keď Heidegger od tridsiatych rokov stále viac zdôrazňuje, že je potrebné vnímať (chápať) *jednotu myslenia a bytia* už na počiatku západného myslenia v Parmenidovom učení („*vedť myslenie a bytie je to isté*“), potom je zrejmé, že je to hegelovské čítanie Parmenida a Heidegger ho zjavne preberá. Celý problém je však oveľa zložitejší, ako sa nám to Heidegger snaží ponúkať.

Heidegger chce v *mysliacom rozhovore* s Hegelom *diskutovať* o viacvýznamovom, ale aj o jednoznačnom použití slova *bytie*, ale to hlavne si všíma veľmi špecificky. Hegel vymedzuje bytie ako *neurčenú bezprostrednosť*, t. j. ako to, o čom môžeme zmysluplne vypovedať iba to, že je. Bytie, čisté bytie, je podľa Hegela „rovné iba sebe samému... Bytie je čistá neurčenosť a prázdnota... Bytie, neurčené bezprostredne, je fakticky *ničím*, a nie je ani viac, ani menej než nič.“³

Hegelovi z toho vyplynulo základné zdôvodnenie svojej *logiky*, ktoré si tak vážne osvojil Heidegger a považuje ho za nespochybniteľnú filozofickú pozíciu takmer celú svoju tvorbu: „Čisté bytie a čisté nič je teda *to isté*.“⁴ Spôsob Heideggerovho veľmi *výberového* čítania diel svojich predchodcov je tu nespochybniteľný. Heidegger si ale vôbec nevšíma hneď nasledujúce veľmi dôležité Hegelove vety: „*Pravdou nie je ani bytie, ani nič, ale to, že bytie – neprechádza –, ale prešlo do ničoho a nič do bytia* (kurz. aut.). No práve tak pravdou nie je ich nerozdielnosť, 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 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 stratil.“⁵

¹ HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda II*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1985, s. 478.

² HEIDEGGER, M.: *Die onto-teo-logische Verfassung der Metaphysik*, s. 53.

³ HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda I*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1985, s. 90–91.

⁴ Tamže, s. 91. Pozri tiež HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 71. Pozri tiež SOBOTKA, M.: K Hegelovej logice. In: Hegel, G. W. F.: *Logika*. Prel. J. Loužil. Praha: Svoboda 1992, s. 20 a n.

⁵ HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda I*, s. 91–92.

Z uvedeného je zrejmé, že Hegelovi nejde o nijaké *statické chápanie jestvujúceho* (ako je to v prípade Parmenida), ale o dynamické pochopenie skutočnosti, o pochopenie jestvujúceho v *pohybe*, o ktoré sa ako prvý v dejinách západného myslenia originálne pokúšal Herakleitos. Ale Heideggera to už vôbec nezaujíma. Preňho ostáva rozhodujúce vyjadrenie len v *statickej* podobe: *Bytie je pravdou a len Ono je Pravdou*. Do akej miery nám to môže pripomínať inú podobu „*Pravdy*“ – *Boh je Pravda a len On je Pravda* – to teraz nebudeme ďalej analyzovať.

Heidegger si v prednáške *Onto-teo-logická štruktúra metafyziky* položil tri otázky: 1. Aká je jeho vlastná a Hegelova *vec myslenia*? 2. Aký je jeho vlastný a Hegelov priestor pre rozhovor s dejinami myslenia? 3. Aký je Hegelov a jeho vlastný charakter tohto rozhovoru? V tejto kapitole sa sústreďíme iba na prvú otázku o *veci myslenia*. Ďalšie dve otázky budú predmetom skúmania v nasledujúcej kapitole. Heideggerova odpoveď na prvú otázku je ukážkou presnej diagnostiky: „*Pre Hegela je vec myslenia bytie ako také, vzhľadom na mysliteľnosť jestvujúcna v absolútnom myslení. Pre nás je vecou myslenia to ‚isté‘, teda bytie, ale bytie vzhľadom na svoju diferenciu k jestvujúcnu* (kurz. aut.). Ešte dôraznejšie povedané: pre Hegela je vecou myslenia myšlienka ako absolútny pojem. Pre nás je vecou myslenia niečo predbežné nazvané *diferencia ako* *diferencia*.“¹

Odpoveď na prvú otázku je formulovaná prekvapujúco presne. U Hegela je nepochybné, že *bytie ako také* je pevne zviazané s *mysliteľnosťou jestvujúcna v absolútnom myslení*. Inak vyjadrené, u Hegela je *bytie* vždy *bytím jestvujúcna*. To však nie je Heideggerov prípad v neskorej fáze jeho myšlienkového vývoja. *Diferencia* bytia a jestvujúcna je tým *filozofickým problémom*, ktorý vedie to ohromné Heideggerovo filozofické úsilie priamo a neodvolateľne k svojmu završeniu, ktoré sa v plnej sile prejaví o päť rokov neskôr v *premyslení bytia bez jestvujúcna*. Heideggerova metóda *deštrukcie dejín ontológie* z jeho ranej tvorby sa tak pomaly definitívne naplní v jeho prednáške *Čas a Bytie* (1962).

Heidegger správne pripomína, že piate vydanie jeho inauguračnej prednášky *Čo je metafyzika?* (1949) poskytuje pripojený úvod, v ktorom sa dôrazne poukazuje na *onto-teo-logickú bytnosť metafyziky*. Pripomeňme si to teda z tohto nového *úvodu* to najhlavnejšie. Podľa Hei-

¹ Tamže, s. 56.

deggera metafyzika *vypovedá* čo je jestvujúcno ako jestvujúcno. „Jej obsahom je λόγος (výpoveď) o ὄν (jestvujúcno)... Metafyzika sa pohybuje v oblasti Aristotelovho ὄν ἢ ὄν. Jej predstavovanie sa týka jestvujúcna ako jestvujúcna. Týmto spôsobom si metafyzika všade pred seba stavia jestvujúce ako také vcelku, jestvujúcno jestvujúceho (ούζία tohto ὄν).“¹ V tomto momente však vzniká podľa Heideggera problém, lebo práve uvedená *jestvujúcno jestvujúceho* sa v metafyzike začína predstavovať *dvojakým spôsobom*. V prvom rade ide o chápanie *jestvujúcno jestvujúceho* ako celku v zmysle jeho najvšeobecnejších rysov. V druhom prípade ide o hľadanie *najvyššieho jestvujúcna* v rámci tohto celku jestvujúceho. Aristotelova metafyzika ako najklasickjší vzor *metafyziky* v sebe obsahuje špecifickú *dvojitosť*. „Metafyzika, pretože vedie k predstave jestvujúceho ako jestvujúceho, je v sebe *dvojediným* (kurz. aut.) spôsobom pravdou jestvujúceho, a to v zmysle všeobecného jestvujúcna a v zmysle najvyššieho jestvujúcna. Vo svojej bytnosti je zároveň *ontológiou* (kurz. aut.) v užšom zmysle a *teológiou*.“²

S Heideggerom možno súhlasiť s tým, že *teologický charakter* filozofie nespočíva v tom, že grécku metafyziku neskôr prevzala a podstatne pretvorila kresťanská teológia. Problém je však hlbšie zakódovaný najmä v tom, že nie je možné vo filozofii rovnako identifikovať *osobné* a *neosobné*, resp. *teologické* či *filozofické* chápanie boha. Tento rozdiel je až príliš zrejмый napríklad v porovnaní Aristotelovho chápania boha a chápania boha v učení Tomáša Akvinského. Ešte viac je tento rozdiel zdôraznený v spinozovskom chápaní boha ako *boha filozofov a vedcov* a nie boha Abraháma, Izáka či Jakuba. V pôvodnom Kantovom vymedzení ontoteológie je preto oprávnené položený dôraz na existenciu *prabytnosti*. Heidegger od tejto klasifikačnej požiadavky ustúpil, čím sa celý problém dostal na inú rovinu a pritom si zároveň veľmi dobre uvedomuje, že k *bohu filozofie* sa nemôžeme ani *modliť*, ani *obetovať* či *po-kľaknúť*, ani čakať *milosrdenstvo* alebo *odpustenie*. Tým takýto boh stratil všetky svoje atribúty *božskosti*. Zdá sa preto, že rozhodujúci, ale pritom veľmi dobre skrytý zámer Heideggerovho skúmania spočíva v tom, aby preukázal, že cele dejiny metafyziky sú skrz-naskrz *onto-teo-logické* a aj ich završenie, ktoré predstavuje Hegelova *logika* je tiež len najdokonalejšia podoba tejto *onto-teo-logiky*.

¹ HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 31.

² HEIDEGGER, M.: *Die onto-teo-logische Verfassung der Metaphysik*, s. 56.

Hlavný Heideggerov argument pre zdôvodnenie onto-teo-logickej štruktúry metafyziky je vyjadrený v tejto podobe: „*Onto-teologická štruktúra metafyziky pochádza z vlády diferencie, bytia ako základu (dôvodu – Grund) a jestvujúcna ako zakladajúco-odôvodňujúceho od seba a pri sebe sa zdržiavajúceho, ktoré vykonáva preberanie výsledku.*“¹ Pochopiteľne, tento argument predpokladá najprv *uveriť* a potom už len *priať vládu diferencie*. Ak sa tak nestane, potom aj celkový výsledok vyzerá úplne inak. Podľa Heideggera *boh* prichádza do filozofie ako *prejav bytnosti diferencie* bytia a jestvujúcna. Ontologická diferencia v Heideggerovom chápaní je tak prejavom *silného modelu* diferencie, lebo nie je možné žiadne iné dôležitejšie určenie, ktoré by mu jeho problém dokázalo vyriešiť. To však nie je pravdou. Môže existovať aj *slabý model* diferencie, ktorý je postavený na rozlíšení bytia a jestvujúcna, ale to všetko je realizované na nespochybniteľnom chápaní *bytia jestvujúcna* a nie hľadani možnosti identifikovať *Bytie samé bez jestvujúcna*.

Slabý model diferencie je zrealizovaný v neopakovateľnej podobe práve v Hegelovej logike. Je v tejto súvislosti veľmi zaujímavá skutočnosť, že túto podobu diferencie si Heidegger uvedomuje až príliš dobre. Svedčia o tom najmä tieto jeho hodnotenia Hegelovho chápania bytia i jeho logiky: „Hegel myslí bytie v jeho najprázdnejšej prázdnote, takže vo všeobecnosti. Myslí zároveň bytie v jeho nekonečnej bezchybnej plnosti súčasne a nepomenúva špekulatívnu filozofiu, to jest skutočnú filozofiu onto-teológiu, ale vedou logiky. S týmto pomenovaním prináša Hegel niečo rozhodujúce pre objasnenie. Mohlo by sa voľné pomenovanie metafyziky ako logiky prostredníctvom odkazu vysvetliť, že to môže byť predsa pre Hegela vec myslenia – myšlienka, slovo ako jednotné tantum. Myšlienka, myslenie je zrejme a podľa starého použitia je tiež témou logiky. Ale taktiež je presne stanovené, že Hegel bol verný tradícii a dejinám veci myslenia v bytnosti ako takej a v celistvosti, v ktorej sa deje pohyb bytia od jeho prázdnoty k rozvíjajúcej sa plnosti.“²

Súhlasíme s Heideggerom, že Hegel bol verný tradícii, teda *filozofickej tradícii*, ktorá je spojená najmä s menami dvoch velikánov novovekého myslenia – Spinozu a Fichteho. Hegel až príliš otvorene deklaruje vo svojich geniálnych *Prednáškach o dejinách filozofie*, že „podstatný

¹ Tamže, s. 76.

² Tamže, s. 57.

počiatok každého filozofovania“¹ je byť spinozistom. Pre spinozistu je absolútna substancia pravdou. Ale to však nie je celá pravda. Aby sa ňou stala musela by *substancia* byť myslená ako v sebe činná a živá, t. j. práve určená ako *duch*. A tu vzniká priestor pre *fichteovský* rozmer filozofovania. „Spinozova substancia je však len všeobecné, a tým abstraktné určenie ducha. Možno síce povedať, že táto myšlienka je základom každého pravdivého názoru, nie však ako absolútny, neochvejný základ, ale ako abstraktná jednota, ktorou je duch sám v sebe.“²

Hegel vo svojej *Logike ako vede* v jej východiskovej náuke, *náuke o bytí*, veľmi jasne uvádza, že „to, čo o bytí vypovedajú alebo z neho obsahujú bohatšie formy predstavovania absolútna alebo boha, je na začiatku iba prázdne slovo a iba bytie; toto jednoduché, ktoré nemá ďalší význam, toto prázdne je teda naskrze začiatkom filozofie (kurz. aut.)“.³ Hegelov dôraz na začiatku náuky o bytí, že *bytie* je čistá neurčenosť a prázdnota, preto nie je v ňom nič, čo by sa dalo nazerať, je vyjadrené tým, že *bytie* je čisté, prázdne nazeranie a zároveň nie je v ňom nič, čo by sa dalo myslieť, je teda prázdny *myslením*. To najdôležitejšie však teraz spočíva v tom, že oproti *bytiu vôbec* musí nevyhnutne vystúpiť *určené bytie*, ktoré „prechádza do *jestvujúcna*, že je *jestvujúcno* – toto bytie ako konečné sa prekonáva a prechádza do nekonečného vzťahu bytia k sebe samému.“⁴ Tým je zrejmé, že bytie a jestvujúcno sú síce rozlíšené, diferencované, ale to nie je to najdôležitejšie. To, čo bude chcieť Hegel vo svojej logike skúmať nie je *Bytie samé* a jeho *Pravda*, ako je to v Heideggerovom prípade, ale to hlavne sa sústreďí na *jestvujúcno*, čiže podľa Hegela na *určené bytie*.⁵ V tejto filozofickej pozícii je azda najreprezentatívnejšie vyjadrená sila *slabého modelu* ontologickej diferencie, na rozdiel od Heideggerovho *silného modelu*.

Mimochodom, Heidegger si túto skutočnosť Hegelovho riešenia bytia a jestvujúcna veľmi dobre uvedomil. Bytie sa u Hegela manifestuje podľa Heideggera ako myšlienka, to znamená *bytím jestvujúcna* sa pre-

¹ HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie III*. Prel. J. Bednář, J. Husák. Praha: Academia 1974, s. 263.

² Tamže.

³ HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda I*. Prel. T. Münz. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda 1986, s. 87.

⁴ Tamže, s. 90 (preklad čiastočne upravený).

⁵ Tamže, s. 119

javuje ako samo sebou založený a zdôvodnený *základ*. Keď však Heidegger tvrdí, že metafyzika „myslí bytie jestvujúcna tak z vychádzajúcej jednoty všeobecnosti, to znamená cez všetko rovnako platné, ako aj z odôvodňujúcej jednoty všeobecnosti, to znamená, najvyššieho nad všetkým“, ¹ platí to v istej miere pre preheglovskú metafyziku, ale nie Hegelovu. Heidegger chce vyššie myšlienku využiť pre vyjadrenie základných pojmov ako sú *ontológia*, *teológia* a *onto-teo-lógia*, aby ich vysvetlil jemu vlastným spôsobom, t. j. aby vysvetlil ich *bytnosť*. Ontológia, ale aj teológia sú podľa neho – *lógie*, lebo jestvujúcno ako také skúmajú a zdôvodňujú. „Ony prikladajú bytiu zodpovednosť ako dôvod jestvujúcna. Sú v podstatnom zmysle pre *logos* vhodné, to znamená logika. Podľa toho sa presnejšie nazývajú ako *onto-logika* a *teo-logika*. *Metafyzika* je vecnejšie a zreteľnejšie myslená ako *onto-teo-logika*.“ ²

Metafyzika nemôže na boha nemyslieť, tvrdí Heidegger, lebo vecou myslenia je bytie, keď sa hľadá *dôvod*: ako *logos*, ako *hypokeimenon* či *substancia*, alebo *subjekt*. Pre Heideggera je síce takéto vysvetlenie bytnosti metafyziky správne, ale zároveň je aj nedostačujúce. Dôvod nachádza v tom, že metafyzika je nielen *teo-logika*, ale aj *onto-logika*. Potom onto-teologická bytnosť štruktúry metafyziky „nemôže byť ani ako teologika, ani ako ontologika vysvetlená. Očividne sa nejedná iba o zjednotenie dvoch vedľa seba existujúcich disciplín metafyziky, ale o ich jednotu tým, na čo sa v ontologike a v teologike pýtame a zisťujeme. *Jestvujúcno ako také vo všeobecnosti v jednote s jestvujúcnom ako najvyšším* (kurz. aut.). Táto jednota je takého druhu, že to posledné je svojím spôsobom prvé, a to prvé je svojím spôsobom posledné. Rozdielnosť oboch spôsobov vnímania a odôvodňovania sama spadá do určitého, ešte nepomenovaného rozdielu.“ ³

Bytie však vnímame podľa Heideggera len vtedy objektívne, keď *myslíme na diferenciu s jestvujúcnom, ako diferenciu s bytím*. V tom sa však Heidegger kardinálne zmýlil. Aby to vysvetlil, musel si najskôr vytvoriť k diferencii odborný, vecný protiklad. Ten sa nám však ukáže až vtedy, keď vykonáme *krok späť*. „Ešte stále sa pozerajúc na diferenciu, môžeme povedať: *bytie jestvujúcna znamená: bytie, ktoré je jestvujúcno*. To *je' tu je myslené ako prechodné v spôsobe prechodu k jestvujúcnu*. *Diferencia*

¹ HEIDEGGER, M.: *Die onto-teo-logische Verfassung der Metaphysik*, s. 57.

² Tamže, s. 70.

³ Tamže, s. 71.

*bytia a jestvujúcna je teda ako rozdiel medzi prechodom a príchodom. Medzi-
tým sa pokúsime diferenciu ako takú uvážiť, nedovolíme jej zaniknúť, ale na-
sledujeme ju k jej bytnosti pôvodu. Na ceste k tomu vnímame výsledok
prechodu a príchodu. To je o krok späť objektívnejšie vnímaná vec
myslenia: bytie chápané z diferencie... Bytie si predstavujeme spôsobom,
v ktorom To, to bytie, nikdy neexistuje. Spôsob, ako vec myslenia, by-
tie, sa správa, zostáva jedinečným stavom veci. Náš bežný spôsob mys-
lenia ho najskôr môže len nedostatočne vysvetliť.*¹

V Hegelovom chápaní metafyziky však zásadne absentuje chápanie *jestvujúcna ako takeho* v jednote s *jestvujúcnom ako najvyšším* a zároveň *bytie chápané z diferencie*. Heidegger spomína nasledujúci príklad, ktorý použil Hegel na označenie *všeobecnosti všeobecného*. Nieкто si chce v ob-
chode kúpiť ovocie. Žiada si ovocie. Predavač mu ponúka jablká, hrušky, broskyne, čerešne, hrozno... Ale kupujúci to ponúkané od-
mieta. On chce za každú cenu mať iba „ovocie“. Nuž, zakaždým je po-
núknuté len ovocie, a predsa na základe toho možno usúdiť, že *ovocie sa tu nedá kúpiť*. Z toho potom jednoznačne plynie, že *je úplne nemožné predstaviť si bytie ako niečo všeobecné k príslušnému jestvujúcnu*. Bytie exis-
tuje vždy a stále len v takejto podobe, t. j. *bytie sa definuje samo zo spô-
sobu, keď sa objasňuje, odôvodňuje jestvujúcno ako jestvujúcno bytia*. No veď
práve, *len ako bytie jestvujúcna*. Ďalší krok Heideggera v pochopení on-
tologickej diferencie však bude priamo mieriť na domyslenie ontologic-
kej diferencie do konca, tzn. *premyslieť Bytie bez jestvujúcna*. A to je pre-
kročenie hranice zmysluplného ontologického uvažovania v Heidegge-
rovom učení.

S Heideggerom možno súhlasiť v tom, že pokiaľ v metafyzike sa ref-
lektuje jestvujúcno ako také vcelku, predstavuje sa jestvujúcno so zrete-
ľom na rozdielnú diferenciu bez toho, aby sa dbalo na diferenciu ako
takú. Rozdielne ukazuje bytie jestvujúcna vo *všeobecnosti* a ako bytie jes-
tvujúcna v *najvyššom zmysle*. Lebo bytie sa javí ako základ (dôvod), ale
aj ako jestvujúcno kladúce základy i *najvyššie jestvujúcno*, ale aj odôvod-
ňujúce v zmysle *prvého dôvodu (príčiny)*. Ak vníma metafyzika jestvu-
júcno so zreteľom na neho, na spoločný základ, potom je to logika *onto-*

¹ Tamže, s. 72.

logikou. Ak vníma metafyzika jestvujúcno ako také, to znamená s ohľadom na najvyššie, na všetko odôvodňujúce jestvujúcno, potom je to logika *teo-logikou*.

V jednote jestvujúcna ako takého, vo všeobecnosti a v najvyššom, určuje Heidegger bytostnú štruktúru metafyziky. Miesto, kde sa otázka onto-teologickej bytnosti štruktúry metafyziky preskúmava, nám môže ukázať iba *vec samá*. Ale to sa stáva len vtedy, keď sa usilujeme myslieť *vec myslenia* vecnejšie. A ako už od Heideggera vieme, *vec myslenia* je chápaná v západnom myslení ako *bytie*. Toto *bytie* znamená *bytie jestvujúcna* a *jestvujúcno* zasa *jestvujúcno bytia*. Z toho potom pre Heideggera vyplýva, že „jasné je iba to, že pri bytí jestvujúcna a pri jestvujúcne bytia ide vždy o diferenciu“.¹ Treba si byť vedomý, že bytie myslíme vecne vtedy, keď myslíme na diferenciu s jestvujúcnom a naopak v diferencii s bytím. Tým sa diferencia posúva do centa pozornosti. Tu si treba uvedomiť, upozorňuje Heidegger, že pokiaľ sa ju pokúsime vymedziť, môžeme ľahko sklznúť chápať diferenciu ako vzťah, ktorý by nám mal poskytnúť predstavu o bytí a o jestvujúcne. Redukovala by sa len na rozlíšenie nášho chápania, teda vedomia. Ale to nie je Heideggerov prípad. Kladie si otázky, čo možno očakávať od *diferencie*, keď tak bytie ako aj jestvujúcno z nej svojím spôsobom vychádzajú. Ešte raz predpokladajme, že diferencia je potrebou našej predstavy, potom sa musíme pýtať potreba k čomu. Odpovie sa: k jestvujúcnu. Dobré. Ale čo to znamená „jestvujúcno“? Čo iné to znamená ako také, to, čo *je*? Tak umiestnime zdanlivú potrebu, predstavu *diferencie*, k bytiu. Ale bytie samo podľa Heideggera hovorí: nachádzame tam, kam sme diferenciu ako domnelú potrebu najskôr vniesli, vždy jestvujúcno a bytie v diferencii.

Aby sme túto otázku zodpovedali, musíme najskôr vytvoriť (pri-niesť) k diferencii odborný, vecný protiklad. Ten sa nám ukáže, keď vykonáme *krok späť*. Ešte stále sa pozerajúc na diferenciu, môžeme povedať: bytie jestvujúcna znamená: bytie, ktoré jestvujúcno je. To „je“, tu je myslené ako prechodné, v spôsobe prechodu k jestvujúcnu. Diferencia bytia a jestvujúcna je teda ako rozdiel medzi prechodom a príchodom. Medzitým sa pokúsime diferenciu ako takú uvážiť, nedovoľíme jej za-

¹ Tamže, s. 67.

niknúť, ale nasledujeme ju k jej *bytnosti pôvodu*. Na ceste k tomu vnímame výsledok prechodu a príchodu. To je o krok späť objektívnejšie vnímaná vec myslenia: bytie chápané z diferencie. „Bytie predstavujeme spôsobom, v ktorom To, to bytie, nikdy neexistuje. Spôsob, ako vec myslenia, bytie, sa správa, zostáva jedinečným stavom veci. Náš bežný spôsob myslenia ho najskôr môže len nedostatočne objasniť.“¹

Tak sme sa dostali na záver nášho uvažovania o Heideggerovom chápaní onto-teo-lógie. „Malé slovíčko ‘je’, hovoriace v našej reči a hovoriace o bytí všade, dokonca aj tam, kde sa samo nezjavuje, obsahuje – od ἐστὶ γὰρ εἶναι Parmenida k ‘je’ špekulatívnej Hegelovej vety a ďalej, až do rozvinutia „je“ v predpokladanej Nietzscheho vôli k moci – celý údel bytia.“² Nový problém však nastane vtedy, keď Heidegger v prednáške *Čas a Bytie* vymení toto malé slovíčko je za dáva sa (es gibt). Teraz už neuvažuje o Bytí že je, ale o tom, že Bytie sa dáva. Táto zmena však predpokladá definitívne odsunúť, resp. nebrať na vedomie metafyziku, teda jestvujúcno. O čom sa potom dá ešte zmysluplne hovoriť? Hegel by to nikdy neurobil a právom. Bytie bolo, je a vždy bude bytím jestvujúcna. Keď oddelíme bytie od jestvujúcna, keď si budeme myslieť, že Bytie bytuje bez jestvujúcna, prepadli sme sa do ontologického do ontologickej čiernej diery, z ktorej nevieme nájsť cestu späť.

Čas a Bytie

Heideggerovo úsilie o pochopenie *Bytia bez ohľadu na jestvujúcno*, teda *Bytia ako Bytia*, má svoje završenie v prednáške *Čas a Bytie* v roku 1962. Tu sa nemecký filozof pokúsil o riešenie najťažšej permanentnej dilemy (antinómie!) svojho filozofovania, ktorú v najpresnejšej podobe vyjadril v *Doslove k prednáške „Čo je metafyzika?“* v roku 1943: „...k pravde bytia patrí, že bytie nikdy nebytuje bez jestvujúcna a že jestvujúcno nikdy nie je bez bytia“ „...bytie síce bytuje bez jestvujúcna, ale jestvujúcno nikdy nie je bez bytia“.³ Otázka je jasná: *bytuje Bytie bez jestvujúcna, alebo nebytuje?* Pokiaľ však bytie bytuje bez jestvujúcna, čím je potom? Heidegger v prednáške *Čas a Bytie* to veľmi správne metodicky vyhrotí až do otázky: „*Je vôbec Bytie?*“ V štúdiu *Kantova téza o bytí* (1961) na túto

¹ Tamže, s. 70.

² Tamže, s. 79.

³ HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 83.

otázku odpovedá takto: „V tom nenápadnom 'je' sa skrýva všetko to, čo je hodné myslenia, pokiaľ ide o Bytie. Ale najviac hodné myslenia je to, že uvažíme, či 'Bytie', či toto 'je' samo môže byť, alebo či Bytie nikdy nie 'je' ...“¹ Heideggerova odpoveď je neuveriteľne jednoznačná: „*Bytie nemôže byť. Keby bolo, nebolo by už Bytím, ale bolo by jestvujúcnom* (kurz. aut.).“²

Uvedená krajná Heideggerova ontologická pozícia je plne potvrdená a zároveň rozvinutá v prednáške *Čas a Bytie*. Nóvum v prednáške potom spočíva najmä v rozvinutí myšlienky, že *Bytie nie je*. Heidegger vychádza z určenia, že Bytie nie je žiadna *vec* a zároveň nie je *časové*, ale je časom určené ako *prítomnenie času*. Ale platí aj to, že ani čas nie je žiadna *vec*, preto nie je *jestvujúcnom*, ale sám čas nie je *časový* tak, ako je časové jestvujúcno. Bytie a čas sa podľa Heideggera vzájomne určujú, ale len tak, že *Bytie nie je časové* a *čas nie je možné skúmať ako jestvujúcno*. To je základná pozícia, z ktorej sa Heidegger chce posunúť k tomu najdôležitejšiemu: Ak *Bytie* a *čas* nie sú *veci* ani *jestvujúcna*, tak čím sú teda?

Heideggerova odpoveď je relatívna jednoduchá: sú *vecami* (záležitosťami) *myslenia*. Čo to potom môže znamenať? Kam sa tým posúvame v riešení nášho problému? Heidegger od vydania práce *Bytie a čas* stále verejne deklaruje, že uvažovať o bytí sa nedá bez času a naopak. Preto aj teraz v prednáške *Čas a Bytie* znovu opakuje, že *Bytie a čas*, *čas a Bytie* sú vo vzájomnom vzťahu, ktorý je od nich neodmysliteľný. Sú spolu *zviazané* a len *spolu* vyjadrujú to najdôležitejšie. Bytie nie je žiadne *jestvujúcno*, ale je *vecou myslenia*. O čase platí to isté. Nie je *jestvujúcnom*, ale *vecou myslenia*.

Na prvý pohľad sa môže zdať, že sme sa príliš neposunuli dopredu. Pre Heideggera je to však výrazný posun v tom hlavnom smere, v ktorom sa chce pohybovať. O *jestvujúcne* sa hovorí, že *je* ('es ist'). Keďže ani Bytie, ani čas nie sú *jestvujúcami*, chce byť preto až príliš *opatrný*. Preto v prednáške *nehovorí*, že Bytie je ('Sein ist'), alebo že čas je ('Zeit ist'). Heidegger tu *neuveriteľne* šikovne využíva možnosti nemeckého jazyka, aby vyjadril to isté, ale inak. Heidegger to v prednáške formuluje takto: „*Nehovoríme: Bytie je, čas je, ale: Bytie sa dáva* (Es gibt Sein), *čas sa dáva* (Es gibt Zeit). *Najskôr sme zmenili terminológiu prostredníctvom tohto obratu: Namiesto 'je' ('es ist'), hovoríme 'dáva sa' ('es gibt')* (kurz.

¹ HEIDEGGER, M.: Kants These über das Sein. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*, s. 479.

² Tamže.

aut.).“¹ V tomto prípade je zmena terminológie u Heideggera mimoriadnym filozofickým zjavom, lebo predstavuje rozhodujúcu zmenu riešenia problému.

Bytie ako *vec myslenia* vyžaduje, aby naše premýšľanie bolo zamerané na *poskytovanie prítomnenia*. V ňom sa zároveň ukazuje *odkrývanie*. Heidegger je presvedčený, že práve z tohto *odkrývania* prehovára *dávanie*. Toto *dávanie* však ostáva pre nás práve tak nejasné ako uvedené *To, čo sa dáva*. Aby sme sa mohli pohnúť z miesta, Heidegger vyjadruje túto situáciu takýmto spôsobom: „Bytie, jeho myslenie vo vlastnom zmysle, vyžaduje, aby bolo odhladnuté od bytia, pokiaľ je ako v celej metafyzike zdôvodňované a vysvetľované len z jestvujúcna a preň ako jeho základ. Myslieť Bytie vo vlastnom zmysle si vyžaduje, aby sa Bytie zbavilo významu základu jestvujúcna v prospech odkrývania skryto sa odohrávajúceho dávania, t. j. toho, čo sa dáva... Bytie nie je. Bytie *sa dáva* ako odkrývanie prítomnenia.“² To, čo *sa dáva*, vyjadruje *prítomnosť neprítomnosti*.

Heideggerov pokus, premyslieť *bohatstvo premien* Bytia nadobúda svoju prvú a zároveň rozhodujúcu oporu v tom, že o Bytí uvažujeme v zmysle *prítomnenia*. Čo nám však v tejto súvislosti ponúka, je viac menej len *historická rekapitulácia* myslenia o bytí v dejinách filozofie. *Prítomnenie* sa najprv ukazuje ako 'Ev v Parmenidovom učení, λόγος u Herakleita, ἰδέα v Platonovej filozofii, οὐσία, ἐνέργεια v Aristotelovej filozofii, substantia, actualitas, perceptio, monáda v stredovekej a novovekej filozofii a završuje sa vo vôli k moci a vo večnom návrate toho istého v Nietzscheho učení. Naznačené množstvo *premien* bytia v dejinách filozofického myslenia však vôbec ešte neznamená, že ide naozaj o *dejiny Bytia*. Heidegger však rozhodne tvrdí, že Bytie nemá dejiny tak, ako ich majú mestá alebo národy. *Dejinnosť dejín Bytia* určuje výlučne na základe toho, ako *sa Bytie deje*.

Je však pochopiteľné, že Heideggerom naznačený sled zmien bytia od Parmenida až po Nietzscheho hneď vyvoláva zásadný problém. Na počiatku odkrytosti bytia bolo síce bytie myslené ako εἶναι, ἐόν, ale určite nie ako to, čo *sa dáva*. Keď Parmenides vypovedá ἔστι γὰρ εἶναι,

¹ HEIDEGGER, M.: Zeit und Sein. In: *Zur Sache des Denkens*. GA. Bd. 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007, s. 9.

² Tamže, s. 9–10.

nemyslí tým najmä na jestvujúcno? Heidegger s tým nesúhlasí a tvrdošijne si stojí za svojím: „*Ale Bytie nie je jestvujúcno. Podľa toho, zdôraznené* ἔστι *v Parmenidovom výroku si nemôžeme predstavovať ako bytie, ktoré sa spája s jestvujúcno. Zdôraznené* ἔστι *síce znamená, doslova preložené, »je«.* Samotné zdôraznenie však počuje v ἔστι to, čo Gréci vtedy mysleli, a čo my môžeme opísať ako 'je umožnené' (Es vermag)... V ἔστι sa skrýva to, čo sa dáva (kurz. aut.).“¹

Uvedené Heideggerovo stanovisko dostatočne presvedčivo ukazuje, akú veľkú oporu hľadal v Parmenidovi a čo všetko si v *mysliacom rozhovore* s ním mohol ujasniť pokiaľ ide o chápanie Bytia. Ale, na naše veľké prekvapenie, o dva roky neskôr v štúdií *Koniec filozofie a úlohy myslenia* (1964) zasa vyjadrí, že Parmenides vo svojej *mysliteľskej básni* ako prvý uvažoval o *bytí jestvujúcna*.² Tak môžeme či nemôžeme si predstavovať parmenidovské ἔστι vo výroku „*ved' bytie je*“ ako bytie v spojení s jestvujúcno, alebo nie?

Definitívnu odpoveď od Heideggera nemáme. Aj jeho posledné *filozofické akordy* na túto už tak často obohranú *melódiu* z roku 1973 sú toho klasickou ukážkou. Neustále si kladie otázku: *Čo teda je?* Odpoveď nachádza najjednoduchšie vo výpovedí, že *je je jestvujúce a nie nič*. Ale to je bežné ľudské nazeranie na skutočnosť. Heideggera toto prirodzené hľadisko neuspokojuje a neustále dôrazne opakuje, že do nášho zorného poľa máme dostať najmä to, čo je na myslení najťažšie. Treba nám myslieť *vec samu – vec myslenia*. Grécke slovo εἶναι hovorí *anwesen – prítomníť, byť prítomný*. Potom ἔστιν εἶναι znamená *prítomníť prítomno (samé)*. „*Meno (názov) pre vecný obsah veci myslenia u Parmenida znie: τὸ εἶναι*. Toto základné slovo jeho myslenia nenazývame ani »jestvujúcno«, ani len »Bytím«. Potom povest' hovorí: »prítomnenie: prítomno samé«“.³ A ďalej sa už Heidegger nedostal. Je vôbec možné sa ďalej v tomto spôsobe filozofického uvažovania niekde zmysluplne posunúť? Bytie ako *prítomnenie prítomná* sa dostal na hranicu pochopiteľnosti. Ďalej cesta nevedie. A to si Heidegger aj veľmi dobre uvedomuje.

¹ Tamže, s. 12.

² HEIDEGGER, M.: *Konec filozofie a úkol myšlení*, s. 29.

³ HEIDEGGER, M.: *Seminare*. GA. Bd. 15. Frankfurt am main: Vittorio Klostermann 2005, s. 405.

Neskoré Heideggerove myšlienky, ktoré venoval *mysliacemu rozhovoru* s Parmenidom, sú jasným svedectvom, že je to práve tento grécky *mysliteľ*, ktorý má výsadne postavenie v jeho celoživotnom filozofickom uvažovaní o otázke Bytia. V riešení tejto otázky mu nemohol pomôcť ani Parmenides a ešte menej Aristoteles, či ktorýkoľvek iný veľký filozof západného myslenia. Heideggerovské neriešiteľné napätie či *Bytie bytuje alebo nebytuje bez jestvujúcna* je riešiteľné len za predpokladu, že sa postavíme na pozíciu, že *Bytie nebytuje bez jestvujúcna*. A keď k tomu pridáva, že *Bytie sa dáva*, potom *otázka bytia* nás nemusí viesť za hranicu *pochopiteľného*, ktorú si Heidegger tak jasne uvedomoval už od roku 1931.¹ V Heideggerovom prípade sa asi naplnilo to známe *prorocké*, že práve to, čo si najmenej želáme sa stane skutočnosťou. Keď si však uvedomíme, koľko tvorivej filozofickej energie sa pritom *uvolnilo* v pozitívnom, ale aj negatívnom zmysle slova, potom neostáva nič iné len súhlasiť, že bez Heideggera by filozofia najmä v 20. storočí vyzerala úplne inak. Ale to nás ešte neopravňuje nevidieť, že pokus mladého Heideggera preskúmať Parmenidovo učenie o bytí a porozumieť mu ako rozhodujúcemu kroku, ktorý určil zmysel a osud západnej ontológie a logiky sa nemohol úspešne naplniť najmä preto, že tvrdošíjne trval na platnosti ontologickej diferencie.

Koniec metafyziky a úloha nového myslenia

Heidegger sa v roku 1964 pokúša vo svojej neskorej tvorbe o vytýčenie nových možností úlohy myslenia v prednáške *Koniec filozofie a úloha myslenia*.² Chce odhaliť, „ako ďaleko *kritická otázka*, čo je *vec myslenia* (kurz. aut.), nutne a stále patrí k mysleniu“.³ Formulácia tejto otázky má za 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* priamo formulovanej *imanentnej kritike*. To je nówum v jeho tvorbe, ktoré si musíme nielen všimnúť, ale neustále sa ho *držať*, ak máme správne identifikovať jeho neskorú

¹ HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX*, 1–3. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2001, s. 27.

² HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993, s. 7–35.

³ Tamže, s. 7.

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 vcelku – svet, človeka, boha – čo sa týka bytia, čo sa týka spolunáležitosti jestvujúcna v bytí* (kurz. aut.).“¹ 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 hľadaním *dôvodu – základu* (ἀρχή). „*Základ je to, odkiaľ jestvujúcno ako také vo svojom vznikaní, zaniikaní a trvaní ... je, čím je a ako je. Bytie ako základ privádza každé jestvujúcno a umožňuje mu jeho chvíľu prítomniť. Základ sa ukazuje ako prítomnenie. Jeho prítomnosť spočíva v tom, že to, čo je vždy tým ktorým spôsobom prítomné, vyvoláva do prítomnenia*. (kurz. aut.).“²

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 jej dejín zhromažďuje do svojej krajnosti. Koncom ako dovršením sa mieni toto zhromaždenie* (kurz. aut.).“³

Podľa Heideggera treba najmä určiť *celok dejín*, pokiaľ chcem 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* (kurz. aut.).“⁴ *Metafyzika vznikla, rozvíjala sa a stále môže prežívať len a len ako platonizmus*. Pokiaľ by to tak nebolo, tak nejde o metafyziku v tradičnom, klasickom zmysle slova. Heidegger zároveň upozorňuje, že by sme nemali zabúdať, že v období gréckej filozofie sa objavil zároveň jeden z rozhodujúcich rysov filozofie – *vytvorenie vied* v rámci obzoru, ktorý filozofia otvorila.

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže, s. 9.

⁴ Tamže.

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 neskorý 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 dovršenie filozofie, o tom je potrebné pochybovať. Ale najmä o tom, čo je až tak heideggerovsky arogantne 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* (kurz. aut.).“¹

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?* (kurz. aut.).“² 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 vzdŕaľovala? (kurz. aut.).“³

Pokiaľ by to 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 potom dôvody na takéto tvrdenie: „... každý pokus nahliadnuť do predpokladanej úlohy myslenia zisťuje, že je odkázaný na spätný pohľad do celku dejín filozofie; a nielen to, ale je dokonca nútený myslieť predovšetkým

¹ Tamže, s. 13.

² Tamže.

³ Tamže.

*dejinnosť toho, čo filozofii poskytuje možnosť mať dejiny (kurz. aut.).*¹ V tomto kontexte musíme 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 sa v práci *Koniec filozofie a úloha myslenia* 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 (kurz. aut.).*“² *Vecou myslenia* je však reflektovať *vec samú*, čo znamená myslieť to, čo „*už nemôže byť vecou filozofie (kurz. aut.)*“³ t. j. pýtať sa nie na *bytie jestvujúcna*, ale na *Bytie ako Bytie*. Heidegger vzápätí prekvapujúco tvrdí, že už práve tým *zaostáva 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-technicky formovanú verejnosť priemyslového veku (kurz. aut.)*“⁴ *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 (kurz. aut.)*“⁵

S Heideggerom môžeme súhlasiť najmä v tom, že to, o čom uvažuje, je všetko nakoniec zahalené do zjavného rúcha *temnoty* a *neistoty*. Končí akákoľvek *filozofia* i *myslenie*. V tejto *tme* chýba skutočne *svetielko* nádeje na nové poznávacie možnosti. Aj keď Heidegger na chvíľu ešte vykresle novú iskierku nádeje, učením o ἀλήθεια ako o *svetline*, bude to skutočne iba na chvíľku. Záver je potom už viac-menej jednoznačne rezignujúco-pesimistický.

¹ Tamže.

² Tamže, s. 17.

³ Tamže, s. 21.

⁴ Tamže, s. 13–15.

⁵ Tamže, s. 15.

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* (kurz. aut.)“.¹ 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“,² znamená myslieť to, čo nebolo predmetom *myslenia* a čo možno cez dejiny filozofie spoznať, je veľmi ťažko prijateľné.

Na celej Heideggerovej štúdii je z historicko-filozofického hľadiska zaujímavé osobitne to, že do teoretickej reflexie *veci myslenia* znovu vtiahol do *hry* svojich dvoch veľkých predchodcov – Hegela a Husserla. Prekvapujúce je to najmä v Husserlovom prípade, lebo z jeho tvorby po obrate a najmä v neskoršej 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* (kurz. aut.)“.³ 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. Husserlova metóda má priviesť *vec* filozofie k definitívne platnej originárnej danosti, čo znamená: do prezencie, ktorá je jej vlastná.“⁴

¹ Tamže.

² Tamže, s. 13.

³ Tamže, s. 21.

⁴ Tamže.

Heidegger potvrdzuje, že metódy filozofovania Hegela a Husserla sú odlišné, ale to hlavné, t. j. *vec ako taká*, je tá istá. Otázka je potom 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 *k veci samej* zostáva nemyslené.“¹

Skúsime na chvíľu pozitívne prijať túto Heideggerovu pozíciu (metafyzika zabudla na *bytie*, pýta sa len a len na *jestvujúcno*) a zamyslieť sa nad problémom, 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* (kurz. aut.)“.² Problémom je väzba *Bytie* – *svetlina*. Odkiaľ vieme, že *svetlina* vládne? A čo ak nevládne? A ako je to vlastne s chápaním *Ἀλήθεια* ako *neskrytosti*? Práve v tomto chápaní sa teraz objavuje v Heideggerovom myslení *imanentná kritika*, čiže *sebapriznanie*, 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 o *Ἀλήθεια*, po *neskrytosti* pýtať sa na niečo – Otázka na *Ἀλήθεια*, na *neskrytosť* ako takú, nie je otázkou o *pravde*. Preto bolo *vecou neprimeranou*, a teda *zavádzajúcou nazývať Ἀλήθεια v zmysle svetliny pravdou* (kurz. aut.)“.³ V tomto kontexte je veľmi zaujímavé, že Heidegger to bezprostredne konfrontuje s Hegelom a Husserlom, aby ukázal na rozhodujúci rozdiel medzi svojou a ich pozíciou: „Reč o ‘pravde bytia’ má v Hegelovej ‘Logike ako vede’ svoje oprávnenie, lebo pravda tu znamená istotu absolútneho vedenia. Avšak Hegel sa tiež nepýta, rovnako ako Husserl a rovnako ako celá metafyzika, na

¹ Tamže.

² Tamže, s. 31.

³ Tamže.

bytie ako bytie (kurz. aut.), t. j. nekladie si otázku, ako ďaleko môže byť dané prítomnenie ako také.“¹

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 veľaokrát o *svetle rozumu*, najmä Descartes, ale *svetlinu bytia* si 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* (kurz. aut.) ako dostavovanie sa do otvoreného poľa odkázané na už *vládnucu svetlinu* (kurz. aut.). Aj to, čo je *neprítomné*, nemôže ako také byť inak než ako prítomné vo *voľnom poli svetliny*.“²

Význam, aký teraz Heidegger (pripomíname znovu, je to rok 1964) pripisuje *svetline*, je neobyčajne veľký. Znovu sa potvrdzuje *veľkosť* Parmenidovej *mysliteľskej básne*, teda znovu sa tu vracia pred Platona a Aristotela, aby ukázal, že *počiatok myslenia* stále *vláadne*. Každá metafyzika, ba dokonca aj jej kritici, *hovorili Platonovou rečou*. Už vieme, že základným slovom Platonovho myslenia pre zachytenie bytia jestvujúcna je *ĩdeá* – „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* (kurz. aut.). Dokonca i temno ju potrebuje“.³

Svetlina podľa Heideggera v *bytí*, v *prítomnení vládne*, ale od čias Platona 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 *Ἀλήθεια*, o *ne-skrytosti*. Neskorý Heidegger to popisuje takto filozoficko-poeticky: *Ἀλήθεια* sa nazýva „dobré zaokrúhlenou, pretože je vykrúžená v čistej zaokrúhlenosti kruhu, na ktorom začiatok a koniec sú všade to isté. V tomto krúžení nie je možné žiadne prekrucovanie, zatarasenie

¹ Tamže.

² Tamže, s. 25.

³ Tamže.

a zneprístupňovanie. Onen uvažujúci muž má zakúsiť nechvejúce sa srdce neskrytosti“.¹ 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 poľa* (kurz. aut.).“² Heidegger sa teraz musí priamo pýtať, prečo je to 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* (kurz. aut.) samého“.³

Tu je na tak mimoriadne malej ploche ukázané Heideggerovo tajomstvo práce s dejinno-filozofickým 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 spolunáležitosti bytia a myslenia, t. j. prítomnenie a *vypočutie* (kurz. aut.).“⁴

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 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

¹ Tamže, s. 27.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

v živle svetliny. Evidencia, istota každého stupňa, každý spôsob verifikácie veritas, pohybuje sa už 'spolu s ňou' v oblasti vládnucej svetliny."¹

Z toho rozhodne vyplýva, že *Ἀλήθεια* myslená v podobe *neskrytosti* ako *svetlina prítomnenia*, 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 neprimerané, a teda zavádzajúce nazývať *Ἀλήθεια* v zmysle svetliny pravdou (kurz. aut.).“² 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 (kurz. aut.).“³

Heideggerovi sa stráca už takmer definitívne *istota* dovtedajšieho filozofického postoja a ocitá sa skôr v pozícii človeka, ktorý má zviazané 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 prístupné 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 nepripustili? V akom kruhu sa to tu – a to nevyhnutne – pohybuje? (kurz. aut.).“⁴ Odpoveď na tieto Heideggerove otázky nie je veru jednoduchá, ak je vôbec možná. Sme presvedčení, že skôr nie je, ako je možná. Dôležité v tejto súvislosti je určite to, že Heidegger si to sám v takej 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

¹ Tamže, s. 29.

² Tamže, s. 31.

³ Tamže, s. 35.

⁴ Tamže.

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 zaokrúhlenú neskrytosť* myslieť ako *svetlinu*, konečne aj k otázke, *odkiaľ je nám daná svetlina a čo prehovára v tejto danosti*. Heidegger odpoveď neponúka, ale čo ponúka, je tiež nemenej šokujúce: „*Neznie potom názov úlohy myslenia namiesto 'bytie a čas': svetlina a prítomnenie* (kurz. aut.)?“¹ Pokiaľ by to 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 testamente (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 snáď venovať svoju námahu prešľapávaniu úzkych cestičiek, po ktorých by sa dalo prejsť o kúsok ďalej* (kurz. aut.)“²

Heidegger v prednáškovom cykle z roku 1931 venovanému Aristotelovej 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 hrncom* (kurz. aut.)“³ Sú to slová, ktoré priam ukážkovo naplňajú jeho dielo. Pri pokuse zachytiť *Bytie ako Bytie* mu všetko mizne ako *para nad hrncom*. Otázku síce možno formulovať, ale zmysluplnej odpovede či už od *filozofie*, alebo *myslenia*, sa nedočkáme. Platia tu Hegelove či Patočkovy slová o tom, že *bytie* je vždy *bytím jestvujúcna*.

¹ Tamže.

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

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

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 *kruhu*, z ktorého nemožno vystúpiť.

Možno to vyjadriť aj iným Heideggerovým príkladom: „*Smrteľné myslenie* (kurz. aut.) sa musí spustiť do *temnoty* (kurz. aut.) hlbokej studne, keď chce cez deň uvidieť hviezdy.“¹ Iba v rozprávkach sa možno dá *uvidieť* hviezda v hlbokej studni za bieleho dňa. *Smrteľné filozofické myslenie* by sa teda nemalo spúšťať do *temnoty* hlbokej studne, ale skôr by sa malo pokúšať o to, čo môže reálne aj preskúmať, hoci sa mu nepodariť *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 boh nás môže zachrániť!*

Z uvedených Heideggerových myšlienok vane už takmer plne pochopená filozofická rezignácia. Potvrďuje to aj jeho najvýznamnejší žiak H.-G. Gadamer: „*Na konci svojho života išiel Heidegger dokonca tak ďaleko, že vôbec nepoužíval slovo filozofia, pretože úloha doviesť metafyziku ako formu pojmového myslenia založenú v Grécku Platonom a Aristotelom, k novým horizontom budúcnosti, sa mu zdala neriešiteľná* (kurz. aut.).“² Gadamerove slová je potrebné zobrať vážne na vedomie. Heideggerovo mysliteľské hľadanie odpovede na otázku, čo je *Bytie* muselo ostať nenaplnené. Otázka, čo je *Bytie* samé prekračuje možnosti zmysluplného filozofického hľadania a nájdenia odpovede. Stále sa totiž pohybujeme, či už chceme alebo nie, v hraniciach *bytia jestvujúcna*. Keď sa však Heidegger pýta na *Bytie ako Bytie* definitívne prekračuje *hranice pochopiteľného*.³

¹ HEIDEGGER, M.: Principy myšlení. In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 197.

² GADAMER, H.-G.: Evropa a Oikúmené. Prel. I. Šnebergová. In: *Filozofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1, s. 86.

³ HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2001, s. 27.

Heideggerovo myslenie o bytí

Richard Capobianco

Na počesť profesora Williama J. Richardsona

Mám radosť z pozvania zložiť poctu môjmu učiteľovi a mentorovi, jednému z najskorších a najznamenitejších heideggerovských bádateľov Williamovi J. Richardsonovi, ktorý nás opustil vo veku 96 rokov v roku 2016. Ako učiteľ bol prof. Richardson náruživý a inšpirujúci; ako mentor zaujal svojich študentov tým, že ich provokoval, pokúšajúc sa vždy vytiahnuť z nich to najlepšie, čo môžu ponúknuť; ako človek bol skalou integrity. Časom som mal to šťastie stať sa jeho kolegom a priateľom, spolu sme pri niekoľkých príležitostiach prednášali o Heideggerovom myslení. Bol som poctený, že Richardson prispel predhovorom do mojej prvej knihy *Engaging Heidegger*; je to vskutku jediný predslov či predhovor, ktorý kedy napísal k odbornej práci o Heideggerovi. Bill (ako sme ho poznali) bol vždy hrdý, no práve tak aj skromný vo vzťahu k tomu, že Heidegger napísal predhovor k jeho práci – a rovnako to budem vždy pociťovať aj ja vo vzťahu k Billovmu predslovu k mojej práci.

Veľkolepá Richardsonova práca *Heidegger: cez fenomenológiu k mysleniu* bola po prvýkrát publikovaná v roku 1963.¹ Richardson mal mnoho výborných historiek o výskume a písaní tejto knihy a o svojom rozhodujúcom stretnutí s Heideggerom v roku 1959. Tieto historiky rozprával veľmi dramaticky a s veľkým pôžitkom a ja som s ním absolvoval mnoho konverzácií pri víne a sherry. Bill sa veľmi podobal Sokratovi v platónskych dialógoch: počúval veľmi pozorne, ale potom sa vždy zapojil s ďalšou otázkou. A ako sa mu v tej chvíli rozžiarili oči!

¹ RICHARDSON, W. J.: *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. Den Haag: Martinus Nijhoff 1963.

Bill vždy s vďačnosťou spomínal na Heideggerovu osobnú veľkorysosť a vľúdnosť smerom k nemu a až do samého konca svojho života bol taktiež zasiahnutý tým, akým nesmierne pokojným a zádumčivým sa Heidegger stal, keď sa pozrel z okna svojej študovne na zalesnenú krajinu. V týchto momentoch, vravel nám Bill mnohokrát, nadobudol „výraz prírodného mystika“.

Prelomový výskum Richardsona odhalil rozhodujúci význam *Seinsfrage* v Heideggerovom celoživotnom myslení a jeho práca predstavuje pozoruhodný bádateľský výkon. Dôležitosťou jeho výskumu sme sa zaoberali aj v mojom interview s V. Leškom v časopise *Filozofia*.¹ Teraz by som však chcel jednoducho upozorniť na úvodné slová Richardsona k hlavnej časti jeho knihy, pretože tieto poetické riadky nám povedia rovnako veľa o vlastnej Richardsonovej ceste myslenia, ako aj o Heideggerovej *Denkweg*:

Dlhá a kľukatá je cesta, ktorá vedie od Reichenau k Todtnaubergu. Je to cesta Martina Heideggera. Pozdĺž močiarov a cez polia, vinie sa okolo hôr, len tak sa potulujúc raz tým, raz iným smerom pozdĺž nezmapovaných lesných ciest. Napriek všetkému tomu kľukateniu sa pohybuje jedným smerom; je to len jedna cesta. Cieľom týchto stránok je do istej miery stopovať túto cestu so zámerom vzniesť otázku, či po nej môžu kráčať aj ďalší.

V nasledujúcom texte ponúkame detailný prehľad Heideggerovho celoživotného myslenia o bytí na počesť pamiatky prof. Richardsona a jeho trvalého odkazu heideggerovským štúdiám.

Heideggerov centrálny záujem: primát bytia

Podľa Heideggera, ako v priebehu svojho celoživotného myslenia nespočetne mnohokrát uviedol, bol problém bytia fundamentálnym problémom jeho myslenia (*die Sache selbst*). Či už v raných, stredných alebo neskorých rokoch trval na tom, že otázka bytia (*die Seinsfrage*) bola otázkou, ktorá zo všetkého najviac poháňala a živila jeho myslenie. V liste, datovanom 20. októbra 1966, Manfredovi Fringsovi, ktorý bol usporiadateľom „Heidegger-Symposium“ v Chichagu, Heidegger napísal:

¹ LEŠKO, V. – CAPOBIANCO, R.: Pútavo o pútavom Heideggerovi. Rozhovor s profesorom Richardom Capobiancom. Prel. K. Mayerová – D. Hruška. In: *Filozofia*, roč. 72, 2017, č. 5, s. 397–408.

Bolo by pre mňa najväčším potešením, ak by sa ihneď – od začiatku sympózia – podarilo nasmerovať debatu čisto a rozhodne na vec samu. Potom by sa namiesto »Heidegger-Symposium« mohlo uskutočniť *kolokvium o otázke bytia*. Pretože je to táto otázka – a jedine ona – čo určuje cestu môjho myslenia a jej hranice.¹

Heidegger napriek tomu zriedka pristupoval k problému bytia priamo; skôr zvykol vnášať do jazyka bohatý rad pomenovaní a fráz, pričom všetky z nich mali odhaliť nejakú fundamentálnu črtu „*Ur-fenoménu*“, ktorý najranejší grécki myslitelia pomenovali bytie.

To, čo si môžeme z jeho celoživotných reflexií a úvah odniesť, je, že bytie (*Sein*) necháva jestvujúcna (*das Seiende*) byť v ich jestvujúcnosti (*die Seindheit*). Ako to jednoducho a elegantne podal v roku 1945: „Teraz je ale Bytie, ktoré necháva všetko jestvujúcno vždy a neustále byť tým, čím je a ako je, práve z toho dôvodu tým oslobodzujúcim, čo každú vec necháva spočívať v jej bytnosti [nem. – *Wesen*, angl. – *abiding fullness*], bytie chráni.“² Inými slovami, bytie, ktoré nie je nejakým jestvujúcnom samým, je temporálno-priestorovým spôsobom, ktorým a v ktorom všetky jestvujúcna vychádzajú najavo [*issue forth*] a nastávajú [*come to be*] v ich jestvujúcnosti, t. j. v ich plnom zjave či „plnom vzhľade“ (grécke filozofické termíny *eidos* či *morfe*). Bytie je čisté vzhádzanie všetkého, čo vzhádza (*fysis*). Bytie je čisté javenie všetkého, čo sa javí (*alétheia*). Bytie je čisté vystavovanie a zhromažďovanie všetkého, čo je (pôvodný *Logos*). Toto porozumenie bytiu, hoci sa ohlasuje už v ranom diele, vyšlo plne najavo až v jeho spisoch a reflexiách po *Bytí a čase*.

Poznámka k ortografickému problému v anglickom bádani

Heideggerovské bádanie v angličtine po desaťročia používalo na označenie jeho originálneho a osobitého chápania tohto starobylého termínu slovo *Being* s veľkým začiatočným písmenom. Ako poukázal Richardson, toto uvádzanie s veľkým začiatočným písmenom má indikovať, že to, o čo Heideggerovi fundamentálne išlo, sa nemá zamieňať

¹ HEIDEGGER, M.: *Rede und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. GA. Bd. 16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000, s. 684.

² HEIDEGGER, M.: *Zum Ereignis-Denken*. GA. Bd. 73.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1998, s. 879.

s tradičnou metafyzickou zaujatosťou jestvujúcnom [being] v zmysle jestvujúcnosti [beingness], t. j. s tým, čo Platon a Aristoteles a nasledujúca metafyzická tradícia označovali za nadčasovú „formu“ či „podstatu“ určitej veci, „jestvujúc(nosť)“ [being(ness)] jestvujúcna. Keďže v nemčine sa všetky podstatné mená píšu s veľkým začiatočným písmenom, Heidegger nemal grafickú možnosť urobiť túto rozhodujúcu dištinkciu. Predsa však našiel iné spôsoby, ako túto dištinkciu indikovať, napríklad použitím archaického nemeckého slova „*Seyn*“ alebo niekedy dokonca prečiarknutím slova „*Sein*“. Navyše často používal veľké písmená pri písaní gréckych slov *Fysis*, *Alétheia*, *Logos* (ako názov pre bytie), čo nám poskytuje dôležité vodidlo.

To však neznamená, že bol pri používaní slova *Sein* vždy veľmi opatrný; niekedy označovalo jeho fundamentálny záujem a niekedy bolo len indikátorom „jestvujúcnosti“ metafyzického myslenia. Zaiste, jednou z ťažkostí pri čítaní Heideggera je to, že od textu k textu – a niekedy dokonca od časti textu k ďalšej – nie je jasné, či odkazuje k *Sein*, ktoré je tým, o čo mu v jeho najvlastnejšom záujme ide, alebo k *Sein*, o ktorom sa hovorí v metafyzickej tradícii. Napriek tomu bol však omnoho opatrnejší a precíznejší pri určitých špecifických frázach. V jeho univerze termínov sú *Sein selbst* (bytie samo), *Sein als solches* (bytie ako také) a *Sein als Sein* (bytie ako bytie) vždy použité na označenie či indikovanie *Grund*-otázky a fundamentálneho problému myslenia. V nemčine rovnako ako v angličtine však môžu tieto výrazy aj naďalej vyvolávať zmätok, keďže napríklad výraz „*Sein als Sein*“ je taktiež prekladom Aristotelovho skúmania *on he on*, „jestvujúcna ako jestvujúcna“, ktoré sa stalo základnou témou metafyziky a rozhodne nebolo tým, o čo Heideggerovi primárne išlo.

Konvencia používať v anglickom jazyku veľké písmeno B [Being] vo všetkých týchto frázach sa vyhýba novej zámene, avšak azda za určitú cenu. Niektorí komentátori namietali, že toto uvádzanie s veľkým písmenom príliš silno sugeruje reifikáciu spôsobu temporálneho odvíjania [unfolding]. To však zaiste nebolo cieľom. V poslednej dobe používali niektorí komentátori alternatívnu konvenciu prekladu Heideggerovho *Sein* (*Seyn*) slovom písaným cez pomlčku, „be-ing“. Táto slovná forma má svoje výhody, ale zavádza bizarnosť a neobratnosť písania Heideggerových kľúčových termínov v podobe „be-ing itself“, „be-ing as such“ a „be-ing as be-ing.“ Celkovo, s uvedením správnych

vymedzení, ostáva rozumnou možnosťou nasledovať dlhotrvajúcu konvenciu anglického jazyka používania „Being“ na označenie Heideggerovho *Sein* – bude dodržiavaná aj v tejto eseji. Hlavnou ťažkosťou pri nepoužívaní žiadnej grafickej konvencie je, že ak je Heideggerovo originálne a dištinktívne chápanie *Sein* prekladané jednoducho ako „being“, môže zostať nerozlíšiteľné od „being“, ako bolo po stáročia chápané v západnej filozofickej tradícii, a pravdepodobne s ním bude zamieňané.

Dvojznačnosť slova „bytie“

Heidegger vo svojom neskorom diele pri niekoľkých príležitostiach¹ objasnil a reflektoval dvojznačnosť resp. „dvojakosť“ gréckeho prídavného mena *on*, resp. v staršej podobe *eon*. Na jednej strane môže *on*, „toto prídavné meno prídavné“, ako ho Heidegger označoval, vyjadrovať nominálny význam „nejakého jestvujúcna“, na druhej strane môže zaznieť vo svojom slovesnom zmysle „byť“ v gréckej infinitívnej forme *einai*. Vo všetkých svojich rozpravách o gramatike a etymológii gréckeho slova *on*, ako aj o nemeckom slove *Sein* Heidegger zdôrazňoval, že rozhodujúcim problémom je, že táto inherentná dvojznačnosť tohto *Ur*-slova odкрýva fundamentálny problém myslenia samého (*die Sache selbst*), totiž ontologickú diferenciu medzi bytím (tým čo necháva všetky jestvujúcna byť) a jestvujúcni (v ich jestvujúcni).² Metafyzická tradícia myslenia sústredila svoju pozornosť na „jestvujúcna“ (*on* vo forme *onta*, jestvujúcna v ich jestvujúcni) a stratila z dohľadu bytie (*einai*); týmto spôsobom bola pôvodná „diferencia“ medzi bytím a jestvujúcni „zabudnutá“.

¹ Napr. HEIDEGGER, M.: *Was heisst Denken?* GA. Bd. 8. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2002; HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Metaphysik*. GA. Bd. 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1983; HEIDEGGER, M.: *Der Spruch des Anaximander*. GA. Bd. 78. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2010.

² HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Metaphysik*, s. 56–79; HEIDEGGER, M.: *Der Spruch des Anaximander*, s. 37–51, s. 211–214.

Bytie ako *fysis*

Kľúčom k pochopeniu Heideggerovho prechodu k jeho zrelému chápaniu *Sein* po *Bytí a čase* je jeho obrat k starogréckemu pojmu *fysis* koncom dvadsiatych a začiatkom tridsiatych rokov dvadsiateho storočia. Jeho čítanie *fysis* ako vzhádzania, vystupovania [arising], vzostupu [upsurgence], vypuknutia [irruption], javenia sa ukazuje ako rozhodujúce v jeho definitívnom rozchode s Husserlovým transcendentálno-fenomenologickým spôsobom vymedzenia a charakterizovania *Sein* a v nastúpení osobitých vlastných spôsobov prístupu k problému bytia. Podľa Heideggera – ako opakovane zdôrazňoval v priebehu ďalších štyroch a pol dekád svojho života – tým, čo Husserlovi a ostatným transcendentálnym mysliteľom uniklo, bola mimoriadna sila a vitalita *vzhádzania* všetkých jestvujúcien a vecí. Subjektivizmus alebo, azda presnejšie, *subjektizmus* [subjectism] ich základnej filozofickej pozície umlčal bytie a Heidegger bol odhodlaný umožniť bytiu znovu „hovoriť“. To znamenalo, že bolo nevyhnutné prekonať transcendentálno-fenomenologický predsudok, že to, čo pomeriava bytie, je ľudský *logos*, a opäť rozpoznať a uznať, že je to v prvom rade bytie, ktoré pomeriava ľudskú bytosť.¹

V pôsobivom filozofickom naratíve, ktorý Heidegger začal rozprávať obzvlášť v raných tridsiatych rokoch 20. storočia, to boli antickí Gréci a ich myslitelia – do istej miery vrátane Platona a Aristotela – ktorí zakúsili bytie ako *fysis*, ako otváranie, ukazovanie a vzhádzanie, vskutku ako „pravdovanie *fysis* samej“ [the truthing of *physis* itself] (*aletheuein der physis selbst*).² Heidegger často pripomínal, že Gréci zotrvali uprostred zjavnosti a boli otvorení a transparentní voči „osloveniu“ bytím, t. j. voči apelu [appeal] bytia k ľudskej bytosti aby ko-rešpondovala [cor-respond] (Entsprechung) v umení a slove.

Heideggerov veľkolepý vhľad [insight] do gréckeho pojmu *fysis* – alebo aspoň jeho originálne čítanie – sformovalo jeho chápanie bytia v období od tridsiatych rokov 20. storočia až do jeho smrti v roku 1976. Významnou výpoveďou z tridsiatych rokov 20. storočia je jeho *Úvod do*

¹ Napr. HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund*. GA Bd. 10. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997, s. 166; HEIDEGGER, M.: *Heraklit*. GA. Bd. 55. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1979, s. 168–171.

² HEIDEGGER, M.: *Zum Ereignis-Denken*, s. 133.

metafyziky z roku 1935, ktorý môže byť považovaný za Heideggerovo majstrovské dielo tridsiatych rokov a za filozoficky dôležitejšie a trvácnejšie, než sú jeho súkromné úvahy *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936–38). V *Úvode do metafyziky* Heidegger veľkolepo, poeticky evokuje čisté vzchádzanie samo, t. j. *fysis*, a jednoznačne prichádza k záveru: „*Fysis* je bytie samo, až vďaka ktorému sa bytie stáva a zostáva pozorovateľným.”¹ Všetko vrátane ľudí a bohov vzchádza z *fysis/bytia* a toto pôvodné odvíjanie „zahŕňa tak ‘dianie’ [becoming], ako aj ‘jestvujúc(nosť)’ [being(ness)] v užšom zmysle fixnej kontinuity“. Inými slovami, *fysis* rozvíja jestvujúcna takým spôsobom, že tak pohyb (dianie) jestvujúcien, ako aj stálosť a trvanie (jestvujúcnosť) jestvujúcien môžu byť teraz považované len za dva aspekty jedného temporálno-priestorového spôsobu či procesu. Pre Heideggera je teda odveká metafyzická dištinkcia medzi „dianím“ (potenciou) a „bytím“ [being] (skutkom, skutočnosťou) „založená“ resp. „zjednotená“ v prostote, ktorou je bytie samotné ako *fysis*. Tento moment je následne plne rozvinutý v jeho stati *O podstate a pojme fysis v Aristotelovej Fyzike B, I*, ktorá vznikla v roku 1939.

Bytie ako *fysis* je temporálne javenie, ale javenie v sebe nesie – ako sa ukazuje – dimenziu odopierania [withholding] či „skrytosti“. Toto je podľa Heideggera trvalé ponaučenie, ktoré si máme vziať z Herakleitovho zlomku B 123 *fysis kryptesthai filei*, čo sa do angličtiny väčšinou prekladá ako „nature loves to hide“ [prirodzenosť sa rada skrýva]. Heidegger použil v priebehu mnohých rokov a mnohých textov množstvo rozličných prekladov, aby znova a znova poukázal na to, že javenie vnútorne zahŕňa dimenziu zamlčania, ktorú musíme uznať a rešpektovať: „*kryptesthai fysis* nemá byť prekonané, nemá byť od *fysis* odtrhnuté”.² V zjavovaní – v bytí ako *fysis* – existuje hĺbka, ktorá nie je nikdy vyčerpaná našou výpoveďou, jazykom, významom bez ohľadu na to, ako bohato a komplexne sú vyjadrené. Heidegger na to poukázal v roku 1949 jednoducho: „Táto pravda sa nevyčerpáva v Dasein.”³

¹ HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Metaphysik*, s. 17.

² HEIDEGGER, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 301.

³ Tamže, s. 373–374.

Bytie ako *alétheia*

V prechode k Heideggerovmu neskorému mysleniu o bytí boli rozhodujúce taktiež jeho reflexie týkajúce sa gréckeho pojmu *alétheia*, ktoré prebiehali v dvadsiatych rokoch 20. storočia, a to, že si postupne uvedomoval, že *alétheia* charakterizovala pre Grékov predovšetkým bytie a nie ľudský *logos*. Potvrdenie tejto pozície našiel vo svojom čítaní Aristotelovej *Metafyziky Theta*, 10 1051b. „Touto kapitolou,“ poznamenal, „dospieva Aristotelova rozprava k svojmu vlastnému cieľu, ba celé Aristotelovo filozofovanie k svojmu »najvyššiemu bodu.«“¹ *Alétheia* („pravda“ pochopená originálnym a pôvodným spôsobom) pre Heideggera pomenúva predovšetkým osobitú a vlastnú zjavnosť bytia a nie vyjavovaciu aktivitu ľudskej bytosti, ako sa tým či iným spôsobom myslelo v dlhej tradícii západného filozofického myslenia.

Richardson detekoval Heideggerov prielom k tejto pozícii v prednáške z roku 1930 *O bytnosti pravdy*. Od roku 1930 Heidegger trval na tom, že „*alétheia*... je fundamentálnym rysom bytia samého“.² Táto pozícia – že bytie je predovšetkým *alétheia* – je charakteristickým znakom originality a osobitosti jeho myslenia, a obzvlášť jeho myslenia po *Bytí a čase*. Heidegger si všimol, že myslieť o *alétheii* týmto spôsobom je príliš náročné a príliš „cudzie“ pre súčasnú filozofiu, ktorá vďaka najhlbšie zakorenenému a tvrdošijnému návyku myslenia trvá na tom, že vlastným miestom „pravdy bytia“ je ľudský *logos*. Pretrvávajúcou výzvou pre myslenie je prijať a vziať si k srdcu, že „pravda bytuje vo všetkom bytujúcom [truth abides in everything that abides; Diese west in allem Wesenden]“³, že „bytie je *oná* pravda ako taká“⁴, a že „pravda patrí ako seba-odkrývanie k bytiu samému“⁵. Opakujúcou sa témou Heideggerovej neskorej práce je, že bytie „je“ *fysis*, „je“ *alétheia* alebo, podané paratakticky, ako to Heidegger rád robieval, bytie: *fysis: alétheia*: to isté (*das Selbst*).

¹ HEIDEGGER, M.: *Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. GA. Bd. 33. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1990, s. 11–12.

² HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 175.

³ HEIDEGGER, M.: *Parmenides*. GA. Bd. 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1982, s. 242.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Zum Ereignis-Denken*, s. 133, Heideggerova kurzíva.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Wegmarken*, s. 301.

Bytie ako pôvodný *Logos*

Považujeme za obhájiteľné, že jadro Heideggerovho myslenia o bytí môžeme nájsť v jeho prednáškových cykloch k najskorším gréckym mysliteľom – Parmenidovi, Herakleitovi a Anaximandrovi – zo štyridsiatych rokov 20. storočia. V týchto prednáškových cykloch obzvlášť brilantným spôsobom vypracoval témy bytia ako *fysis*¹ a bytia ako *alétheia*². Motív bytia ako pôvodného *logu* (*der ursprüngliche Logos*) bol najobsiahlejšie vyjadrený v jeho prednáškovom cykle k Herakleitovi z roku 1944. Heidegger horlivo zastával, že grécke slovo *logos* pôvodne „nepatrilo“ človeku alebo akejkoľvek aktivite či schopnosti človeka, ale bytiu samému:

„Tento *logos* takzvanej logiky je ako tvrdenie a výrok aktivitou a schopnosťou človeka. Tento *logos* patrí jestvujúcnu, ktorým človek je. *Logos* (Heidegger tu používa veľkú *lambda*, podobne ako keď často používa veľké písmeno pri písaní slov *Alétheia* a *Fysis* – dopl. aut.), o ktorom hovorí Herakleitos, je zhromaždené a zhromažďujúce ako Jedno, ktoré všetko zjednocuje, nie ako nejaká črta jestvujúcna. Tento *Logos* je pôvodným zhromažďovaním, ktoré uchováva jestvujúcno ako to jestvujúcno, ktorým je. Tento *Logos* je bytie samo, v ktorom sa všetky jestvujúca odhaľujú. (kurz. aut.)“³

Ďalej navyše trúfalo zastáva názor, že pôvodný *Logos* je „skutočne druhom výroku a slova“⁴ a takisto „druhom reči a hlasu“⁵, avšak v snahe vyhnúť sa nedorozumeniam zdôrazňuje, že tento *Logos* „zjavne nie je hlasom ľudskej bytosti“⁶. Bytie ako *Logos* je „výrok“ – „slovo“, „reč“, „hlas“ – ako vystavovanie, otváranie, prečisťovanie [clearing], ukazovanie, skvenie sa [shining forth] všetkého, čo je. Úlohou nás ľudí je „načúvať“ tomuto pôvodnému „hlasu“ zjavovania a priviesť to, čo je „povedané“, do nášho vlastného „hovorenia“. My ko-rešpondujeme [cor-respond] s týmto pôvodným hovorením a naša ko-rešpondencia

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Heraklit*.

² Pozri HEIDEGGER, M.: *Parmenides*.

³ Tamže, s. 278.

⁴ Tamže, s. 259.

⁵ Tamže, s. 244.

⁶ Tamže.

[cor-response] (*Ent-sprechung*) je tým, čo Herakleitos nazýva *homologein*. Heideggerove vysvetlenia sú obsažné a zložité, nie však mystifikujúce. Predstavujú jeho originálny a presvedčivý spôsob rehabilitovania skúsenosti zjavnosti bytia, ktorá bola podľa jeho názoru stratená alebo „zabudnutá“ nekompromisným subjektivismom novovekej filozofie vedomia, vrátane Husserlovej transcendentálnej fenomenológie. Jeho úvahy o pôvodnom *Logu* spolu s jeho pochopením *fysis* a *alétheia* a niekoľkých ďalších *Ur*-gréckych slov ako *hen*, *kosmos*, *zoe* mali za cieľ prebudiť v nás skúsenosť „pravdy bytia“ (*die Wahrheit des Seins*).

Bytie ako „základ“ dejín

V *Beiträge* a v ďalších súvisiacich rukopisoch Heidegger sleduje „myslenie dejín Bytia“ [Beyng-historical thinking], ktoré sa snaží premyslieť bytie (ako *Seyn*, *Bytie*) tak, ako sa odvíja alebo vychádza najavo v rôznych dejinných epochách myslenia „jestvujúcnosti“ (*Seiendheit*). „Prvý počiatok“ u antických Grékov nahliadol bytie ako čisté dávanie a poskytovanie a „iný počiatok“, ktorý sa ľuďom vnucuje v súčasnosti, obnovuje prvý počiatok a privádza do nového jazyka charakter Bytia ako dávania, prenechávania, osvojovania, totiž ako *Ereignis*.

Na tomto mieste je potrebné zdôrazniť, že hoci bytie/Bytie vystupuje v rôznych dejinných epochách myslenia jestvujúcnosti, bytie/Bytie samé nie je redukovateľné na tieto dejiny epoch. To znamená, bytie/Bytie je čistým pôvodným temporálnym vzhádzaním, ktoré umožňuje vznik dejín epoch alebo, inak povedané, bytie/Bytie je nezaloženým „základom“ [groundless „ground“] epochálnych dejín. V roku 1941 Heidegger uvedie: „Dejiny bytia nie sú ani dejinami človeka či ľudstva, ani dejinami ľudského vzťahovania sa k jestvujúcnam a bytiu. Dejiny bytia sú bytie samé a iba bytie.“¹

V jeho neskoršom prednáškovom cykle z roku 1955–56 s názvom „Veta o dôvode“ sa k tejto téme znova vracia v súvislosti s „údelom“ (*Geschick*) bytia a zastáva názor, že bytie môžeme pochopiť ako „základ“ v zmysle temporálneho vystavovania a zhromažďovania, (Herakleitove *fysis*, *panta*, *Logos*), ale nie ako akúkoľvek metafyzickú prvú príčinu, prvý princíp alebo dostatočný dôvod. V rámci Heideggerovho

¹ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II*. GA. Bd. 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997, s. 447.

čítania Herakleitovho zlomku B 52 je Bytie čisté vychádzanie [arising], ktoré je bez „prečo“ a je ako dieťa pri „hre“. Bytie ako nezaložený základ umožňuje vznik sveto-dejinných epoch, ale nie je nimi vyčerpané: „Bytie a základ nie je prázdna jednota, je to *skrytá plnosť* toho, čo sprvu vychádza najavo v údele bytia ako dejín západného myslenia.“¹ V diele *Anaximandrov výrok* Heidegger zdôrazňuje neredukovateľnosť bytia na jeho dejinné údely, čím sa ostro odkláňa od Husserla v otázke významu a dôležitosti termínu *epoché*:

„Prečisťujúce zadržiavanie pravdy bytnosti bytia môžeme nazvať *epoché* bytia. Ale toto slovo požičané z jazyka stoikov neznamená tak ako u Husserla metodické vyzátvorkovanie thetického aktu vedomia v objektifikácii. *Epoché* bytia patrí bytiu samému... Z *epoché* bytia vychádza epochálna bytnosť jeho údely, ktorému prislúchajú svetové dejiny vo vlastnom zmysle.“²

Bytie ako čas

Od samého začiatku cesty svojho myslenia sa Heidegger snažil ukázať temporálny charakter bytia, avšak často si priznával, že jeho prvotné snahy, hlavne v *Bytí a čase*, boli neadekvátne. V predslove ku Richardsonovej knihe podotkol: „Ekstaticko-horizontálna temporalita (*Dasein*), načrtnutá v *Bytí a čase*, vôbec nie je tým najvhodnejším atribútom času, ktorý treba nájsť v odpovedi na otázku bytia.“³ Neskorý Heidegger jasnejšie vnímal, že časový-charakter bytia nie je redukovateľný na temporalitu, rozvrhovanú človekom. Bytie-ako-čas alebo bytie-čas nie je redukovateľné na „bytie“, pretože je konštituované vnútorným časovým-vedomím – a toto znovu ukazuje mieru jeho odstupe od Husserlovej transcendentálno-fenomenologickej perspektívy. Heideggerov neskorý prístup predstavoval zdôraznenie toho, ako bytie odvíja ľudskú bytosť, a teda *temporalizuje* človeka. Naša temporalita je tým, čím je, iba prostredníctvom toho, že sme tým „tam“ bytia samého, ktoré „časuje“.

¹ HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund*, s. 165.

² HEIDEGGER, M.: *Holzwege*. GA. Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977, s. 333.

³ HEIDEGGER, M.: *Identität und Differenz*. GA. Bd. 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2006, s. 147.

Dôkazom tohto neskorého prístupu je napríklad komentár k Anaximandrovmu zlomku v prednáškovom cykle z roku 1941 nazvanom *Základné pojmy*.¹ Anaximandrovo *Ur-slovo apeiron* nám podľa Heideggerovho trúfalého čítania² hovorí, ako „Bytie necháva jestvujúcna jestvovať“. Jestvujúcna majú v tom, ako vychádzajú najavo, tendenciu vo svojej prítomnosti pretrvať dokonca až do takej miery, akou je stálosť a permanentnosť; avšak zastúpený je tu aj celkový zastrešujúci pohyb protizakrývania [counterveiling], odrážajúci túto stálosť alebo „limit“ (*peras*, *Grenze*) a pohýnajúci všetky jestvujúcna mimo ich prítomnosť. Bytie ako *apeiron*, teda *a-peiron* (odrážanie hraníc, limitu) – je pohybom alebo „plynutím“, ktoré od všetkých jestvujúcien vyžaduje aj príchod do – aj odchod z – ich náležitej prítomnosti. Takýmto spôsobom „plynutie“ charakterizuje bytie samotné alebo, ako to uvádza sám Heidegger, „bytie samotné je pretrvávajúce, prítomnenie“.³ Toto teda objasňuje vzťah bytia a času tak, ako je vyjadrený v Anaximandrovom zlomku: bytie je temporálne rozvrhnutie jestvujúcien. Heidegger tvrdí, že nedosahujeme pochopenie pravého charakteru času, ak povieme, že „čas je“... Bližšie sa dostávame, ak povieme, že „je čas“. Je čas kvitnutia kvetov, dažďa, ochladenia. Je čas na to, aby všetky veci, vrátane nás, prišli – a odišli. My nerozvrhujeme čas; bytie-ako-čas nám rozvrhuje náš čas na zemi a pod nebom v spoločnosti všetkých ostatných jestvujúcien.

Bytie ako *Ereignis* a *Lichtung*

Heideggerove pojmy *Ereignis* a *Lichtung* si vyžadujú rozsiahlejšie spracovanie, než je možné vykonať v tejto kapitole, pre celistvejšiu diskusiu preto pozri naše práce *Engaging Heidegger*⁴ a *Heideggerova cesta bytia*⁵. Napriek tomu je potrebné venovať sa vzťahu týchto termínov k bytiu. V *Beiträge* a ďalších súvisiacich rukopisoch Heidegger často tvrdí, že „*Ereignis* je Bytie“ a „Bytie je *Ereignis*“, a taktiež často uvádza „Bytie

¹ HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe*. GA. Bd. 51. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1981.

² Pozri tamže, s. 107–123.

³ Tamže, s. 121.

⁴ CAPOBIANCO, R.: *Engaging Heidegger*. Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press 2010, 182 s.

⁵ CAPOBIANCO, R.: *Heideggerova cesta bytia*. Prel. Z. Molnárova, B. S. Lepis. Košice: Vydavateľstvo ŠafárikPress 2018, 166 s.

ako *Ereignis*“ a „*Ereignis* ako Bytie“. Tieto súkromné rukopisy vôbec ne-
naznačujú, že by Bytie/bytie podriadil *Ereignis*. Toto platí aj pre jeho
neskoršie práce týkajúce sa *Ereignis* z polovice päťdesiatych a začiatku
šesťdesiatych rokov dvadsiateho storočia. Predovšetkým v jeho pred-
náške z roku 1962 s názvom *Čas a bytie* dochádza vo svojich poznám-
kach o *Ereignis* k záveru, že „jediným cieľom tejto prednášky je priviesť
do pozornosti bytie samotné ako *Ereignis*“.¹

Rovnako explicitné sú jeho poznámky o *die Lichtung*, „svetline“. V
Liste o humanizme (1974) Heidegger ponúka objasnenie svojej predchá-
dzajúcej pozície z *Bytia a času* a pevne zastáva presvedčenie: „svetlina
sama je bytie“.² Toto tvrdenie objasňuje všetky jeho úvahy o svetline
náchádzajúce sa v neskorších prácach. Človek „patrí“ svetline, „je
strážcom svetliny“, *ale nie je celou svetlinou, nie je svetlinou samou*.³ Ba čo
viac, na niektorých miestach vo svojich neskorších prácach spája svoje
iné osobité názvy pre *Ur-phenomén* s bytím samým. V *Liste o huma-
nizme* takto s ohľadom na *Es gibt* poznamenáva, že „to ‘to’ (*es*), ktoré sa
tu ‘dáva’ (*gibt*), je bytie samo“.⁴ V prednáškovom cykle o Parmenidovi
dáva do kurzívy tvrdenie „*to otvorené je bytie samé*“.⁵ A v prednáškovom
cykle z roku 1944 o Herakleitovi číta aj pojem región (*Gegend*), aj pojem
rozloha (*Weite*) ako pomenovania pre bytie samé.⁶

Vzťah bytia k človeku: Heideggerov realizmus

V neskorších prácach Heidegger častejšie spomína „človeka“ (*der Men-
sch*) ako „Dasein“, jeho vybraný termín pre bytnosť človeka, ktorý za-
viedol v *Bytí a čase* a vo svojich raných prácach vo všeobecnosti. Zdá sa,
že jedným z dôvodov je, že pochopil *Da-sein* v širšom a bohatšom
zmysle ako bytnosť [essencing] všetkých jestvujúcien, nielen človeka,
z bytia. V dôsledku toho by bol termín „ľudské Dasein“ viac v súlade

¹ HEIDEGGER, M.: *Zur Sache des Denkens*. GA. Bd. 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klos-
termann 2007, s. 26.

² HEIDEGGER, M.: *Wegmarken*, s. 332.

³ Pozri HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare*. GA. Bd. 89. Frankfurt am Main: Vittorio
Klostermann 1994, s. 223.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Wegmarken*, s. 334.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Parmenides*, s. 224.

⁶ Pozri HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 337.

so základnými motívmi neskorého Heideggera. Napriek tomu aj v neskorých prácach príležitostne používal „Dasein“ ako pomenovanie pre človeka, a to hlavne v prípadoch, keď citoval kľúčové pasáže z ranných prác.

V istom zmysle tu ide o jednoduchú záležitosť: Heideggerovým ústredným záujmom bol „vzťah“ (Bezug, Beziehung) bytia a človeka. Tento vzťah je jedinečný, pre Heideggera dokonca vznešený, keďže je to práve človek, ktorý prečisťuje čistinu privilegovaným spôsobom; teda tak, že človek je schopný ko-rešpondovať [cor-respond] s bytím v „jazyku“, v umení a vo svete. Vo všeobecnosti Heideggerove reflexie krúžia okolo tohto centrálného problému: nie bytie samo, nie človek sám, ale vzťah medzi bytím a človekom. Parmenidovo vyhlásenie, že bytie (*einai*) a myslenie (*noein*) patria k sebe, viedlo Heideggerovo myslenie od začiatku až do konca.

Potiaľ je to snáď jasné, ale niektoré Heideggerove formulácie spôsobili zmätok. Heidegger napríklad rád uvádzal, že bytie „potrebuje“ (*braucht*) človeka. Čo to však presne znamená? Nechápal to ako metafyzické tvrdenie v zmysle, že bytie (vzchádzanie, javenie všetkých jestvujúcien a vecí) tu je, *len ak* je tu aj človek. Vôbec ho nezaujímalo rozvíjanie tohto typu metafyzického idealizmu, ktorý by tvrdil že javenie všetkého závisí od človeka. Naopak, mnohokrát veľmi jasne vyjadril, že bytie od človeka *nezávisí*:

„Ale bytie nie je nikdy závislé od ľudskej existencie.“¹

„(Bytie ako) ‘pravda’ je ‘nezávislé’ od človeka, keďže pravda znamená odvíjanie toho, čo je pravdivé v zmysle neskrytosti.“²

„Bytie a pravda bytia bytostne presahuje všetky ľudské bytosti a každé ľudské pokolenie.“³

„Človek pre seba nemá žiadnu moc nad pravdou, ktorá zostáva nezávislá od človeka.“⁴

¹ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II*, s. 441.

² HEIDEGGER, M.: *Seminare (Übungen) 1937/38 und 1941/42: 1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens 2. Einübung in das philosophische Denken*. GA. Bd. 88. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2008, s. 205.

³ HEIDEGGER, M.: *Parmenides*, s. 249.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Feldweg-Gespräche*. GA. Bd. 77. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1995, s. 147.

Heideggerovu formuláciu, že bytie „potrebuje“ človeka, by sme teda mohli charakterizovať ako „fenomenologickú“. „Fenomenologickú“, nie však v zmysle Husserlovho špecifického a striktného prístupu k tejto problematike, ale veľmi všeobecne, teda tak, že náš prístup k bytiu je možný len prostredníctvom nášho Dasein. Inými slovami môžeme povedať, že sa Heidegger chcel sústrediť na jednoduchú danosť, a to, že sa bytie a človek dejú spolu: ak hovoríme o bytí, tak hovoríme, a ak hovoríme, hovoríme o bytí. V zmysle tohto širšieho „fenomenologického“ prístupu tvrdenie, že „bytie potrebuje človeka“, jednoducho predstavuje Heideggerov špecifický spôsob udržiavania *vzťahu* bytia a človeka v popredí.

Nijako z toho nevyplýva, že bytie je preto závislé od človeka a redukovateľné na „význam“ alebo „zmysel“ v striktno-transcendentálno-fenomenologickom zmysle. „Potreba“ nie je nutne závislosťou. Heidegger v skutočnosti v roku 1941 trval na „čistej bezpotrebnosti“ (*reine Unbedürftigkeit*) bytia a objasnil jeho nezávislosť od človeka:

„V rámci času, v ktorom si Bytie osvojuje pôvodnosť v otvorenosti a dáva, tak aby bola známa a uchovaná, nobilitu svojej slobody pre seba samo, a v dôsledku toho aj svoju nezávislosť (*Unabhängigkeit*), bytie potrebuje odlesk skvenia svojej bytnosti v pravde.“¹

Inými slovami, nekončiace seba-ukazovanie a skvenie sa bytia ako *fysis*, ako *alétheia* v striktnom význame nepotrebuje človeka, ale môžeme povedať, že človek je „potrebný“ iba ako zrkadlo, ktoré v jazyku (v tom najširšom zmysle) odráža späť nevyčerpatelný jas vzchádzania a javenia bytia.

Ilustrovať to môžeme tým, že si predstavíme Cézanna stojaceho pred Mont Sainte-Victoire, ako si sám pre seba poznamenáva, že „Pravdu tejto hory je potrebné namaľovať.“ Slovo „je potrebné“ nás dostáva blízko k jadru toho, čo sa neskorý Heidegger snažil vyjadriť. Ohromujúce ukazovanie, javenie, skvenie sa hory nabáda človeka, aby namaľoval alebo spoetizoval jej „pravdu“. Hora „potrebuje“ človeka a práve človeka, aby sa mohla ukázať práve ako obraz alebo báseň, ktorá náležite patrí do domény človeka. Ale „pravda“ hory dozaista nie je obrazom alebo básňou vyčerpaná. Bytie ako vzchádzanie alebo javenie nie je v žiadnom prípade vyčerpané ľudskou ko-respondenciou

¹ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II*, s. 441.

[cor-response]. Cézanne podľa niektorých svedectiev namaľoval Mont Sainte-Victoire viac ako šesťdesiatkrát – hora ho na to „potrebovala“ – ale predstavme si znova, ani raz si nepomyslel, že vyčerpal – alebo že by vôbec niekedy mohol vyčerpať – javenie hory. Znovu, Heideggerovými vlastnými slovami: „Pravda bytia nie je vyčerpaná v Dasein.“¹ Jednoducho povedané, Heidegger bol *metafyzický realista* v tom, že považoval aj jestvujúcna, aj bytie za „nezávislé“ od človeka, zároveň však dbal na to aby sme nestratili zo zreteľa špecifickú ko-rešpondenciu [cor-response] (Herakleitove *homologeîn*) s človekom.

Záverečná myšlienka

Pre neskorého Heideggera je bytie „vždy-vzchádzajúci“ a „vždy-živý“ *kosmos*, o ktorom hovoril Herakleitos v zlomku B 30. Heidegger mal pri mnohých svojich reflexiách tohto zlomku počas niekoľkých desaťročí vždy na pamäti Herakleitove slová, že „ani nikto z bohov, ani žiadny človek nevytvoril“ bytie/*kosmos*/svet. Vyzýval nás k tomu, aby sme boli čím otvorenejší a transparentnejší voči skveniu sa a jasu bytia. Jeho preklad zlomku B 30 je svedectvom jeho celoživotne sa prehľbujúceho uvažovania o primáte bytia vo vzťahu k nášmu Dasein:

„Tento *kosmos* tu, keďže je rovnaký pre všetkých a všetko, nevytvoril ani nikto z bohov, ani žiadny človek; už vždy bol, je a bude: nevyčerateľne živý oheň, zapalujúci sa podľa miery a podľa miery zhasínajúci.“²

Z anglického jazyka preložila Zuzana Molnárová

¹ HEIDEGGER, M.: *Wegmarken*, s. 373–374.

² HEIDEGGER, M.: *Seminare*. GA. Bd. 15. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1986, s. 280. Všetky odkazy sa vzťahujú k Heideggerovmu *Gesamtausgabe* (GA), ktoré publikoval vo vydavateľstve Vittorio Klostermann vo Frankfurte nad Mohanom..

**FENOMENOLÓGIA, HERMENEUTIKA
A OTÁZKA BYTIA**

Husserl a Heidegger o metafyzike

Jozef Sivák

Pri spracúvaní témy Heidegger a metafyzika v 20. storočí sa nemožno vyhnúť konfrontácii Heideggera s Husserlom, keďže obaja nielen po celé roky spolupracovali, ale na seba aj reagovali, či už implicitne, alebo explicitne. Známy je Husserlom anotovaný exemplár *Bytia a času*. Navyše si tohto roku pripomíname 80. výročie jeho úmrtia. Heidegger sa vôbec pokladá za dediča a pokračovateľa Husserlovho diela. To mu však nebude brániť vo vytvorení natoľko odlišnej fenomenologickej koncepcie, že možno hovoriť o Heideggerovej fenomenológii ako jednej z „heréz“ fenomenologického hnutia.

Uskutočnenie tejto konfrontácie na poli metafyziky by nemal byť problém, veď obaja myslitelia termín metafyzika používali, vymedzovali sa voči nemu, či už negatívne alebo pozitívne, snažili sa tiež dať mu nový obsah, a to aj za cenu rozchodu s tradíciou. Toto porovnanie by malo priniesť odpovede na otázky, v čom sa zhodujú, v čom sa rozchádzajú, prípadne v čom si protirečia. Vopred si však uvedomujeme, že správnosť týchto odpovedí bude závisieť od zvolených konkrétnych rovín porovnania, čo v prípade autorov s natoľko rozsiahlym a rôznorodým dielom nebude jednoduché, nehovoriac o tom, že je to úloha presahujúca možnosti jednej state.

V neposlednom rade: ak budeme metafyziku predbežne definovať ako najvyššiu filozofickú disciplínu, je na mieste otázka, či alebo do akej miery boli metafyzikmi. Lebo nie je metafyzikom ten, kto chce, hoci sa ním nestane ten, kto nechce. Odpoveď na túto otázku bude zároveň odpoveďou na otázku, či a ako prispeli ku zvrchovanosti myslenia doma i vo svete.

2. Dve východiská: *Faktum* a *Dasein*

Hneď na začiatku možno konštatovať, vec podivná, že Husserl začne (a uvidíme, že aj ukončí) svoju filozofickú kariéru projektom metafyziky. Už jeho prvá prednáška prednesená v roku 1887 v Halle sa týkala cieľov a úloh metafyziky, ktorá je v nej definovaná ako „učenie o fakte“ (*Lehre vom Faktum*). Všetko bude závisieť od toho, čo rozumieť pod týmto „faktom“, ktorého interpretácia sa bude vyvíjať rovnako ako vymedzenie metafyziky: „...posledné otázky, posledné metafyzické a teleologické otázky sú neoddeliteľné od otázky absolútneho zmyslu dejín“, tohto „veľkého Faktu absolútneho bytia“. Ale metafyzickou otázkou je podľa Husserla aj otázka „existencie a povahy ‘vonkajšieho sveta’“¹. Husserl totiž bez toho, aby sa zriekol slova metafyzika, bol proti špekulatívnej metafyzike ako hypostáze, a to pod vplyvom svojho učiteľa Brentana. Napokon nájde pravý metafyzický zmysel vo výrazoch „konečné poznanie bytia“, „prvá filozofia“ či ontológia. Jeho vlastný prínos však bude spojený s epitetom „transcendentálny“, ktorým bude označovať svoju fenomenológiu² ako vedu o tom, čo sa javí vedomiu prostredníctvom zmyslov, predstáv a významov, vedomiu, ktoré je zároveň bytím, „vedomým bytím“ (*Bewusst-sein*).

Treba tak vyjsť z prirodzenej skúsenosti a z prirodzeného poznania, ktoré sa odohrávajú vo svete a ktoré sa týkajú individuálnych faktov, brutto fenoménov. Výrazy „pravé bytie“, „skutočné bytie“ a „bytie vo svete“ znamenajú jedno a to isté. S jedným individuálnym faktom sú poznávané ďalšie individuálne fakty, ktoré sú tu, pre nás, kým sa nestratia v spolumienenom horizonte sveta. Aj náš postoj ľudí žijúcich vo svete sa môže pokladať za prirodzený a horizontový. Človek je fenomén rovnako ako druhý, jeho hlas, ruka, ktorej sa dotýkam, toto všetko vytvára fenomenalitu.

¹ Porov. *LU* II/1, s. [20]. (*Hua* 20/1).

² Tento svoj „transcendentalizmus“ sa bude snažiť odlíšiť tak od Kanta, ako aj od Descarta, ktorý transcendentálne pole objavil, avšak na ňom nestaval. Na rade je teda on, Husserl, aby uskutočnil „karteziánsky obrat“ a podujal sa na nové *Meditationes de prima philosophia*.

Heideggerovo východisko pripomína Husserlovo: bytie-vo -svete (*In-der-Welt-sein*), spôsob bytia individua, bytosti (*Dasein*)¹, avšak jeho počiatočná filozofická intencia je naraz ontologická: objasniť „otázku zmyslu bytia“. *Dasein*, „bytie človeka“², ktoré možno porovnať s bytím vedomia, neslobodno zamieňať s ostatnými súcna mi empirickej či ideálnej povahy (existencia, podstata, nástroj atď.), lebo Heidegger o ňom predpokladá, že umožňuje prístup k bytiu vôbec³, a to vďaka skutočnosti, že už predstavuje štruktúru sveta, pod ktorým treba chápať svet každodennosti alebo prirodzený svet. Tematizáciu prirodzeného sveta Heidegger pokladal za deziderátum svojej doby, ale, ako poznamenáva Merleau-Ponty v Predhovore k *Fenomenológii vnímania*, „celý *Sein und Zeit* vyšiel z jedného Husserlovho náznaku a skrátka je iba objasnením *natürlicher Weltbegriff*-u⁴... či *Lebenswelt*-u, ktorý Husserl ku koncu svojho života určil fenomenológii ako prvoradú tému...“⁵ Bytie-vo-svete malo prekonať karteziánsky dua-lizmus, pripisovaný aj Husserlovi, a to tým, že vyjadruje nepretržitý pocit bytia vo svete, aktuálne susedstvo so svetom. To je aj nový zmysel pojmu existencia, o čo sa, v opozícii voči Hegelovi, zaslúžil Kierkegaard, ktorý v tom ovplyvní aj Heideggera.

Fenomenológia v jeho ponímaní bude vedou o každom odkaze (*Aufweisung*) na fenomén a o každom výkaze (*Ausweisung*) fenoménu, ontického súcna, ktoré sa neukazuje vedomiu, ale „ukazuje sa samo osebe“ (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*). Ani druhá časť tohto zloženého termínu „-logia“, *logos* tu nemá znamenať teóriu, ale jasnosť, osvetlenie,

¹ Doslova: tubytie, resp. bytosť nachádzajúca sa v móde tu. Prekladateľ či interpretátor, ktorého neuspokojujú doterajšie riešenia (pobyť, bytie tu) to nebude mať ľahké. Na jednej strane môže navrhnúť správne utvorený výraz „tubytie“ ako filoz. termín (porov. spolubytie, takbytie ap.) - v nemčine je to bežné slovo označujúce život, jestvovanie - a zladí ho, predbiehajúc, s termínom bytie-toto-tu (*Da-sein*). Na druhej strane nem. *Sein* znamená v závislosti od kontextu bytie, tiež bytosť (*Wesen*), pričom aj v slovenčine toto slovo označovalo aj neživú vec a tvorba filozofickej terminológie by mala, prv než siahneme po nejakom neologizme, využívať zdroje celej slovenskej lexiky v priebehu dejín. Veď Heidegger nerobil s nemčinou nič iné.

² *S.u.Z.*, s. 25, 42.

³ Kvôli tejto zvláštnosti vyhradzuje pre *Dasein* ekvivalenty: jestvovanie, jestvujúcno (*Daseiendes*).

⁴ Doslova: prirodzeného pojmu sveta a nie pojmu prirodzeného sveta, ako sa nepresne prekladá.

⁵ „Filozof ambiguity Maurice Merleau-Ponty.“ (Prel. J. Sivák). In *LT* 1990/7, s. 8.

objavenie súcna, ktoré je najskôr zatemnené, skryté. To je aj jeden z významov starogréckeho slovesa *legein*. Lenže ak sa má takto z fenomenológie stať hermeneutika, nezahalí nám interpretácia zmyslovú danosť ako ukazujúcu sa samu osebe, keď budeme predpokladať vedľa bytia aj zmysel?

V tomto duchu by Heidegger reagoval aj na samotný nadpis tejto state o *metafyzike*, lebo podľa neho predložkové spojenie znamená okľuku, zatiaľ čo on sa chce do metafyziky „vpraviť“ (*versetzen*), nechať ju, aby sa predstavila sama.¹ Metafyzické spytovanie, ktoré nás má preniesť do metafyziky, sa v podstate neodlišuje od filozofického spytovania, lebo podľa neho filozofia je raz už metafyzikou, ba je s ňou totožná, inokedy je jej „jadrom“. Z tradície, v ktorej sa Heidegger predsa pohyboval celý život, však vieme, že zatiaľ čo každá metafyzika je filozofiou, nie každá filozofia je aj metafyzikou. Možno si tak položiť otázku, či mal v otázke metafyziky celkom jasno, resp. či jeho filozofovanie nesmerovalo niekde inde od samého začiatku.

a) Osvetľovanie a „hermeneutika fakticity“

Logické skúmania ponúkajú iné východisko pre začínajúcu fenomenológiu a tým je štatút ideality v rámci projektu čistej logiky, ktorej predmetom sú ideálne významové obsahy alebo významy osebe. Veď súčasťou nášho okolitého sveta je aj ideálne okolie obsahujúce napr. čísla, ich vzťahy, všeobecniny atď.²

K týmto významom možno pristupovať dvomi spôsobmi: vysvetľovaním (*Erklärung*) a osvetľovaním či objasňovaním (*Aufklärung*). Kým ten prvý podľa Husserla používajú prírodné vedy vrátane psychológie, ten druhý bude charakteristický pre fenomenológiu, ktorá sa má riadiť zásadou „bezpredpokladovosti“ a heslom „k veciam samým“, t. j. bez odkazu na inú filozofiu či nejakú inú teóriu vrátane metafyziky. Lebo fenomenológia chce byť prototypom radikálne nového začiatku filozofie. Husserlovou ambíciou bolo totiž reštituovať filozofii

¹ „Čo je metafyzika? - Otázka vzbudzuje očakávanie, že budeme hovoriť o metafyzike. Toho sa vzdávame. Miesto toho preberieme určitú metafyzickú otázku. Sme presvedčení, že tým sa do metafyziky vpravíme.“ (HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993, s. 37).

²Aj Heidegger sa oboznamuje s Husserlom cez *Logické skúmania*.

úlohu jej vlastnú, s vlastnou metódou v duchu spomínaného hesla. Táto metóda neprichádza zvonka ako nejaký vopred definovaný postup, ale je to uvedenie do činnosti samotného myslenia s cieľom porozumieť, pochopiť. Pochopiť zmysel vecí, ľudského života a sveta pre nás. Toto pochopenie spadá pod osvetľovanie a nie pod vysvetľovanie. Pritom jeden význam majú spoločný: rozbaľiť, odhaliť.

Pri vysvetľovaní však siahame po preklade, v ktorom dochádza, metaforicky povedané, k premiestneniu z jedného miesta na druhé. V tomto zmysle je princíp vysvetlenia mimo toho, čo mám vysvetliť. Napr. vysvetlenie náboženského fenoménu strachom alebo vysvetlenie myšlienky nejakou funkciou, zákonitosťou psychiky. Každý preklad tak znamená odklon, zradu originálu. Lebo vysvetľovanie sa pohybuje v antropologickej rovine, jeho základom je naturalistická, empirická psychológia a jeho médiom je ľudská psychika. Takto možno dospieť k ideám, nie však, podľa Husserla, k idealitám.

Ideality vyžadujú iný prístup, iné sprostredkovanie, a to cez intencionálne akty, ktoré ponúkajú iné videnie sveta, inú než empirickú intuíciu, jedným slovom duchovné videnie. Husserl je presvedčený, že jestvujú také intencionálne akty, ktoré majú dosah na ideality, a to bez toho, aby ich deformovali a ešte menej vytvorili. Husserlom projektovaná čistá logika – Heidegger bude hovoriť o filozofickej logike – tak mala byť skúmaním intencionálnych aktivít týkajúcich sa ideality. Také je smerovanie k veci samej, cez fenomén, presnejšie cez javenie ako také, nie cez vonkajškové javenie. Je to javenie v intencionálnom vzťahu k vedomiu, ktoré má jednu podstatnú vlastnosť, povýšenú na princíp, a to, že je vždy „vedomím čoho“, či už ide o spôsob vnímania, vôle alebo signifikácie. Oba princípy, princíp bezpredpokladovosti a princíp intencionality, budú základom fenomenologickej metódy v duchu osvetľovania, metódy, ktorá u Heideggera absentuje.

Okrem týchto princíпов sa fenomenologická metóda i celá fenomenológia opiera ešte o jeden princíp, ktorým je „bezprostredné videnie vôbec“. Ide o intuíciu, v ktorej je predmetnosť daná originárne, pôvodne. Tento druh intuície však neslobodno zúžiť na zmyslové videnie, vnímanie, ale ide o nazeranie, doslova „videnie podstaty“ (*Wesensschau*). Je to proces, ktorý nemožno vykonať naraz a ani si predstaviť

priamo.¹ Možno si ho osvojiť technikou, založenou na voľnej „imaginárnej variácii“. Tá spočíva v imaginatívnej obmene rôznych parametrov danej predmetnosti, faktu (či ide o konkrétnu vec alebo zážitok), ako sú vzdialenosť, veľkosť, farebnosť, intenzita atď., s cieľom dospieť k jeho (skrytej) podstate, invariantu, pre pomenovanie ktorého Husserl oživí antický termín *eidos*. Odteraz sa má fenomenológia zaoberať len podstatami (*eidé*), ako prikazuje *eidetická redukcia*.

V tomto štádiu možno nadviazať dialóg s Heideggerom, ktorý sa v prednáške *Ontológia. Hermeneutika fakticity* z r. 1923 prekvapivo prizná, že svoj problém bytia bude traktovať „očami, ktoré mu nasadil Husserl“.² Heideggerovo *factum brutum*, to je správanie vlastné

Dasein-u, ktorý je schopný pochopiť bytie a položiť základné problémy filozofie v nadväznosti na Kanta, podľa ktorého je ľudský rozum prirodzene disponovaný pre metafyziku.³ Tu sa už Heidegger vzdiaľuje od Husserla s jeho projektom filozofie ako prísnej vedy a jeho metodológiou redukcií, keďže podľa neho „predmetom filozofického skúmania je ľudský *Dasein*, pokiaľ spytujeme jeho bytostný ráz (*Seinscharakter*)“.⁴ Lenže ľudský život je zahalený do interpretácií, *anthropos* je podrobený *homo interpretator*, zatiaľ čo ostáva nepochopený vo svojom bytí, o ktoré mu ide, ktorému rozumie⁵ a na ktoré ašpiruje, pripomínajúc tak Husserlovo transcendentálne Ja. Heidegger bude preto filozofiu traktovať ako hermeneutiku s cieľom zbaviť sa tohto nánosu interpretácií a konštituovať život ako „významovosť“.

Dasein ako podrobený „hermeneutickej analýze“ sa ukáže z dvoch základných aspektov: existenciálneho (*existentiell*), ktorý je zakorenený

¹ V *Logických skúmaniach* je to proces abstrakcie pozostávajúci z troch aktov: 1. uchopenie, zmyslový vnem nejakého individuálneho predmetu, napr. *červeného* kufra; 2. uchopenie nejakého rozlišovacieho znamienka na ňom, napr. *červeného* momentu; 3. uchopenie – mienenie druhu *červeň*. Túto problematiku 2. logického skúmania Husserl prenesie do „logického“ oddielu *Ideí* (Prvý oddiel), kde už bude prirodzený postoj podriadený ako zvláštny prípad fenomenologického postoja.

² HEIDEGGER, M.: GA Bd 63, 5; cit. podľa GREISCH, J.: „La métaphysique. Regarder la métaphysique en face.“ In *Philopsis* 2006, s. 4.

³ Napriek tomu sa Kant metafyzikom nestal a nanajvýš ju odkázal do morálnej sféry.

⁴ HEIDEGGER, M.: GA Bd 63, 25; cit podľa JARAN, F.: „La pensée métaphysique de Heidegger. La transcendance du Dasein comme source d'une metaphysica naturalis.“ In *Les Etudes philosophiques*, č. 76, 2006/1, s. 8.

⁵ Heidegger dokonca napíše, že „porozumenie bytiu je samo bytostným určením *Dasein*-u.“ (*Bytí a čas*, s. 27).

v existencii prostredníctvom nejakého faktu v rámci každodennosti, a existenciálneho (*existential*)¹, týkajúceho sa nadindividuálneho celku štruktúry ľudskej existencie, t. j. rôznych pragmatických modalít, ako sú nástrojovosť, afektivita, rozhodovanie a pod. Tieto aspekty potvrdzujú, že *Dasein* je zmiešaný fenomén, zmes prírodného a prirodzeného a napokon empirická a metaempirická. Pri riešení tejto apórie však Heidegger nepôjde cestou subjektivizácie, ktorú pokladá za „zlú“, ale ontologizácie, smerom k bytiu ako predsubjektívnemu a zároveň predontickému základu, zvanému *fundamentálna ontológia*. *Dasein* má tak nahradiť fenomenologický subjekt, lenže ak sa naň treba obrátiť otázkou o jeho bytie, znamená to, že túto otázku si nemôže položiť ono samo? To platí aj pre hľadaný „zmysel bytia“. Je tento zmysel mimo bytia, alebo je v bytí?²

Čo sa týka zmyslu bytia súcna, zvaného *Dasein*, Heidegger vidí tento zmysel v časovosti podobne, ako je podľa Husserla neoddeliteľnou súčasťou vedomia vedomie času. Bytie je neviditeľné, ale hádam ho možno ukázať v čase. Rozumenie bytiu tak prechádza do rozumenia času, ktorý toto rozumenie zároveň umožňuje ako horizont. A samotné bytie sa tak dynamizuje ako stávanie – stávaním je už u Hegela – a je to tiež vďaka času, že človek „existuje“, že je pravým bytím.³ Znamená však táto ontologizácia premenu *Dasein*-u čisto na bytie?

V porovnaní s Husserlom je čas tiež kritériom delenia bytia na „regióny“, v prvom rade na tie „časové“ (prírodné procesy a dejinné udalosti) a „nečasové“ (priestorové a číselné vzťahy), ako aj na „nadčasovú“ večnosť. V tomto poslednom prípade sa kladie otázka stupňa inakosti a jej možného preklenutia. Tak či onak, Heidegger povýši čas na spôsob bytia samotného bytia.

¹ Aby sme odlíšili tieto dve adjektíva a s cieľom vyhnúť sa prípone „(existenc)-ielný“, ktorú slovenčina nepozná, siahli sme po prípone „(existenc)-iálny“, ktorá je slovenská. A adjektívum „existenčný“, riešenie prijaté v Antológii z diel filozofov, nevyhovuje svojím zaužívaným významom.

² Nezabúdajme, že to bol Heidegger, ktorý vydal Husserlove „Prednášky o čase“ (*Hua X*).

³ Porov. názov § 9 *Kart. meditácií*: „Dosah apodiktickej evidentnosti, som“. Som, a nie „já jsem“ v preklade Bayerovej, keďže v latinčine, ako aj v slovenčine je podmet zamlčaný.

b) „Transcendentálny idealizmus“ a „metafyzika Dasein-u“

Starosť o vec samu vylučuje spomínanú deformáciu originálu, keďže sa treba riadiť tým, čo chceme pochopiť. Preto sa treba zbaviť všetkého toho, čo už o veci vieme. Aj debutujúci sa pohybuje v rovine, v ktorej ešte nepozná ani formu, ani štruktúru svojho predmetu, ktorý sa nemôže zjaviť sebe samému. Platí to aj o veciach a poznatkoch, ktoré berieme ako samozrejmosť v prirodzenom postoji, bez toho, že by sme si to uvedomovali. Smerom do minulosti je nástup poznania spojený s uvedomením si vlastnej nevedomosti spojenej s navždy nedostatočným, čiastkovým rázom nášho vedenia a následným „údivom nad svetom“. Preto už „prvý filozof“ pochopil, že od tohto sveta, teda od vonkajšej prírody sa treba dištancovať, transcendovať ich.¹ Takto uvoľnené akty operujú úplne slobodne výlučne s cieľom poznania, pričom sa vedomie stáva vďaka princípu intencionality „bytím pre svet“ a ako také svojimi operáciami hľadá vec, stretnutie s ňou.

„Kartezián“ Husserl potom priamo nadviaže na Descartovo „metodické pochybovanie“, ktoré vzťahne aj na *more geometrico*, hoci sa bude aj on pohrávať s myšlienkou „geometrie zážitku“ a renovovanej *mathesis universalis*. Jeho vedeckým ideálom nebude niektorá veda, ale „zmysel“ vedy, ktorý si treba „u-vedomiť“, „prežívať“ vo vedeckých aktivitách. Podobne, podľa Heideggera, sa pravá filozofia mala uskutočniť ako „pra-veda“ (*Urwissenschaft*), ktorá sa mala taktiež stať súčasťou životného štýlu na jednej strane a na druhej strane čeliť ideológii v podobe svetonázoru.² Toto uvedomenie – osvetlenie zmyslu alebo transpozícia vedy do subjektivity je proces založený na operáciách ega – nemožno uskutočniť naraz a priamočiaro. Prvá, vzostupná fáza spočíva vo výkone poznania, ktoré len hľadá svoj cieľ – univerzálnosť (U) – bez uvažovania o tomto výkone „zabudnutia“ na fenomenalitu, ako aj na jestvujúce filozofie a vedy.³ Výsledkom tejto druhej operácie je konšti-

¹Tak sa zrodila filozofia. V starom Grécku.

²Porov. GREISCH, J., cit. d., s. 10.

³Treba „zabudnúť“, lebo vo fenomenológii ide o pôvod pojmov veci, sveta a vedy. Predpokladá sa jedine Idea fenomenológie, ktorá bude všetkým, vedou o všetkom, „univerzálnou ontológiou“. A tento nerozdielny celok bude treba interpretovať v závislosti od postoja k takému či onakému faktu, ktorým môže byť tiež celok: svet vcelku, bytie,

túcia „univerzálnej vedy“, ktorá by bola objektívnou a subjektívnou zároveň. Keďže v tejto pozícii – bod U – sa nemožno udržať, ďalšou, zostupnou operáciou bude transpozícia onoho zabudnutia do subjektivity. Tieto operácie sú nielen pred-obrazom povestnej reduktívnej metódy, ale aj rodiaceho sa systému. Tak je pripravený prechod ku konštitúcii.

Samotná redukcia ani nemusí byť motivovaná, predpokladá jedine slobodu, v rámci ktorej môžem nepozorovane prejsť napr. od vnímania k predstavovaniu, ktoré umožňuje spretŕhať putá, ktoré ma viažu k tomuto svetu. Preto Husserl o imaginácii povie, že je *živlom* fenomenológie, a Heidegger jej pripíše rozhodujúcu úlohu pri formovaní metafyziky. Husserlovo epoché ako zdržanie sa úsudku sa rozdelí na viacero epoché a redukcii v závislosti od rovín a oblastí aplikácie.

Filozofické epoché má cieľ neutralizovať všetky ostatné filozofie, ako aj všetky vedy a ustanoviť tak „univerzálnu filozofiu“ prekračujúcu všetky filozofické opozície a všetky -izmy. Fenomenologické epoché je „uzátvorkovaním“ prirodzeného postoja a sveta ako stáleho korelátu tohto postoja. Tým, že suspenduje všetku vieru vo vnímané a každý súd, týkajúci sa jestvovania či nejestvovania sveta vecí, ustanovuje filozofujúce „ja“ do čisto intencionálneho vzťahu a pripravuje tak cestu fenomenologickej redukcii. Presnejšie, ego, ktoré uskutočňuje epoché, sa z empirického ja stáva „transcendentálnym ja“ či „nezúčastneným divákom“ uprostred svojich *cogitationes*.¹ Fenomenologická alebo fenomenologicko-transcendentálna redukcia je redukciou na transcendentálnu subjektivitu, t. j. kogito ako také na jednej strane a na svet ako čistý fenomén na strane druhej. Redukcia musí postupovať univerzálne a naraz (*mit einem Schlage*). Taký je prechod od empirična k metaempiričnu, náhly, pripomínajúc akt stvorenia či smrť.² Takto majú byť z univerza fenomenologického diskurzu vylúčené nielen eidetické vedy (logika, matematika...), prírodné a spoločenské vedy, ale

hodnoty, vedy atď. Husserl bol presvedčený, že tradícia zabudla na tento pôvod, tak ako podľa Heideggera zabudla na bytie.

¹ *Cogitatio*, lat. modus, akt vedomia; u Descarta idea, u Spinozu jeden z atribútov Boha, prístupných človeku.

² Filozofom je podľa Platóna ten, kto medituje o smrti, tanatológ.

aj Boh i samotné transcendentálne ja. Pritom nejde jednoducho o negovanie či popretie jestvovania týchto filozofií, vied alebo bytostí, lebo sú to fakty.

V porovnaní s Husserlom Heidegger na prvý pohľad odmieta redukciu, lebo tá podľa neho znemožňuje polozenie otázky bytia *Dasein*-u, objavujúc transcendentiu v ňom samotnom. Lebo *Dasein* prekračuje každé súcno vo vzťahu k svetu a napokon k bytiu, na ktoré, ostatne, ašpiruje. V tomto zmysle *Dasein* je už ontologický, zatiaľ čo ostatné súcna sú len ontické. Bytie konfrontované s *Dasein*-om sa stáva existenciou, v ktorej spočíva podstata, v heideggerovskej terminológii bytnosť *Dasein*-u. Jeho základom je naďalej bytie-vo-svete. Ako „bytie-v“ je *Dasein* zároveň „existenciou s“ (*Mitdasein*).¹

Tento pôvodný implicitný vzťah k svetu má filozofia urobiť explicitným. Heideggerovo „metafyzično“ sa však v podstate neodlišuje od ostatných súcién, rovnako ani metafyzika od ostatných vied o súcne, vrátane tých prakticko-technických: je len „najvyšším súcnom“.² Je vari metaempiricky modalitou jestvujúcna akokoľvek zjemnelého alebo hraničného? A ako by mohla metafyzika, takto zrazená na úroveň súcna a pohybujúca sa vnútri „ontologickej diferencie“, poskytnúť Heideggerom hľadaný základ súcna, ktorým je bytie ako bytie?

Táto metafyzika *Dasein*-u je kantovskej inšpirácie: Kant už nie je pokladaný za „kazisveta“ (*Alleszermaller*) a hovorcú antimetafyzického osemnásteho storočia, ale je tým, kto sa usiluje o novú metafyziku, vychádzajúcu z povahy človeka a v „záujme univerzálneho ľudského rozumu“. Jej cieľom mal byť „animal metaphysicum“ – podľa Schopenhauerovho výrazu, ktorý prevezme aj Heidegger, opomenúc však Kantovo východisko z človeka formovaného kresťanstvom.

¹ Inde sa Heidegger vyjadril k Husserlovej fenomenologickej metodológii týmito slovami: „Toto uzátvorkovanie súcna súcnu nič neodoberá a nesmeruje k domnienke, že by súcno nebolo; zmysel tohto obrátenia perspektívy skôr znamená urobiť priamo prítomným bytie súcna. Jedinou funkciou fenomenologického vyradenia (*Ausschaltung*) transcendentnej tézy je urobiť súcno prítomným z hľadiska jeho bytia. Výraz ‚vyradenie‘ je teda vždy zle pochopený, ak by vyradenie tézy existencie znamenalo, že metodologická reflexia už nemá do činenia so súcnom; práve naopak... to, o čo skutočne teraz ide, je určenie bytia samotného súcna.“ (HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA. Bd. 20, s. 136).

² Porov. GA. 29/30, § 12.

Nech má Kant v Heideggerovom používaní dejín filozofie ako-koľvek výnimočné, ba nedotknuteľné postavenie, ani on nebude celkom vyhovovať pri budovaní fundamentálnej ontológie. Lebo Heidegger ho odmietne nasledovať v otázke „metafyziky metafyziky“, metafyziky na druhú, ktorá mala zavrieť prvú, kritickú fázu v rámci systému a týkať sa už nie čistého rozumu, ale predmetností, počnúc predmetom vôbec. Čo sa týka dôvodov, pre ktoré Heidegger odmietne alebo sa neodváža urobiť tento druhý krok, odkazujeme na podľa nás doteraz neprekonanú prezentáciu Kanta ako metafyzika v publikácii *Kant a špekulatívna metafyzika* od švajčiarskeho autora L. Freulera¹, ktorý tieto dôvody vyvráti.²

Heidegger tým, že obmedzil metafyziku na premýšľanie o súcne, zamedzil (si) ďalšie transcendovanie a vyradil z tematizácie aj ontologickú diferenciu, uviazol v kruhu súcna. Sám interpretátor neváha hovoriť o apórii: „Ak sa nemetafyzické premýšľanie o bytí ako takom môže vzťahovať na metafyzické myslenie, stáva sa samo metafyzickým, čo protirečí Heideggerovmu predpokladu. Ak pripustíme... že toto nemetafyzické myslenie sa nevzťahuje na súcno, ale len na bytie ako také, tiež sa nemôže týkať metafyziky, v takom prípade sa stáva nemožným tvrdiť, že bytie ako také je v základe súcna alebo že nemetafyzické premýšľanie o bytí ako takom je v základe metafyzického premýšľania o súcne.“³

K nedorozumeniu, ak nie k rozchodu medzi oboma mysliteľmi, došlo v otázke intencionality, ktorá má korene ešte v stredoveku, či ide o princíp alebo vzťah. Heidegger odmieta jedno i druhé a intencionálny vzťah nahrádza (bezprostredným) spôsobom bytia *Dasein*-u. Nerušene potom pokračuje v bližšom charakterizovaní jeho transcendencie: ako „projektu sveta“ (*Weltentwurf*), ako „bytia-vzatého do súcna“ (*Eingenommenheit im Seienden*) a ako „ontologickej pravdy“ (*ontologische Wahrheit*), pravdy o bytí,⁴ vidiac v tejto transcendencii pôvodný základ metafyziky.

¹*Kant et la métaphysique spéculative*. Paris: J. Vrin 1992, (Rec. J. Sivák: Oneskorená recenzia alebo iný pohľad na Kanta. In NOVOSÁD, F. – MURÁNSKY, M. – KARUL, R. (eds.) *Konanie, normy a konflikty v globálnej situácii*. Bratislava Fox & Col 2006, s. 65-83.

² Porov. *ibid.*, s. 314-319.

³ Porov. *ibid.*, s. 317; prekl. J. S.

⁴ Porov. HEIDEGGER, M.: *GA*. Bd. 9, s. 140.

Podľa F. Jarana prvé dva momenty transcendencie sa objavujú v *Bytí a čase* ako slobodne „navrhnutý projekt“ a „vrhnuté bytie“ (vrhnutosť), pričom to druhé ako vrhnuté z donútenia obmedzuje to prvé – výsledkom je konečnosť tejto transcendencie ako „základ nevyhnutnosti metafyziky“ – a napokon objavenie sa nejakého súcna, podľa Heideggera synonymy „intencionality“ a „ontickej pravdy“. A ak projekt znamená akýsi nadbytok, rozmach (*Überschwung*) a vrhnutosť odopretie či odňatie (*Entzug*), napätie medzi nimi umožňuje aj určitý vzťah *Dasein*-u k bytiu položením otázky „prečo?“, otázky, ktorou začína metafyzické spytovanie, súčasťou ktorého je aj tradičná otázka: Prečo je skôr niečo ako nič?

Keďže otázka „prečo?“ už znamená isté chápanie bytia, s tým súvisí tretia charakteristika transcendencie *Dasein*-u, ontologická pravda ako „pravda porozumenia bytia“. K tomuto porozumeniu *Dasein* dospieva ako projektujúci a ako situovaný (*entwerfend-befindliche, Seinverständnis ausbildend*).¹ Ak sa takto metafyzické otázky nevyhnutne rodia v porozumení bytia, tak metafyzika by nebola vecou schopnosti či neschopnosti *Dasein*-u. Heidegger inšpirovaný Kantom, podľa ktorého bola metafyzika „potrebou vlastnou rozumu“, tak pôjde ešte ďalej, keď napíše, že „metafyzika je základným daniom v ľudskom tubytí (*Dasein*). Je týmto tubytím samým.“² A aj otázka „prečo?“ sa musela položiť ako „transcendentálna nevyhnutnosť.“

Nech nás nemýli táto kantovská terminológia, ktorá je v skutočnosti demontážou, „dekonštrukciou“, ak nie opakom kantovského transcendentizmu. Podobný postoj Heidegger zaujme aj voči husserlovskému transcendentizmu, lebo je presvedčený, že Husserl podrobil prirodzený postoj, prirodzeného človeka atď. redukciu bez predbežnej analýzy – sú to podľa neho konštrukty - na redukciu sa musí podúvať on, Heidegger. Už sme spomenuli afektivitu a jej mody: existenciu, starosť (o svoje bytie). K týmto (existenciálnym) modalitám pridruží úzkosť,

¹HEIDEGGER, M.: GA. Bd. 9, 170; cit. podľa JARAN, o. c., s. 29. Vidno, že k tomuto porozumeniu prispieva aj povestná a ťažko preložiteľná *Befindlichkeit*. Prekladateľa *Bytí a času* do češtiny navrhli rozpoložení, slov. rozpoloženie. Vo fenomenologickej literatúre sa možno stretnúť aj so synonymným termínom *Situiertheit*, znamenajúcim doslova „situačnosť“. Rozpoloženie, ktoré je s tým spojené, je pred každým myslením či usudzovaním, teda aj bližšie k „bytiu“. Hľadanie nejakej predpredikatívnej skúsenosti je tak spoločné husserlovcovi ako aj heideggerovcovi.

²HEIDEGGER, M.: GA. Bd. 9, 122; čes. s. 65.

ktorá uňho nadobudne, ako ešte ukážeme, privilegované postavenie, ešte dôležitejšie než u Kierkegaarda.¹

Husserl, odsúdiac *Bytie a čas* ako „antropologizmus“ a „psychologizmus“, v tejto súvislosti na okraj exemplára tohto diela napíše: „Heidegger transponuje či dáva moje konštitutívne fenomenologické objasnenie všetkých regiónov súcna a univerzálna, totálneho regiónu ‚svet‘ na antropologickú rovinu; celá problematika je jeden prenos, *Dasein* korešponduje s egom atď. Tým sa všetko stáva hlboko temným a stráca svoju hodnotu z filozofického hľadiska.“²

Citovaný interpretátor sa domnieva, že *Dasein* je kľúčovým pojmom nielen raného, ale celého Heideggerovho myslenia, pričom ho neslobodno zamieňať s človekom, ako to robí Husserl, keď človeka stoťožňuje s prirodzeným postojom, zatiaľ čo jeho nástupca chce človeka uchopiť v jeho najbezprostrednejšej existencii, ktorou je každodennosť. A tento prirodzený postoj, založený na každodennosti, by mal byť podrobený redukcii, rezíduom ktorej by nebolo meta-empirické transcendentálne,³ ale transcendentálne vnútri každodennosti v podobe úzkosti, umožňujúcej podľa Heideggera prístup k Bytiu. S takouto poplatnou interpretáciou, s postulátom úzkosti nemožno, ako sa ukáže, súhlasiť.

Z toho, čo predchádza, vidno, že Husserl nastúpil cestu metafyziky, zatiaľ čo „metafyziku *Dasein*-u“ nemožno pokladať za nejakú metafyziku, či sa to dnešným heideggeriánom bude páčiť, alebo nie. Pritom ide o ústup zo strany samotného Heideggera, ktorý už vo svojej habilitačnej práci z r. 1916 napísal, že metafyzika predstavuje autentickú perspektívu filozofie. Tu však neprekročil analýzu *Dasein*-u s cieľom založiť univerzálnu ontológiu. Tiež sa nemožno zbaviť dojmu, že táto interpretácia *Dasein*-u je už prítomná u Husserla. Podľa niektorých kome-

¹ Začínajúci teológ Heidegger si iste mohol spomenúť na úzkosť. Toto slovo alebo jeho synonymá sa vyskytujú v NZ na viacerých miestach, napr., Jn 16, 33: „Toto som vám povedal, aby ste mali vo mne pokoj. Vo svete máte súženie, ale dúfajte, ja som premohol svet.“ (Ježišova rozlúčková reč).

² HUSSERL, E.: „Notes sur Etre et temps“. In *Notes sur Heidegger*. Paris: Ed de Minuit 1994, s. 14; cit. podľa G. JEAN: „La réduction phénoménologique chez Husserl et Heidegger“, in *Phénice*, zvl. č., január 2008, s. 80.

³ Ak možno hovoriť o prekonaní „zdola“, nemožno na to použiť adjektívum transcendentálny, kde predpona trans- znamená za a nahor zároveň: transcendent.

tátorov, medzi nimi aj Patočku, práve vďaka základnej vlastnosti intencionality objektivizovať sa Heidegger rozhodol o dekadentnej „existenčialovej“ orientácii človeka, ktorý, chtiac uniknúť sebe samému únikom medzi veci, sa nakoniec odcudzí. Spôsob, ktorým Heidegger pristupuje k fenoménu odcudzenia, je tak existencialistický, zatiaľ čo Husserlov spôsob bude noetický.

c) Konštitúcia a dekonštrukcia

Vrátiac sa k predbežnej charakteristike fenomenologickej metódy, štvrtou a poslednou operáciou po návrate na rovinu reflexie je konštitúcia teórie¹ ohlasujúcej problematiku ustavovania, konštitúcie, ktorá sa bude môcť odohrávať na „poli transcendentálnej skúsenosti“, poli otvorenom redukciami.

Intencionálny vzťah, ktorý reduktívnu operáciu „prežije“, predpíše tomuto druhu skúmania dvojité smer: noetický na strane aktov vedomia (*cogitatio*) a noematický na predmetnej strane (*cogitatum*). Napr. vedomému modu „vnímanie“ tak zodpovedá existenciálny modus „vnímané“. Fenomenológia tak bude mať podobu korelatívneho skúmania subjektívnych zážitkov a s nimi korešpondujúcich predmetností, idúcich od jednoduchého vnímania po Rozum na jednej strane a od individuálneho predmetu po Bytie na druhej strane. Táto (intencionálna) „analýza“ je zároveň aj syntézou, a to vďaka syntetizujúcej vlastnosti vedomia. Noézy a noémy tak vytvárajú noeticko-noematické štruktúry v závislosti od konštituovanej subjektívnej alebo objektívnej predmetnosti slúžiacej ako „vodiaca niť“.

Táto etapa konštitúcie, spočívajúca v hľadaní vodiacich nití, ako sú vec, príroda, priestor, číslo, súd atď., a tým vo vytvorení ontologickej štruktúry sveta, sa nazýva statická. Táto je potom základom konštitúcie zvanej genetická, týkajúca sa „života“ transcendentálneho ega ako systému „habitov“ (presvedčenia, rozhodnutia, chcenia atď.), systému, zjednoteného vnútorným vedomím času, „formy univerzálnej syntézy“. Systematické skúmanie rôznych typov a „vrstiev“ intencionality

¹ Podrobnejšie o týchto operáciách, por. SIVÁK, J.: *Husserl a Merleau-Ponty. Porovnanie dvoch fenomenologických technik* (Bratislava: Veda 1996), s. 44 a id.: „Husserlova fenomenológia: redukcia, konštitúcia, ‚vec‘ sama“. (in A. JAVORSKÁ, A. - ŠTAHEL, R. (eds.): *Philosophica* 10. Pohľady do súčasnej filozofie. Nitra: UKF v Nitre, s. 14).

je predmetom čistej fenomenológie. Jej úloha je dvojité: byť propedeutickou „fenomenologickej filozofie“ na jednej strane a kritickou inštanciou vo vzťahu k experimentálnej psychológii na druhej strane. Aplikácia intencionálnej analýzy na vnútorné vedomie času a objav „časového horizontu“ umožnia Husserlovi ísť vo vybudovaní ontológie ešte ďalej, potvrdzujúc otvorenie operované redukciami.

Aj časový zážitok, napr. pri počúvaní nejakého tónu, sa skladá z dojmu, noézy a noémy. Na subjektívnej strane sme svedkami kontinuity, tzv. aktuálneho „priebehového fenoménu“, pozostávajúceho zo spomienok na vnímaný tón v časovom mode „teraz“, presnejšie, podržaných, retenčných teraz. Symetricky, smerom do budúcnosti je očakávanie, protencia. Retencia ako „intencia minulosti“ hrá základnú úlohu pri vytváraní časového poľa identifikácie predmetov. Protencia naproti tomu znamená otvorenie sa veciam, svetu. Na objektivej strane sme svedkami diskontinuity, keď po sebe nasledujú rôzne fázy podľa časových modov minula, prítomna a budúca.

Retencia, protencia, sprítomňovanie sú tak súčasťou toku, v ktorom je mienený ten istý predmet. Aj sám objektívny čas, čas hodín, sa rozširuje s rozširovaním subjektívneho života za individuálne vedomie. Pôvodný fenomenologický čas je kontinuum, ktoré objíma všetko objektívne stávanie, a ustavovanie času ako formy je v základe ustavovania skutočností, z ktorých každá má svoj spôsob bytia v čase. Spomedzi časových modov má u Husserla prítomnosť privilegované postavenie, keďže z nej vychádza minulosť i budúcnosť.

Ak porovnáme celok „existenciálnych“ vzťahov a jazyka s celkom obsahov vedomia, musíme konštatovať, že tento druhý je omnoho širší než prvý, takže heideggerovský koncept je obsiahnutý v husserlovskej koncepcii intencionality a konštitúcie. Úloha vedomia, ktoré je odvodené od existencie, spôsobu bytia vlastného človeku, keď sa obracia k bytiu, je v Heideggerovej filozofii druhotnou.

Vodiacom niťou Heideggerovho hľadania, jedinou, na rozdiel od Husserla, je podľa jeho slov odpoveď na otázku „zmyslu bytia“, pričom z tejto odpovede by malo byť možné vyčítať „modus bytia“ doterajšej ontológie, jej objavy i zlyhania, všetko toto charakterizuje *Dasein*. Z tejto

pozície sa Heidegger podujme prepísať celé dejiny ontológie, ba neváha na to použiť slovo „deštrukcia“.¹

Časovosť *Dasein*-u umožňuje jeho dejinnosť a tá zas umožňuje svetové dejiny. Mody tejto časovosti však Heidegger bude chápať inak než Husserl a tradícia. „Každé *Dasein*,“ píše, „je vo svojom faktickom bytí vždy tak a 'tým', ako a 'čím' už bolo...- *Dasein* je svojou minulosťou.“ Táto minulosť však nepochádza z prítomnosti, ale sa „deje z jeho budúcnosti“.² Podľa Heideggera prvotná je budúcnosť, a to pre všetky existenciály.

Časovosť sa stane aj súčasťou otázky o zmysle bytia. Analýza časovosti bytia má tak doplniť analytiku *Dasein*-u. S dejinnosťou *Dasein*-u súvisí ďalšie úskalie, a to sklon prepadnúť svojej viac alebo menej uchopenej tradícii a obmedziť tak svoje možnosti spytovania a rozvrhu či voľby. Totiž „podanie tradície, ktorá tu takto vládne, robí najskôr a väčšinou to, čo ‚podáva‘, tak málo prístupným, že to skôr zakrýva... a bráni v prístupe k pôvodným ‚zdrojom‘, z ktorých boli tradované kategórie a pojmy... čerpané. Tradícia dokonca zatláča taký pôvod vôbec do zabudnutia.“³ Tradícia podľa Heideggera doslova „vykoreňuje dejinnosť *Dasein*-u“, keď sa tento zaujíma o celé mnohotvárne dedičstvo v podobe filozofických smerov v širom svete, ktoré nám tradícia zanechala. Patrí medzi ne aj „metafyzika“. Aj ona sa vraj, možno najviac, pričiniла o to, že otázka po zmysle bytia upadla do zabudnutia, ak bola vôbec riadne položená. Pre túto tradíciu je charakteristické, že pochádza zo „sveta“, že sa dogmaticky opakuje od jedného filozofa k druhému, že je nesystematická a že svoju „kategoriálnu výzbroj“ prenáša na súcno, brániac tak odhaleniu pôvodnej skúsenosti s bytím.

Heidegger však vzápätí dodáva, že túto deštrukciu neslobodno chápať negatívne ako zavrhnutie ontologickej tradície či samotnej minulosti, ale jej „kritika sa týka ‚dneška‘ a vládnuceho spôsobu traktovania dejín ontológie, či už je zamerané doxograficky, duchovedne alebo problémovo“.⁴ Preňho problémom nie je rozchod s tradíciou či jej pre-

¹ Por. § 6 *Bytia a času*.

² Ibid., s. 37, [28].

³ Ibid., s. 38, [29].

⁴ Ibid., s. 39, [31].

krútenie, ale, zdá sa, je to tradícia ako jedna zo základných charakteristík filozofie, vedenia, ktoré sa odovzdáva od jednej generácie druhej.¹ Chce byť aj konštruktívny, lebo na ruinách tradičnej ontológie má byť spracovaná problematika časovosti, ktorá ako späť s otázkou po zmysle bytia absentuje v priebehu dejín ontológie. Dekonstrukcia tradície by ale nemala znamenať opustenie toho, čo robí tradíciu tradíciou. Tak či onak, Heidegger touto svojou deštrukciou a „postmetafyzikou“ prispeje k zrodu postmoderny vo filozofii, menovite u J.-F. Lyotarda, G. Vattima, M. Foucaulta či J. Derridu, a to bez toho, aby sa on sám stal postmoderným.

Kant bol podľa neho v tomto smere na dobrej ceste, ale nepo-kračoval v nej pod vplyvom Descarta, ktorému unikne súvislosť medzi „myslím“ a časom, pričom sa mu nepodari úplne sa oslobodiť od vplyvu stredovekej scholastiky, ktorú treba spolu s antickou ontológiou preformulovať vo svetle časovosti. Ak by sme to aplikovali na antiku, tá tiež rozumie bytiu prostredníctvom času, podľa Heideggera za zmysel bytia pokladá *parúziu*, prítomnenie.² Prítomnosť znamená byť pri tom tu ako *Dasein*, ktorý napriek tomu jestvuje ako minulosť a pochádza z budúcnosti. Antike však unikla základná ontologická funkcia času. Z tohto hľadiska zvláštnu pozornosť bude Heidegger venovať Aristotelovi – uňho dosiahla antická ontológia „vedecky najvyšší stupeň“ - a najmä jeho traktovaniu času, ktoré ovplyvní tak Kanta, ako aj Bergsona. Na Aristotelovi možno tiež ilustrovať Heideggerov prístup k antike. Ak je pravda, že Aristoteles, pokladaný za zakladateľa metafyziky, ohlásil vo svojej *Metafyzike* tematizáciu bytia ako bytia, tak nám zanechal len „rozpravu o definícii“ (E. Bréhier). Aj Heidegger, nevidiac v tom problém, navrhne len ďalšiu rozpravu o Aristotelovom pojme času.

O tom, že Heidegger narábal so starovekým textami veľmi voľne a neverne, ak nie zavádzajúco, už dnes niet pochyb. Dôkazom toho je

¹ Na rozdiel od teológie je však vplyv tradície na filozofiu nepriamy, „objavy“ vo filozofii sú často aktualizáciou či reprízou už predchádzajúcich myšlienok a odchýlky od tradície ešte neznamenajú, že s ňou nie sú nezmieriteľné.

² „Súcnosť je vo svojom bytí ponímané ako ‚prítomnenie‘, tzn. chápané s ohľadom na jeden určitý modus, totiž ‚prítomnosť‘“. (Ibid., s. 42 [34]).

on sám, keď viackrát zmenil svoj prístup ku gréckej filozofii a pohľad na ňu. Ale diskutabilné sú aj jeho filologické a prekladateľské riešenia.¹

Heidegger si predsavzal deštruovať či dekonštruovať ontologickú tradíciu, aby mohol dať odpoveď na otázku Čo znamená „byť“? Ale nikde nehovorí, že potom by mala nasledovať konštruktívna etapa, a ani ho nezaujíma, či jeho výklady bude možné zmieriť s tradíciou. Deštrukcii však uniká Parmenides, v ktorom Heidegger videl počiatok západnej ontológie², na ktorý by bolo možné nadviazať aj dnes. Heideggerovo filozofovanie sa tak pohybovalo medzi dialógom s minulými filozofmi, najmä starovekými, a „netradičným“ premýšľaním či „mysliacim čítaním“, jedným slovom, „vášnivým myslením“ (W. Biemel), myslením pre myslenie, v ktorom školy a systémy, vrátane tých vlastných, nemajú miesto. Lenže ako sa naučiť myslieť, ak nie na konkrétnom autorovi či diele?

3. Metafyzika ako „noeto-teológia“ a metafyzika ako „onto-teológia“

Vrátiac sa k Husserlovi, niet dôvodu, aby sa redukcia ako epoché zastavila na nejakej etape alebo sa neaplikovala aj na seba samu. V tomto prípade sa ako „redukcia redukcie“ zmení na klad, otvorenie, inak v súlade s princípom identity. Naznačuje to už etymológia, *re-ductio*, „prevedenie na...“ (psychično, subjektivitu atď.) a v tomto zmysle ide stále o osvetlenie. Vedomý tok sám je protirečivý, pripútaný k ustavovaným predmetnostiam, ohrozovaný nekonečným regresom, takže Husserl pristúpi k „radikalizácii“ redukcie tým, že ju aplikuje na celý tento tok, vyradiac minulosť i budúcnosť.

¹ Po západných autoroch sa o tom presviedčajú aj slovenskí historici filozofie ako V. Leško, Z. Molnárová, R. Stojka, Š. Jusko a i. (Porov. LEŠKO, V. – STOJKA, R. et al.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: FF UPJŠ 2016). A jeden novší dôkaz, týkajúci sa Heideggerovej interpretácie pojmu Pravdy u Platóna: BARNES, J.: „Heidegger in the cave“; vyd. M. Bonelli. In *Method and Metaphysics. Essays in Ancient Philosophy I*. Oxford: Clarendon Press 2011, s. 77- 99. Autor svoju esej, v ktorej konfrontuje Heideggerovu interpretáciu Platónovho učenia o pravde s originálom, uzatvára konštatovaním, že Heidegger sa jednoducho minul cieľom, keď toto učenie zúžil na etymologický rozbor, zatiaľ čo platónska pravda sa nachádza medzi formami. Interpretáciu pravdy ako „neskrytosti“ podsunie tiež Parmenidovi a Herakleitovi.

² Porov. LEŠKO, V.: „Grécstvo, bytnosť filozofie, onto-teológia a Hegel“. In LEŠKO, V. - STOJKA, R. et al., cit. d., s. 613.

Rezíduom tejto „radikalizovanej“ redukcie je *nunc stans*, stojace teraz, za ktoré už nemožno ísť, lebo predstavuje prechod od ja k sebe. *Nunc stans* samotný je bezčasový (*zeitlos*), je konečným bytím transcendentálnej subjektivity, presnejšie, anonymne „fungujúcim ja“ (*fungierende Ich*) a ako pretrvávajúce „tu“ je aj bezpriestorový.¹ Je teda za vedomím i monádami (*Übermonade*), ale ešte ostáva odpovedať na otázku, či je úplne iného rádu, či je absolútnom. Napriek tomu, že aj táto etapa vyplýva z Husserlovho metodického napredovania, našiel sa nejjeden interpretátor, ktorý tu zdvihne protestný hlas proti tzv. teologickému obratu fenomenológie.² Aj Husserl vo svojich posledných dielach, kde je reč o „novej metafyzike“, definovanej ako rozprava o konečných otázkach, týkajúcich sa markantných „faktov“ ľudského života ako narodenie a smrť, osud atď., potvrdzuje líniu vedúcu napokon k prirodzenej, filozofickej teológii.

Podľa Heideggera, potom, ako definoval ako predmet metafyziky súcno samo, by mala byť každá metafyzika „onto-teológiou“, kde je súcno z ontologického hľadiska ako také a z hľadiska základu, založenia odkazuje na teológiu. Ponechajúc bokom bohatú históriu tohto pojmu, ktorý sa u Heideggera ďalej vyvíjal³, dodajme len, že tento pojem už bol prítomný v „metafyzike *Dasein-u*“ v súvislosti s „metafyzikou metafyziky“ či s transcendentálnom vnútri každodennosti.

Sám Heidegger tento zložený termín, ktorý zatlačí „metafyziku *Dasein-u*“, ako aj fundamentálnu ontológiu do úzadia, urobí ešte zložitejším v podobe „onto-teo-lógie“ pod vplyvom Hegela, „završiteľa západnej metafyziky“, a argumentujúc tým, že takto chápaná metafyzika „vyhmatne“ (*ergründet*) súcno ako také a založí ho (*begründet*) vcelku.

¹Podľa viacerých interpretátorov (G. Eigler, K. Held), Husserl takto metodicky doháňa a „sekularizuje“ *nunc stans*, ktoré v stredoveku označovalo bytie Boha, ale pôvod ktorého je už u Platóna a Plotína.

² Porov. menovite JANICAUD, D.: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Ed. de l'Éclat 1991. Treba si uvedomiť, že povojnová atmosféra vo Francúzsku nepriala filozofii náboženstva a ešte menej metafyzike. Bude treba počkať až na deväťdesiate roky, keď sa metafyzické témy znova objavia s menami ako M. Henry, E. Lévinas, J.-L. Marion, J. Benoist a i.

³ Porov. LEŠKO, V.: Onto-teo-lógia a Hegel. In LEŠKO, V. - SOBOTKA, M. a kol.: Heidegger a novoveká metafyzika. Košice: FF UJPS v Košiciach 2017, s. 761- 778; porov. tiež JARAN, F.: „L'onto-théologie dans l'œuvre de Martin Heidegger. Récit d'une confrontation avec la pensée occidentale“. In *Philosophie*, 91, 2006/3, s. 37-62.

Lógia (*logos*) nie je spoločná ontológii a teológii, ale každá má svoju logiku: „onto-logiku“ a „teo-logiku“. Ontológia a teológia sa dopĺňali už u Aristotela (*proté filosofía a teologiké epistémé*), na čo nadviaže Heidegger a pokúsi sa ich zjednotiť.¹ Výsledkom bude dvojité povaha metafyziky týkajúca sa „súcna vcelku“ a „súcna ako takého“, všetko toto vytvára „rámec“ (*Rahmen*), do ktorého bude metafyzika vtesnaná, ako keby bolo možné ju vtesnať do nejakého rámca a tým obmedziť.

V *Bytí a čase* sa táto dvojité povaha „prvej filozofie“ prejaví vo vzťahu medzi existenciou a vrhnutým bytím, vrhnutosťou (*Geworfenheit*), ktoré Heidegger zjednotí vo výraze „vrhnutý projekt“ (*geworfene Entwurf*), kde *Dasein* vystupuje ako rozvrhovateľ možností sveta, pravda, pokiaľ mu to dovoľí fakt, že je doň vrhnutý. Po uverejnení *Bytia a času* sa vráti k metafyzike vychádzajúcej z dvoch ohnísk, bytia a sveta, pričom to druhé je rozvinutím toho prvého. Ale recipročne, problém sveta je zas spätý s problémom bytia. Spája ich problém transcendencie, pravda, nie v zmysle novej filozofickej témy, ale ako akt filozofovania: „filozofovať výslovne znamená transcendovať“.²

Samotný termín „onto-teológia“ sa v Heideggerovom publikovanom diele objavil po prvýkrát v Úvode k prednáške *Čo je metafyzika?* Freiburský filozof tu rozvíja tézu, podľa ktorej „metafyzika je o tom, čo je súcno ako súcno. Obsahuje istý *logos* (výpoveď) o *on* (súcno)... Takže metafyzika všade predstavuje súcno ako také v jeho celku, súcno súcna... Ale metafyzika predstavuje túto súcno súcna dvojakým spôsobom: najskôr totalitu súcna ako takého, v zmysle jeho najvšeobecnejších črt... ale zároveň totalitu súcna ako takého v zmysle najvyššieho súcna, teda božieho.“³

V „rozvinutí [tohto] metafyzického spytovania“ je človek, ktorý sa pýta, vo vzťahu k svetu zaujíma istý postoj a zasahuje (*Einbruch*) ako „súcno zvané človek“ do celku súcna. „Vedecká existencia“ (vedecké ja?) potom znamená, že to, „k čomu tento vzťah k svetu smeruje, je súcno samo – a inak nič... odkiaľ berie tento postoj svoje vedúce postavenie, je súcno samo – a ďalej nič... s čím sa v tomto vpáde bádateľsky

¹ Podľa interpretácie J. Jarana, v tejto modifikovanej Heideggerovej téze o metafyzike sú obe zložky simultánne, recipročné navzájom a tvoria (zdvojenú) štruktúru.

² Cit. podľa F. Jaran, c.d., s. 56-57.

³ C.d., s. 40. Onto-teológia bude ďalej predmetom rovnomenného textu *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*. (In *GA*. Bd. 11).

vyrovnávame, je súcno samo – nadto nič”.¹ Po Hegelovi a Marxovi dialektik Heidegger na vysvetlenie dodáva, že veda toto Nič ignoruje a práve preto, že nechce o ňom nič vedieť, vieme, že je.

„Vypracovanie [tejto] otázky“ nás má priviesť k tomu, že je alebo nie je možná odpoveď na ňu. Z logického hľadiska je myslenie vždy „myslením čoho“, zatiaľ čo Nič je popretím všetkého. Je však Nič odvodené od negácie? Heideggerova odpoveď znie: „Nič je pôvodnejšie než Nie a popieranie.“² Na základe čoho to tvrdí, keď o stranu ďalej čítame, že „všetkovosť (všekrost) súcna musí byť vopred daná, aby mohla ako taká prepadnúť úplnému popretiu, v ktorom by sa malo potom ohlásiť Nič samo“?³ Tak či onak, Nič je slovko, ktoré je už súčasťou bežného jazyka, teda s ním musí byť spojená nejaká skúsenosť.

Heidegger, vychádzajúc z rozdielu medzi podľa neho nemožným uchopením súcna vcelku a nachádzaním sa uprostred neho, sa domnieva, že ho možno priblížiť cez „pocit“, a to pocit nudy. „...nuda zjavuje súcno vcelku“, napíše doslova. Prečo potom odmietol intencionalitu z toho dôvodu, že objektivizuje? Aj tu sa Heidegger vzdáva transcendovania smerom k pochopiteľnému a napokon, prečo nie, k nepochopiteľnému. Lebo ak nemôžem celok súcna uchopiť, môžem ho pochopiť. Navyše je celok nemanipulovateľný, lenže ak je predmetom pocitov, naladenosti, nepripomína to niekdajšie praktiky ako mágia, rituály, ktoré sa s celkom pokúšali manipulovať?⁴ Naladenosť celok síce „odhaľuje“, ale zakrýva Nič, ktorého odhalenie by vyžadovalo iný modus naladenosti, a to už spomenutú úzkosť, pravda, nie úzkosť pred niečím ako strach, ale úzkosť neviem pred čím, ktorá nám predsa „berie pôdu pod nohami“, ba privádza súcno vcelku a nás spolu s ním k vymknutiu. A z kontingentného *Dasein*-u sa stáva číre „bytie-tu“.⁵ V tomto rozvinutí otázky vidíme dve slabé miesta. Súcno vcelku, fakt súcna už nemôže byť súcnom a je rádu bytia, takže nemôže nič obsahovať z úzkosti akokoľvek zjemnenej.

¹ HEIDEGGER, M.: Co je metafyzika? Praha: Oikúmené 1993, s. 39.

² *Ibid.*, s. 43.

³ Podobne ateista popiera to, čo vopred predpokladá, Non-A, súc odvodené od A.

⁴ Na to naráža J. Patočka, keď v stati „Prirodzený svet a fenomenológia“ (In *Existencializmus a fenomenológia*. Bratislava: Obzor 1967) hovorí o vedomí celku, ktoré je „bezúčelné“.

⁵ Porov. *ibid.*, s. 51. Presnejšie „bytie-toto-tu“ ako ekvivalent franc. „être-le-là“ na radu samotného Heideggera. Podobne treba chápať existenciu ako *Eksistenz*, t. j. mimo seba.

V „zodpovedaní otázky“ sa teda „Nič odhaľuje v úzkosti – ale nie ako súcno.“ A ani oddelene od súcna vcelku, ale „spolu s ním“.¹ Vzápätí sa však toto Nič ocitá v antagonistickom vzťahu so súcnom vcelku ako iné², pričom nejde o odkazovanie navzájom, ale o odmietavé, ba ničujúce odkazovanie. Obetou je však *Dasein* ako „obkľúčený Ničím v úzkosti“. Nič ničuje a až na tomto základe vzniká protiklad popieranie – kladenie. Podstatou tohto ničovania by bolo nasmerovanie *Dasein*-u na súcno a dospenie k nemu. *Dasein* by tak nemal základ v sebe, pochádzal by z Ničoho, smerujúc k smrti. „Byť-tu znamená: držať sa vo vyklonení do Ničoho.“ Toto vyklonenie zároveň podľa Heideggera znamená aj vykročenie za súcno vcelku, teda transcendovanie. Lenže tu si možno položiť otázku, či si tu autor ontologickej diferencie uvedomuje, že vykročenie za súcno je jedna vec, vykročenie za súcno vcelku, za existenciu vôbec, teda za Bytie, je druhá vec, k čomu sa ešte vrátíme.

Držiac sa Heideggera, bez transcendovania by sa *Dasein* nemohol vzťahovať k súcnu ani k sebe samému, ba nemohol by byť ani slobodným. Ak úzkosť robí Nič evidentným, nemá byť prítomná ustavične? Nie je to potrebné, lebo pôvodná úzkosť je „vzácná“, zahaľuje ju naša zainteresovanosť na súcne a pôsobí pasívne. O všadeprítomnosti Ničoho ešte svedčí negácia, pričom popierať možno len to, čo je už dané vopred. Zaujať jasný záporný alebo kladný postoj si však vyžaduje odvahu, lebo v hre je veľkosť (ľudského) *Dasein*-u.

Ak je metafyzické spytovanie sa z definície vykročením „za“, je otázka po Ničom „metafyzická“. S Ničím sa stretávame aj vo výroku, ktorý nám zanechala tradícia: *Ex nihilo fit nihil*, z ničoho nič nevzniká. Tento výrok, ktorý mení Nič na niečo a ktorého kladnou verziou je veta o (dostatočnom) dôvode, však nemožno pokladať za metafyzický, na rozdiel od výroku *Ex nihilo fit- ens creatum*, ktorý Heidegger taktiež uvádza. Ten je však nedôsledný v „logike“, ktorá vládne v metafyzike. To, že je Boh *ens increatum*, neznamená, že je aj *ens summum*. A tiež ak „tvorí z Ničoho“, neznamená to, že „práve on musí mať možnosť sa k tomuto Nič vzťahovať. Ani to neznamená, ak je... Boh Bohom“, že „nemôže mať

¹ V tejto súvislosti by Husserl povedal, že existencia nejakého sveta vonkajšieho voči nášmu, je absurdná predstava, hoci logicky možná.

²Ibid., s. 53. Prekladateľ tu nem. *schlechthin Andere* preložil nepresne ako „naprosto iné“, teda úplne, metafyzicky iné, zatiaľ čo Heidegger tu má na mysli len prvostupňovú alteritu.

so žiadnym Nič nič spoločné, ak „absolútne“ vylučuje všetku ničotu.“ Totiž primárny tvorca je *ens increatum*, lebo tvorí, a pretože tvorí, nemôže byť. Lebo, keby bol či bola v ňom parcelka bytia, museli by sme si položiť otázku, čo ju robí bytím.¹ Jedným slovom, v Akte (tvorenia) je Bytie na nule. Naproti tomu človek, tento sekundárny tvorca, je zmesou bytia a konania.

Hoci metafyzika spočíva vo vykročení „za“, patrí, ako už bolo povedané, k „prirodzenosti človeka“, „je základným dianím v ľudskom *Dasein*“, „je týmto *Dasein*-om samým“, „pokiaľ existujeme, už v nej stojíme“. Úzkosť je vzácna, ale metafyzikov sú plné ulice! Heidegger sa domnieva, že takto predviedol metafyziku zvnútra, nie zvonku, ako keby metafyzika bola aplikovateľná ako nejaký algoritmus.

Ak bol Heidegger presvedčený, že priviedol filozofiu k sebe, u Husserla sa ego v „živej prítomnosti“ identifikuje originárnym spôsobom a stáva sa sebou. Medzi ja a samým sebou prebieha isté „sebazospoločenstvenie“ (*Selbstvergemeinschaftung*), isté „sebačasovanie“ a istá „sebaobjektivácia“, všetko anonymné procesy, ktoré by boli v základe zjednotenia všetkej skúsenosti, jedným slovom, teleológie. Potom sa môže fenomenologické spytovanie uberať dvomi smermi: prvým, teleologickým a metafyzickým – teleologický ráz „Proto-Fakta“ mojej prítomnosti vyžaduje základ, druhým, konštitutívnym, vytiahnuvším svet zo zabudnutia spolu s naturalizovanou subjektivitou.²

Pokračujúc prvým smerom, k transcendentálnej subjektivite možno dospieť aj bez redukcie a bez toho, aby bolo treba prejsť kritikou „samozrejmostí“ prirodzeného postoja, lebo transcendentálnu subjektivitu „možno chcieť vopred“. ³ Lebo len skeptickí filozofi potrebujú pochybovať, aby objavili Kogito (*Cogito*). Stáli potom všetky tie redukcie za to?

Znamenalo by to, že Husserla nepoznáme, nepoznáme najmä jeho túžbu ísť až do konca svojho myslenia a nájsť hľadaný „Archimedov

¹ Podľa Heideggera nie Boh nie je, ale Bytie, absolutizujúc tak ontologickú diferenciu. Prísne vzaté, aj Bytie je – vyplýva to z jeho povahy – nie však na spôsob súcna, ale ako quodditas, Dasein. Jednotlivé súcno, Was-sein, je, ale fakt súcna už nie je súcnom, ale (metaempirickým) Bytím. Práve vďaka tomuto rozdielu môže Bytie určovať súcno.

² Porov. bližšie J. SIVÁK: „Husserl comme théologien.“ (Husserl ako teológ). In *Yearbook of the "George Baritiu" Institute of History in Cluj-Napoca VI: Series humanistica*, 2008, s. 253-264.

³ „Das [transcendentálna subjektivita] kann von vornherein gewollt sein.“ (*Hua VIII*, s. 79).

bod“. A to aj za cenu úplnej možnosti nejestvovania sveta. Táto možnosť, ktorá by premenila svet na „transcendentálne zdanie“, je „úplne prázdna možnosť, ktorej protirečí skúsenosť vcelku celou silou svojej konkordancie, je to hypotéza, v *prospech* ktorej nesvedčí nič.“ Bol by Husserl v tomto zmysle ochotný prevziať na seba následky, ktoré vyplývajú z tohto maximálneho protirečenia medzi plnosťou celku skúsenosti a úplnou prázdnotou, ako to musel urobiť kedysi pred ním Parmenides?¹ Môže Nič takto, čo len raz spomenuté, susediť jednoducho so skúsenosťou vcelku či Bytím?

Intencia ísť ďalej smerom k tomuto Nič (*nihil*), za subjektivitu, ako aj za svet je teda u Husserla prítomná. No márne by univerzálne vedomie chcelo v mene univerzálnosti všetko zrušiť: čím viac chce ničovať, tým viac sa za ním rekonštituuje múr rezídua tohto ničovania. Uvedenie celku sveta do pochybnosti je možné v intencionálnej rovine, ale neuskutočniteľné fakticky.² Husserl, ak by mal dať odpoveď na otázku, prečo je skôr niečo než nič, teda na otázku, ktorú Heidegger pokladal za základnú otázku metafyziky, zastával by tézu, podľa ktorej je nemožnosť nebytia dokonca apodiktickou nemožnosťou.³

Lenže v tom istom diele táto téza úplne protirečí inej: hypotéza neexistencie sveta by bola apodiktickou evidentnosťou. Ešte radikálnejšie si Husserl položí otázku: „Čo by bolo z toho, keby nejestvovalo vôbec nič?“⁴ No ak by mala byť korelácia rešpektovaná, nestalo by sa Kogito tvárou tvár ničomu ničím? Ak nie, teda keby transcendentálna subjektivita mala prežiť toto ničovanie – ešte radikálnejšie než univerzálne, tak by ju bolo treba pokladať nielen za tvorkyňu zmyslu, ale aj Bytia, za číry akt hoden Stvoriteľa.⁵ Tieto Husserlove váhania majú pôvod skôr v jeho strojenej diskretnosti až bojzlivosti než v nevedomosti.⁶

¹„Parmenidovo nesúčno je.“ (*Hua VII*, s. 323).

²Husserl si bol vedomý toho, že práve princíp identity kladie napokon medze redukcii: „Was immer ich tue, napíše, Ich bin im Sein,“ nech robím čokoľvek, stále som v Bytí. (*Hua VIII*, s. 266).

³Porov. *ibid.*, Suppl. XV.

⁴ *Ibid.*, s. 69.

⁵ V Suppl. XIII *Prvej filozofie* Husserl aj napíše, že jedine Stvoriteľ by mohol odvolať onú absolútnu apodiktickosť sveta. V tejto súvislosti možno konštatovať, že Stvoriteľ ako tvorca Bytia a tvoriaci neustále, operuje mimo kategórií.

⁶ V rukopisoch, ktorých vydávanie pomaly končí, je Husserl, čo sa týka tejto teleologickej a teologickej problematiky, menej diskretný.

Veď kto (s takým filozofickým vedomím, ako mal Husserl) by napriek tomu nepocítil úzkosť pred priepasťou, ku ktorej ho tieto problémy priviedli?

Podobné váhanie sa týka aj pojmu konštitúcie, ktorý u Husserla osciluje medzi recepciou a kreáciou. Lenže raz spomenutá kreácia už zaväzuje. Existencia faktov a udalostí vo svete poukazuje na akty robenia, konania, ktorých sú výsledkom. Problémom je spojenie týchto faktov, totiž kauzalita, ktorú Heidegger odmietal. Lebo samotné spojenie, fakt faktu, už nie je fakt. Podobne sa aj každodenný život javí ako niečo samozrejmé, avšak život ako fakt, žitie vcelku už samozrejmé nie je.¹ Ani svet ako „celok realít“ už nie je jednoducho „predmetom“ transcendentálnej subjektivity. Jeho konštitúcia ako „robenia“ je vecou „normálneho“ človeka a odohráva sa v individuálnej a komunitnej rovine. Avšak „totálne robenie“ už nie je robením, ktoré sa práve robí, ale je už vykonané a dané vopred ako sám svet.² Nás zaujíma najmä základná modalita robenia, ktorou je kreácia, tvorba. Pokračovanie života, odkazovanie jednej skúsenosti na druhú, vynaliezavá kombinatorika svedčia o prítomnosti teleológie, v ktorej sa prostriedky stávajú účelom a naopak. Sú tu vopred dané pôda, vzor a „všetko začína činom“.³ To, čo drží človeka rovnako ako svet, je absolútna a univerzálna vôľa, ktorá pôsobí v „ideálnej progresii teleologickej nekonečnosti“. Taká vôľa potom môže byť len vôľou tvoriacou svet, pričom ide o „tvorenie z ničoho len v istom zmysle“, spresňuje Husserl. V istom zmysle preto, lebo intersubjektívny svet je zmes bytia a nebytia a preto, lebo táto absolútna vôľa, ktorú Husserl neváha o stranu ďalej nazvať pravým menom, by na to, aby sa mohla realizovať, predpokladala mundánnosť a subjektivitu.

Ak Descartes potreboval Boha, aby dal základ svojmu dualizmu, Husserl bude apelovať na intersubjektivitu s cieľom založiť objektivitu. V prechode od transcendentálnej subjektivity k intersubjektivite prostredníctvom redukcie, zvanej intersubjektívna, totiž Husserl videl možné prehĺbenie predchádzajúcich etáp. Aj intersubjektivita je zame-

¹ V tejto súvislosti ani Heideggerova každodennosť nie je faktická.

² Iné modalitty robenia, ktoré sú charakteristické len pre človeka: vyrobiť, vymyslieť, napr. báseň alebo sloh.

³ „Am Anfang ist die Tat.“ (Hua VI, § 44).

raná na nejaký *telos*, nadaná „vôľou k žitiu“, ktorá bola najskôr zatemnená v individuálnych subjektoch a ktorá napokon odkazuje na teológiu a božiu vôľu. Tá zasa predpokladá intersubjektívitu vcelku, aby sa mohla stať konkrétnou.¹

Vidno, že smerovanie k transcendentálnej metafyzike nie je založené na onto-teológii, termíne, ktorý Husserl nepoužíval, ale, povedali by sme analogicky, na „noeto-teológii“, proti čomu by asi neprotestoval. Jeho fenomenológia, ašpirujúca na metafyziku, nebude usudzovať ontologicky. Ale nebol by býval proti ani Heidegger, keď si potom, ako zatiahol do svojej onto-teológie Platóna a Aristotela, uvedomil, že treba vziať do úvahy aj Descarta, čím sa otázka bytia stala „onto-teo-ego-logickou“.² U oboch autorov sa napokon presadí teológia ako základ súcna vcelku.

Keď sa Heidegger začiatkom tridsiatych rokov vráti k svojmu nedokončenému dielu *Bytie a čas*, už nebude pomýšľať na jeho dokončenie, ale na jeho „imanentnú kritiku“, spojenú s pôvodnejším (*anfänglicher*) položením problému. Riešenie problému by malo spočívať v odpovedi na dve otázky, ktoré ešte aj dnes vyznievajú prekvapivo: 1. Ako ďaleko je filozofia v dnešnej epoche v koncoch? 2. Aká úloha stojí pred myslením na konci filozofie? S koncom filozofie súvisí aj tzv. prekonanie metafyziky. Túto zmenu kurzu ešte potvrdí prednáška o Schellingovom Traktáte o podstate ľudskej slobody, na základe ktorej Heidegger zmení „základnú otázku“ (pravda bytia) na „bitie“, jestvovanie pravdy a základu (*Seyn der Wahrheit und des Grundes*), čo vlastne znamená návrat teologickej otázky. V rámci tejto zmeny bude Heidegger ešte reagovať na Husserla s tým, že jeho „princíp princípov“ mal znamenať návrat k „veci samej“.

Husserlovi ostáva vydať sa druhou cestou, ktorá je tiež zmenou kurzu, avšak zmenou odôvodnenou v rámci systému. Noézy totiž zanechali „noematický zmysel“, noémy, ktoré sa intencionálne vzťahujú k nejakému predmetu. A tento zmysel ako zmysel predmetu treba ustanoviť. Konštitúcia je tak opakom redukcie a má cieľ znova nájsť ontologickú garanciu.

¹ Podrobnejšie k transcendentálnej intersubjektívite, božej transcencencii a k husserlovskému Bohu, porov. cit. d. J. SIVÁK: *Husserl comme théologien*.

² Porov. HEIDEGGER, M.: GA 32, s. 183.

4. „Od noematického zmyslu“ k „veci samej“ a „Kehre“

Aj keď heslo „k veciam samým“ znie pozitivisticky, je namierené proti pozitivismu: Husserlov „pozitivismus“ – známy je jeho výrok, že skutočnými pozitivistami sú fenomenológovia, vychádzajúci z tohto, čo je pôvodné – sa neriadi experimentálnymi faktmi ako hotovými vecami, ale ide mu o pôvod, genézu veci „pre nás“ a napokon sveta. Faktmi fenomenológa sú bezprostredné zážitky zbavené „šatu“ ideí, symbolizmu i subjektivismu, o čo išlo aj Heideggerovi. Veci dávajúce sa pre vnímajúce telo, rezíduum uvoľnené intersubjektívnou redukciou, sa dávajú ešte bezprostrednejšie, bez účasti subjektivity.¹ Ide o prechod od „myslím“ k „môžem“.

a) „Genetická fenomenológia“ a „prekonanie“ metafyziky

Táto druhá etapa, systémovo nadväzujúca na predchádzajúcu etapu „transcendentálneho idealizmu“, bude teda etapou „genetickej fenomenológie“, v ktorej osvetlenie pôvodu „prirodzeného pojmu sveta“, tento „apel sveta v človeku“ (J. Patočka), vyžaduje návrat k svetu, bez ktorého by sa „pole transcendentálnej skúsenosti“ vznášalo medzi nebom a zemou. Napriek tomu sa nájdú komentátori, ktorí budú túto etapu charakterizovať ako „obrat“, aj keď „praktický“, a iní, ktorí v nej budú vidieť popretie tej predchádzajúcej a začiatok novej fenomenológie konečne hodnej zreteľa a tematizácie.²

V tejto etape nadobúda osvetľovanie intersubjektívny rozmer, stáva sa spoluosvetľovaním rovnako ako prítomnenie spoluprítomnením. To, čo je spoluprítomné, je aj aprezentácia, napr. vnímané cudzie telo, ktoré je „tam“, aprezentuje druhé ja, ktoré svojím telom pôsobí na tú istú „prírodu“ ako moje telo, pričom táto príroda jestvuje len spôsobom, „ako keby som ja bol na mieste tohto druhého telesného organizmu“. Pritom nejde o dve oddelené sféry či o dva svety: spája ich „ko-

¹ P. Ricoeur v tejto súvislosti pokladá za zvláštnu, že to bol Husserl a nie Heidegger, kto vypracoval fenomenológiu telovosti, ktorá sa mohla stať zvláštnym existenciálom.

² Porov. DEPRAZ(OVÁ), N.: „Le tournant pratique de la phénoménologie.“ In *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 129, č. 2/2004, s. 149-165. Táto autorka patrí medzi tých interpretátorov, pre ktorých tento obrat neznamená zlom: „...subjektivita a svet majúce odlišné funkcie, keďže jedno dáva zmysel, zatiaľ čo druhé predstavuje impulz motivujúci zmysel, sú vo vzájomnej korelácii.“

prezentácia“, ktorá prezentuje a aprezentuje zároveň. Už jednoduché vnímanie sa takto „transcenduje“, čo platí aj pre vnímanie „druhého“ s tým, že nejde o analógiu, ale o telo ako (organické) telo druhého. Ako však dospieť k druhému, konštituujuúc túto „sféru vlastného sveta“?

Na to, aby sme mohli dať zmysel druhému a jeho svetu, musíme najskôr dať zmysel sebe, svojmu svetu. Druhý je *alter ego* vďaka tomu, že je tu „ja“. Redukcia na moju vlastnú sféru neznamená rozpustenie druhého ja vo mne, ale jeho zrkadlový obraz vďaka intencionalite zvláštneho druhu, ktorou je „vcítanie“ (*Einfühlung*), ktoré Heidegger odmietol. Touto operáciou sa tak z anonymného davu empirických ľudí, medzi ktorými nikto nie je ja a všetci sú druhí, vydeľuje „subjekt“ ako subjekt skúsenosti a zo sveta sa stáva „bytie-pre-mňa“.

Po tomto stručnom a neúplnom naznačení konštitúcie sveta ako „veci samej“¹ dajme znova slovo Heideggerovi. Ten v odpovedi na prvú otázku pripomína, že metafyzika je premýšľaním o súcne z hľadiska jeho základu ako toho, „čím je a ako je. Bytie ako základ privádza súcno do jeho prítomnosti v danej chvíli.“² Na spresnenie treba dodať, že individuálna danosť neznamená nič iné než to, čím je, nie je to kategória, ale tautológia, avšak vzťah k tomu, ako sa javí, už nie je filozofický, ale vedecký problém.

Čo sa týka odpovede na druhú otázku, koniec filozofie netreba chápať v negatívnom zmysle ako úpadok či neschopnosť, ale ako „završenie metafyziky“ bez toho, aby to súviselo so stupňom dokonalosti filozofie. Vraj „nám chýba akékoľvek meradlo, ktoré by dovoľovalo oceňovať dokonalosť jednej epochy metafyziky voči inej. Platónovo myslenie nie je dokonalejšie než Parmenidovo... Každá epocha filozofie má svoju vlastnú nutnosť. Že nejaká filozofia je, aká je, musíme jednoducho vziať na vedomie.“³ Aj tu musíme s Heideggerom polemizovať tak, ako s ním a mnohými inými polemizoval Husserl, a tak, ako on sám polemizoval s týmto posledným. Lebo keby všetky filozofické koncepcie

¹Podrobnejšie o tejto konštitúcii porov. SIVÁK, J., cit. d. „Husserlova fenomenológia: redukcia, konštitúcia, 'vec' sama.“

² HEIDEGGER, M.: *Konec filozofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993, s. 7.

³ *Ibid.*, s. 9.

boli rovnakej hodnoty a zároveň si protirečili, rušili by sa. Preto treba kritizovať, hodnotiť.¹

Koncom filozofie by bolo miesto, v „ktorom sa celok jej dejín zhromažďuje do svojej krajnej možnosti“ ako u Platóna, Nietzscheho či Marxa, ako keby už nebolo čo k filozofii dodať. Ale podľa Heideggera už v antike došlo v rámci filozofie k vytvoreniu vied, hoci vieme, že filozofia ako (sekundárna) reflexia práve predpokladala vznik vied ako geometria, aritmetika... Ani to, že sa od filozofie neskôr odštiepili psychológia, logika, antropológia atď. neznamenal a neznamená jednosmerný a nezvratný proces, keďže naďalej máme filozofickú psychológiu, filozofickú logiku², filozofickú antropológiu atď., bez ohľadu na to, do akej miery sú rozvíjané a podporované.³

Koniec filozofie Heidegger spája výlučne s rozmachom technovied, keď v jeho dobe začala udávať tón kybernetika: „...ustanovujúce sa vedy budú v krátkej dobe určované novou základnou vedou zvanou kybernetika.“⁴ Kým v prípade konca filozofie, ktorý nenastal, sa Heidegger mýli na celej čiare, v prípade kybernetiky sa jeho proroctvo sčasti naplňuje, ako o tom svedčí dnešná vláda virtualizmu. Koniec filozofie nemohol nastať z viacerých dôvodov.

Najskôr si protirečí sám Heidegger, keď filozofiu predsa len spolu s metafyzikou umiestnil do ľudskej prirodzenosti, stálej charakteristiky človeka, rozumového živočicha. Človek je odsúdený na používanie svojho rozumu a keď ho nepoužíva vedome ako filozof, používa ho naivne ako diletant.

Ďalej: koniec filozofie nielenže nenastal, ale ani nemohol. Lebo najväčším nepriateľom filozofie nie je technoveda ani technika, ale násilie. V tomto zmysle jestvovanie filozofie neznamená nič iné než to, že spo-

¹ Prekvapuje tu Heideggerova naivita, lebo ako historik filozofie musel vedieť, že nemáme istotu o tom, že sa zachovali tie najlepšie myšlienky a filozofické koncepcie z dôvodu konkurencie, závidi, vôle k moci a nepriazne doby. Napr. taký Aristoteles si priať, aby Demokritove spisy boli spálené.

² *Logické skúmania* sú príkladom takej logiky, pričom matematik Husserl odmietol „logickú technológiu“, z ktorej sa stala symbolická alebo formálna logika, logický kalkul.

³ Dnes sme svedkami toho, ako sa podporujú materiálne i politicko-sociálne vedy na úkor humanitných.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Konec filozofie a úkol myšlení*, s. 11.

ločnosť nie je celkom násilná. Mala filozofia za vlády národného socializmu zelenú? Filozofia končí, lebo sa rozpustila v technovedách? Ak nejaká filozofická koncepcia vyústila do techniky, nemohlo ísť o filozofiu, ale o metodológiu danej vedy či techniky, čo znamená, že na to už bola metodologicky pripravená¹, zatiaľ čo filozofia sama je doslova neužitočná.² To, čo platí pre filozofiu, ešte viac platí pre metafyziku, ktorú nemožno prekonať, keďže je ustavičným prekonávaním až po to, čo nie je len iné, ako napr. *Dasein* alebo bytnosť, ale celkom iného rádu, možno prístupného v okamžikovej intuícii. Toto celkom iné možno ignorovať bez toho, že by malo nejaký praktický dopad na náš život rovnako, ako možno žiť aj bez filozofie.

Onen prechod ku „praktičnu“ u Husserla (na rozdiel od Heideggera) nijako neznamená rezignovanie na filozofiu či odvrhnutie predchádzajúcej transcendentálnej etapy a ešte menej koniec filozofie, teda fenomenológie. Práve naopak, Husserl sa bude snažiť prehĺbiť to, čo je dané, dospieť k úplnej danosti, či už imanentnej, alebo transcendentnej. Poznanie má vyústiť do adekvátnosti medzi nárokom na poznanie a objektívnym stavom veci. Vec, javiac sa, je korelátom aktu vnímania. Ak je akt bodový, aj fenomén je len „ontický“, ešte to nie je predmet konštituovaný. Avšak objektívny korelát nie je reálne obsiahnutý vo vedomí, zachováva si svoju „originálnosť“ a je prístupný individuácii v čase.

Treba odlíšiť obsah od predmetu noémy. Obsah je zmysel a predmet je „centrálny bod“ jadra a zároveň centrálny „bod jednoty“. Ako taký je neurčený, „číre X, abstrahujúc od všetkých jeho predikátov“, môžem si ho predstaviť ako strom či vystrihnúť z papiera, avšak vždy je to ten istý predmet. Vidno, že Husserl sa už nevracia ku konkrétam a súcnam, z ktorých vyšiel v rámci svojej „existenciálnej eidetiky“, ale tieto, ako aj výpovede o nich sú zvláštnymi a pritom „plnokrvnými“ prípadmi onoho „X“. Presnejšie, zmysel obsiahnutý v noéme je *Quid* vedomia, na ktorý je zamerané v protiklade s *Quomodo* spôsobov danosti predmetu.

¹ Pisateľ týchto riadkov sa ešte učil, že filozofia je len zovšeobecnením výsledkov vied. Keby nebol vtedy Heidegger pokladaný za „buržoázneho“ filozofa, iste mohol patriť medzi najčítanejších filozofov popri Marxovi a Engelsovi.

² Treba odlíšiť filozofiu s veľkým F, ktorú ešte nikto nesformuloval, od filozofovania, ktorému sa učíme vždy od nejakého konkrétneho filozofa a na ňom.

Objektívny zmysel sa konštituuje v čase, pričom forma „teraz“ je modom danosti originálnosti premetu, ako by bol „z mäsa a kostí“.¹

Identita prírody sa konštituuje prostredníctvom perspektívy, ktorá vychádza z môjho tela ako „nultého bodu“, absolútneho „tu“, orientačného bodu sveta mojich skúseností. Ten istý predmet môže byť videný z rôznych hľadísk, pričom v tomto prípade nejde o vnútrosvetový predmet, ale o tú istú prírodu či svet, ktorý každý uchopuje, objavuje, užíva zo svojej strany. Objektivita spočíva v intersubjektivite. Ambíciou fenomenológie je ukázať pre všetky oblasti vedenia tie prvotné skúsenosti, na základe ktorých by bolo možné zmieriť naivný a vedecký obraz sveta, ak nemá človek žiť v akomsi rozpoltení. Husserl tak načrtne systém „regionálnych ontológií“ ako základu fenomenologickofilozofických disciplín, ako čistá logika, čistá logická gramatika, čistá chronológia, filozofia štátu a práva, filozofia dejín, filozofia náboženstva, etický kozmos. A podľa protokolu zo seminára k prednáške *Čas a bytie* zaradil celé *Bytie a čas* do „regionálnej ontológie historična“.

Tento projekt sa zásadne odlišuje od Heideggerovho prístupu k vzťahu medzi filozofiou a vedami, ktoré majú svoj „pôvod vo filozofii podľa pravidiel vedy, t. j. technicky. Kategóriám, na ktoré ostáva každá veda odkázaná pri rozčleňovaní a vymedzovaní svojej predmetnej oblasti, rozumie inštrumentálne ako pracovným hypotézam.“² Opakujeme: filozofia nie je miestom pôvodu vedy, aj keď sa táto môže inšpirovať onou, ale reflexiou o vede a nielen o nej.

Heidegger konštatuje, že filozofii sa v priebehu dejín nepodarilo vytvoriť „ontológie jednotlivých regiónov súcna (prírody, dejín, práva, umenia), to teraz preberajú vedy ako svoju vlastnú úlohu“,³ pričom nemenuje nijakého filozofa, ktorému sa to nepodarilo, a nespomína ani

¹ Husserl tak dospieva k definícii noematiky, ktorá „popisuje vo všeobecnosti predmety v tom, Ako sa zjavujú“, skúmajúc „každý druh premetov čisto ako predmetov intuícií, ktoré ich dávajú; skúma... ich predmetný zmysel v jeho štruktúre. Zároveň skúma premenlivé noematické spôsoby zjavovania celého predmetu ako zmyslu každej z jeho intuitívnych zložiek. Tu sme uvažovali... o predmetoch vôbec ako o časových a tým výlučne vystúpili noematické spôsoby zjavovania, ktoré prináša časovosť.“ (Hua XI, s. 333). Bližšie porov. SIVÁK, J.: „K pojmu noematiky u Husserla.“ In JAVORSKÁ, A. – KOCINOVÁ, L. – WAGNEROVÁ, S. (eds.): *(Meta)filozofia-Prax*. Zborník vedeckých príspevkov. Bratislava: SFZ pri SAV a FÚ SAV 2016, s. 137-143.

² HEIDEGGER, M.: *Konec filozofie a úkol myšlení*, s. 11.

³ Ibid., s. 13.

rôzne klasické koncepcie delenia či stupňovania bytia. Tiež sa nájdú vedci, z ktorých sa stali filozofi, keď títo rezignovali na svojej poslanie filozofa.

Okrem údajného ignorovania bytia filozofii ako metafyzike unikla ešte jedna úloha, úloha myslenia, čím sa dostávame k odpovedi na druhú otázku. I tu Heidegger predpokladá možnú námietku, keď položí ešte dve podotázky: „Úloha myslenia, ktorá... zahŕňa tvrdenie, že filozofia nedorástla na vec myslenia a stala sa tak dejinami púheho úpadku? Nejde tu o vystatovanie, ktoré chce predčiť aj najväčších filozofických mysliteľov?“ Tomuto „malému“ prípravnému mysleniu sa však musí „odoprieť tak priame, ako i nepriame pôsobenie na vedecko-technicky formovanú verejnosť priemyslového veku.“¹

Odhliadnuc od tohto ďalšieho znovuobjavovania Ameriky, obaja nemeckí filozofi sa tu stretávajú vo výzve „k veci samej“, s ktorou neprišla fenomenológia prvá a sám Heidegger ju objavuje už u filozofov ako Platón, Hegel, Descartes a napokon Husserl. U posledného sa táto výzva objavila v traktáte *Filozofia ako prísna veda* z r. 1910, traktáte ovplyvnenom novokantovstvom, takže prechod na transcendentálnu fenomenológiu by znamenal odklon od fenomenológie, ktorej štafetu nesie ďalej len Heidegger.

I keď je právom každého autora odkazovať implicitne či explicitne na iného autora, a to bez toho, že by musel zísť z nastúpenej cesty, možno konštatovať, že Husserl predvídal podobné výčitky a na ďalšie presvedčivo reagoval v *Doslove* k svojim „Ideám“. Z noematického hľadiska, ako sme videli, je existencia sveta nepochybná. Ostávalo ešte objasniť zmysel tejto istoty a objektivizovať ju v každom subjekte, čo by nebolo bývalo možné bez redukcie na transcendentálnu skúsenosť, odlišnú od psychologickej subjektivity.

Heidegger v tejto súvislosti skúma Husserlov „princíp všetkých princípov“, ktorým je originárna intuícia,² v ktorej dochádza k evidentnému naplneniu spočiatku prázdnej intencie a k vlastneniu veci. Prekvapuje však, že podľa neho tento princíp charakterizuje ako metódu vyžadujúcu absolútnu subjektivitu, pričom sa nachádzame práve v

¹ Ibid., s. 15.

² Celá formulácia onoho princípu znie: „...každý originárne dávajúci názor je zdrojom práva poznania, všetko, čo sa nám ponúka v ‚intuícii‘ originárne... treba jednoducho prijať tak, ako sa dáva, ale tiež len v medziach, v ktorých sa dáva...“ (*Hua* III/1, § 24).

asubjektívnej fenomenológii, ktorej základ je už v *Logických skúmaníach*. Istota tu nepochádza z transcendentálnej subjektivity, ako tvrdí Heidegger, ale zo samodanosti predmetnosti, čo ho malo napokon zaujať a aj zaujme. Zodpovedajúcim druhom evidentnosti je tu adekvátna evidentnosť a vecou filozofie je naozaj vec sama, a nie absolútna subjektivita.¹ V evidentnosti je sprítomnené bytie.

Vzápätí však Heidegger znova mení register, keď odkazuje na tie pasáže vo *Formálnej a transcendentálnej logike*, týkajúce sa subjektívnych predpokladov logiky, kde subjektivita vystupuje ako „jediné bytie jestvujúce absolútne“, opakujeme bytie, a nie súcno, ako píše Heidegger, lebo súcno nemôže „byť osebe a pre seba“. Odhliadnuc od istej divinizácie transcendentálnej subjektivity (ktorá patrí do noeto-teológie), vecou filozofie by bola subjektivita spolu s transcendentálnou redukciou. Skrátka, keby subjektivita nebola pre seba, nemohla by byť aktom dávajúcim zmysel svetu vcelku – neotvorila by fenomenológiu jej úlohe, ktorou je intencionálna analýza. Heidegger vo všetkých týchto prípadoch mylne uzatvára, že vecou filozofie, t. j. vecou samou u Husserla (ako aj u Hegela) je subjektivita², čo uvádza do pochybnosti vnútornú logiku jeho diela. Napriek tomu uzavrie, že títo myslitelia síce k „veci samej“ vyzývali, ale na úlohu myslenia vraj zabudli, ako keby slová ako „platné“, „evidentné“, „definitívne“ znamenali nejaký dogmatizmus a mali by byť vyškrtnuté zo slovníka filozofie či nahradené inými.

Ono údajné nemyslené Heidegger prirovná k jasu, ktorý ho má vyjaviť, sprítomniť, tak ako sa prechádzkou temným lesom naraz objaví čistina, „svetlina“.³ „Pre myslenie bude nutné výslovne sa zamerať na vec, ktorá sa tu nazýva svetlinou... svetlina nás stavia pred úlohu, aby sme, spytujúc ju, sa z nej poučili, t. j. nechali si niečo povedať.“⁴ Vzápätí

¹ „Princíp všetkých princípov“ však môže zaujať filozofa a metafyzika ešte z iného hľadiska, keby sme Husserla vzali za slovo: Ak je princíp základom nekonzistentného empirického faktu, je to, čo zakladá tento princíp, princíp na druhú, ešte princípom? Ak áno, kladie sa otázka, čo je jeho princípom atď. Intuícia, miesto toho, aby mohla hrať úlohu takého „praprincípu“, *Urprinzip*-u či lepšie *Unprinzip*-u – to, čo je princípom všetkých princípov, nemôže byť princípom – ho umožňuje zahliadnuť.

² Heidegger tak nepresne komentuje nielen minulých, ale aj súčasných filozofov, k čomu sa pridružuje fakt, že on a Husserl sa nenarodili preto, aby sa mali radi. Inak, on sám by povedal, že s Husserlom bol v spore, ktorý pripomína „spor medzi milencami“ (*liebende Streit*), spor o „vec samu“, ako napíše v *Liste o humanizme*.

³ Ekvivalent nem. *Lichtung*.

⁴ HEIDEGGER, M: *Konec filozofie a úkol myšlení*, s. 23.

bude túto metaforu pokladať za skutočnosť ako súčasť bytia, ktorá vládne tak dialektickému mysleniu à la Hegel, ako aj originárnej intuícii a jej evidencii, a to a priori. Napriek tomu ju filozofia ignoruje, nepremýšľajúc o nej. S výnimkou už spomenutého Parmenida, ktorý ako „prvý uvažoval o bytí súcna“ a kompletne bytie prirovnal k zaokrúhlenej sfére. Od tohto zaokrúhlenia je podľa Heideggera už len krôčik k „neskrytosti“ (*Alétheia*) a napokon znova k svetline, synonymu otvorenosti.

V tejto etape už Heidegger neprekladá termín *Alétheia* ako „pravda“, revidujúc tak *Bytie a čas*, lebo „pokiaľ sa pravda chápe ako v tradičnom ‚prirodzenom‘ zmysle ako na súcne vykázaná zhoda poznania so súcnom, alebo tiež pokiaľ sa pravda vykladá ako istota vedenia o bytí, nesmie sa... neskrytosť v zmysle svetliny stotožňovať s touto pravdou... až neskrytosť myslená ako svetlina poskytuje skôr možnosť pravdy“.¹ Neskrytosť, pravda v zmysle svetliny, sa zakúša ako správnosť predstavovania a hovorenia, avšak svetlina ako taká ostáva skrytá.

S pravdou ako správnosťou sa stretneme už u Husserla. Ide o jeden zo štyroch zmyslov pravdy v 6. *logickom skúmaní*,² kde pravdivé je korelátom evidentného, a to nie v psychologickom, subjektívnom zmysle, ale v zmysle intuitívnej, predteoretickej danosti, prítomnej nielen v živote filozofa, ale aj v každodennom živote, čo mohlo zaujať aj Heideggera. Konkrétnejšie: pravda ako správnosť tu znamená, že intencia, napr. výpoveď, sa „upravuje“ (*richtet sich*) na vec samu, pravda, na pozadí horizontu dokonalej evidentnosti, ktorý nijako neprotirečí historickému hľadaniu pravdy.

Heidegger si tiež uvedomí, že treba brať od úvahy aj pozitívny protiklad *Alétheia*, *Léthe*, skrytosť, ktorá je ešte dôležitejšia, jej „srdce“, ba základ, „z ktorého sa len môže poskytovať neskrytosť, a tak sa zjavovať prítomné v jeho prítomnení“. A pokračuje, že „keby to tak bolo, potom by svetlina nebola prostou svetlinou prítomnenia, ale svetlinou skrýva-

¹ Ibid., s. 29.

² Porov. *Hua* XX, § 39.

júceho sa prítomnenia, svetlinou skrývajúceho sa ochranného ukrývania“.¹ Spytovanie by sa malo tentoraz uberať týmto smerom, smerom k tomuto ukrývaniu, ak sa nemáme úplne poddať prebiehajúcej dokázateľnej a dokazujúcej vedecko-technickej racionalizácii. Aj z cenu „popretia racia“ v prospech „zhubného iracionalizmu“? Heideggerova odpoveď bude prekvapivo (aspoň do istej miery) kladná, lebo účinok a úspechy tejto racionalizácie nám zakrývajú základ tak racionálna, ako aj iracionálna.

b) *Dve východiská z krízy: návrat k „životnému svetu“ a návrat k umeniu*

Treba sa teda rozhodnúť, lebo „možno, že existuje myslenie, ktoré je triezvejšie než nezadržateľné vyčíňanie racionalizácie a úchvatnosť kybernetiky... ktoré je mimo rozlišovania racionálneho a iracionálneho... triezvejšie, a preto stojace bokom, bez efektu, a ktoré má predsa vlastnú nevyhnutnosť. Odkazujúc na Aristotela, Heidegger vidí pôvod opozície medzi racionálnom a iracionálnom v rozlišovaní medzi dokázateľným a nedokázateľným. V akom myslení však možno sprístupniť to, čo je nedokázateľné, čo je dokonca v základe iracionálna? Nestáva sa vari Heidegger položením tejto otázky metafyzikom bez toho, aby si to uvedomoval, pričom v tejto etape by mysliteľ mal už len načúvať veciam?“

2

Zatiaľ je však Heidegger zaujatý otázkou techniky, jej podstatou, „bytnosťou“, prístupnou len *Dasein*-u, jedným slovom, „zostavou“, *Gestell*-om. Túto bytnosť neslobodno zamieňať s inštrumentálnosťou, ktorej pôvod je v známom Aristotelovom učení o štyroch príčinách (materiálnej, formálnej, účinnej a účelovej). Kombinácia týchto príčin je nutná, avšak až vďaka „poiézis“, vytváraniu, prechádza technický artefakt z „ne-prítomného do prítomnosti“.³ Táto tvorba je vecou nielen

¹ J. Loužil túto pasáž prekladá nasledovne: „Kdyby tomu tak bylo, pak by světlna nebyla pouhou světlinou zde-bytování, nýbrž světlinou skrývajícího se zde-bytování, světlinou skrývajícího se skrývání.“ (BIEMEL, W.: *Martin Heidegger*. Praha: Mladá fronta 1995, s. 196. V konfrontácii s originálom je Chvatíkov preklad lepši.

² W. Biemel, bývalý Husserlov žiak, pripomína, že aj po tzv. obrať Heidegger neprestáva byť fenomenológom, naďalej hľadá cestu k tomu, čo je, vo svetle pravdy (*Alétheia*). (Porov. BIEMEL, c. d., s. 148).

³ HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamyšlení*. Prel. J. Michálek, J. Kružíková, I. Chvatík. Praha: Oikúméné 2004, s. 11.

človeka, ale aj prírody, čo pripomína tvoriacu prírodu (*natura naturans*). Pri tomto vytváraní dochádza k prechodu od „skrytosti do neskrytosti“, teda k odkrývaniu už známej pravdy (*Alétheia*). Táto súvislosť medzi neužitočnou pravdou a úžitkovou technikou môže prekvapiť, keby ju Heidegger neobjavil u preňho stále smerodajného Aristotela. Podľa filozofa zo Stageiry má totiž akt odkrývania (*Alétheuein*) dva spôsoby: *techné*, praktické vedenie, a *epistémé*, duševné vedenie. Heidegger je presvedčený, že táto súvislosť platí aj dnes, ostáva však objasniť, čo je vlastné dnešnej technike.

V modernej technike sa odkrývanie deje mnohými ďalšími spôsobmi, ktoré Heidegger zahŕňa pod spoločný výraz „vyzývanie“ (*Herausforderung*), ktoré „prebieha tak, že energia skrytá v prírode sa uvoľňuje, takto uvoľnená sa pretvára, čo vznikne týmto pretvorením sa hromadí, nahromadené sa opäť rozdelí a rozdelené sa znova¹ premieňa. „K tomu sa pridružuje zaisťovanie, obstarávanie, riadenie, skladovanie. Človek sa na tom všetkom podieľa, avšak neskrytosť nie je jeho dielom. *Gestell* znamená... všetky tie *stellen*, ktoré človeka stavajú do pozoru a vyžadujú od neho, aby skutočne odkrýval... spôsobom, ktorý vládne v bytnosti modernej techniky, pričom sám nie je ničím technickým.“² Ak Heidegger pokladá metafyziku za „predhistóriu techniky“, a v takom prípade nemôže ísť o metafyziku, je opatrnejší, čo sa týka fyziky, v ktorej možno vidieť predzvesť *Gestell*-u, avšak nie v tom zmysle, že by bola aplikovanou vedou. S *Gestell*-om sa vedenie premieňa na „môcť“ a napokon na moc.

Na základe „zhromažďujúceho posielania“ (*schicken*) je *Gestell* údelom (*Geschick*), z ktorého sa „určuje bytnosť všetkých dejín... a ktorý človeka posielá na cestu spredmetňujúceho predstavovania, sprístupňuje toto dejinné ako predmet pre históriu, tzn. pre vedu, a až tým umožňuje stotožnenie dejinného s historickým“. Ani sloboda nie je vecou bezbrehej vôle, ale je určovaná údelom, aj keď nie na spôsob vymáhania a ako osvetľujúca je tiež svetlinou. Ani pravda by už nebola hodnotou výpovede, ale ako neskrytosť je údelom, ale zároveň aj otvorenosťou, umožňujúcou človeku robiť dejiny a cez ne sa vzťahovať k tomu, čo je.

¹ Ibid., s. 16.

² Ibid., s. 20.

Údel odkrývania spojený s *Gestell*-om však predstavuje vrcholné nebezpečenstvo tým, že aj človeka redukuje na „použiteľný stav“. Avšak „práve takto ohrozený človek sa vypína ako pán zeme“ a stráca vzťah nielen k sebe, ale ku všetkému, čo je, a napokon zatieňuje samotnú pravdu, vrátane *poiésis*. Takto je človek ohrozený ešte predtým, než ho ohrozia *vražedné stroje a technické aparátúry*, ale zároveň vyburcovaný. Preto treba objasniť korene tejto dvojznačnosti *Gestell*-u, jeho podstatu, pravda, nie v zmysle rodu či druhu, ako čoho (*Quidditas*), ale v zmysle „bytnosti“, bytovania (*wesen*). „Všetko, čo bytuje, trvá.“ (*währen*). Nejde o nejaké pasívne, ale o činné trvanie, ktoré sa deje (*sich ereignet*) a navyše predpokladá poskytovanie.¹ *Gestell* však len vymáha, no tým, že ponecháva priestor odkrývaniu, umožňuje aj poskytovanie, keďže odkrývanie sa deje z poskytovania. Vďaka poskytovaniu sa človek môže zúčastniť na odkrývaní a tým aj zachrániť. Toto je však len nutná, nie postačujúca podmienka záchrany, ktorú môže splniť návrat k pôvodnému významu *techné*, zname-najúcemu aj umenie, *ars*. A toto umenie pretrváva dodnes v podobe krásnej literatúry a poézie.² Bytnosť techniky treba vyvážiť bytnosťou umenia.³ A nie aj morálkou, ktorá v organickom vzťahu s technikou vytvára civilizáciu?

Heideggerov názor na techniku a krízu, ktorý sme práve objasnili, nasleduje po Husserlovej „Kríze“, pričom Heideggerova reakcia na jej prvú verziu (v podobe článku, uverejneného v r. 1936 v časopise *Philosophia* v Belehrade) nie je známa. Po úspechu *Bytia a času* sa totiž Heidegger prestal zaujímať o Husserlovo dielo. Na seminároch, konaných v šesťdesiatych rokoch, sa nemu znova vracal, pričom bola reč aj o „Kríze“. Ak sa teda jeden aj druhý zaoberajú novovekou vedou, pristu-

¹ Trvá len to, čo je poskytované (*das Gewährte*). „Poskytujúce je to, čo trvá počiatočne z časnosti.“ (Ibid., s. 31).

² Slovmi najobľúbenejšieho Heideggerovho básnika: „Kde je však nebezpečenstvo / vyrasta tiež záchrana“ „...básnický býva človek na tejto zemi.“ (Ibid., s. 34). Heidegger tu už pripravuje čitateľa na nahradenie jazyka „končiacej filozofie“ básnickým jazykom.

³ Sem patrí aj článok *Der Ursprung des Kunstwerkes*. In GA. Bd. 5. (Slov. Zrod umeleckého diela; prel. F. Novosád, miesto vydania, vydavateľ ani rok vydania neuvedené). Umelecké dielo je v ňom prezentované vo vzťahu k *Alétheia*, pričom všetko umenie je vo svojej podstate, „bytnostne“, básníctvom. Je to ďalší pokus o prechod od pravdy toho, čo je, k pravde bytia, ktorá ako neskrytosť potrebuje umelecké dielo na to, aby sa zviditeľnila.

pujú k nej z odlišných hľadísk a v rôznych etapách rozvoja vedy a techniky. Husserl spájal vtedajšiu krízu spoločnosti s krízou vied, ktoré, hoci úspešné v ovládaní prírody, upadli do pozitivizmu a najmä do jeho extrémnej podoby, scientizmu. Tento scientizmus však nie je bez vplyvu na človeka, ktorého premieňa na pozitivistického človeka, robiaceho z faktu fetiš, ktorý si nekladie otázku, na základe akého aktu sa fakt stal faktom. Husserl videl východisko v nekonečnej úlohe rozumu a v zjednocujúcom zmysle dejín. To je zároveň úloha fenomenológie a „duchovných vied“, uprednostňujúcich chápanie pred kauzálnym vysvetľovaním. To však nie je všetko.

Návrat k „veci samej“ totiž neznamená jednoducho návrat k východiskovému prirodzenému postoju. Životný svet nie je to isté ako „prirodzený svet“ a práve fenomenologická redukcia nedovoľuje stoťožňovať oba pojmy sveta. Lebo návrat k „životnému svetu“ je tiež druhom redukcie a zároveň prehĺbením transcendentálnej redukcie. Je to návrat k svetu ako pôvodnej pôde, svetu predteoretickému, zabudnutému základu zmyslu vied. Zároveň je to svet predpokladaný, keďže ho nemožno odvodiť od nejakej teoretickej činnosti. Je to svet, v ktorom sa koná, teoretizuje, zápasí, trpí a ktorý nepotrebuje žiadnu logiku, lebo má svoju – logiku sveta – a každá logika sa vzťahuje na ňu.

Ako predpokladaný je tento svet daný naraz, nie je jednoducho konštatovaný ani jednoducho myslený či vysvetliteľný, nanajvýš o ňom možno povedať, že *je*. Ako taký sa svojou prítomnosťou priam vnucuje a v súvislosti s ním aj pojem *Urdoxa*, praforma spôsobu viery. Korelatívne tomu zodpovedá: existenciálny ráz vôbec, noematické byť „istý“ alebo „skutočný“. Tento svet na jednej strane nemôže byť zdegradovaný na nejakú predstavu, na druhej strane však je reálny svet od predstáv a anticipácií neoddeliteľný, keďže bez nich by sa súcno nemohlo zjaviť v sebe samom.

Zo subjektivity, Heideggerom tak spochybnenej, sa stáva živá subjektivita vo svete spoločných živých tradícií, nie tradícií ako mŕtveho dedičstva minulosti. Tradícia znamená nepretržité generačné podávanie zmyslu a jeho nepretržitú reaktiváciu. Preto Husserl hovorí v „Krizis“ o „okolitom životnom svete“, naznačujúc život v bezprostrednom spoločenstve, ktoré spája ľudská skúsenosť. Týmto najbezprostrednejšie blízkym svetom by mala začať konštitúcia životného sveta

a intersubjektivitu, stupňovito od môjho domova po vesmír¹, prechádzajúc cez mesto, krajinu na jednej strane, pričom táto postupná anexia priestorovosti má kruhovú podobu, ktorá sa rozširuje. A na druhej strane, od mojich „blízkyh“ po mýtické bytosti a kultúrne predmety, prechádzajúc cez cudzie subjekty a ľudstvo. Toto sú úrovně a zložky „sveta nášho života“, proti ktorému stojí identický svet s jeho rovinami: *res extensa* a identické ľudstvo.

Ak sa teda obaja fenomenológovia spočiatku stretli v probléme záchrany ľudstva, a to návratom k pôvodnému predteoretickému svetu, a potom obaja odsúdili mechanistickú racionalitu, počnúc 17. storočím, predsa len nemožno celkom súhlasiť so zjednodušeným záverom B. Stonemanovej², podľa ktorej na otázku, v čom spočíva podstata existencie, Husserl odpovedá, že v životnom svete, zatiaľ čo Heidegger ju situuje v čase.

Tak či onak, treba konštatovať, že Husserl sa vyznal vo vede lepšie než jeho bývalý asistent. V kontexte s vedami Husserl pochopil, že fenomenológia potrebuje metódu. Táto metóda, čo treba voči Heideggerovi zdôrazniť, nie je prevzatá zo žiadnej jestvujúcej vedy. A keď sa tieto vedy ocitnú v kríze, bude túto krízu posudzovať zas len z hľadiska fenomenológie, nie vedy.

Pokračujúc s Husserlom – prekonáva „monadický idealizmus“ v podobe „transcendentálnej intersubjektivitu“ smerom k „monadickému realizmu“. Ambíciou fenomenológie je podľa neho vyjaviť pre všetky oblasti vedenia tie prvotné skúsenosti, na základe ktorých by bolo možné prekonať rozdiel medzi naivným a vedeckým obrazom sveta. To sme už ďaleko od filozofie aritmetiky, projektu čistej logiky, pred nami sa črtá systém, ktorý bude pokrývať a rozvíjať všetky filozofické sektory a disciplíny, tradičné, ako aj súčasné trendy. Napokon,

¹ Porov. DANEK, J.: *Etoiles et horizon du domicile. Cosmologie et monadologie de l'homme*. (Hviezdy a horizont domova. Kozmológia a monadológia človeka). Laval: Les Presses de l'Université Laval, 1985. (Rec. J. Sivák: „Domov, svet a hviezdna obloha podľa Jaromíra Daněka.“ In KARUL, R. – MURÁNSKY, M. - VYDROVÁ, J. (eds.): *Vnímať, konať, myslieť*. Bratislava: Filozofický ústav SAV 2008, s. 142–152.)

² Porov. STONEMAN(OVÁ), B.: „Husserl and Heidegger: Rescuing Humanity from Mechanistic Rationality.“ In *If I should write anything...* z 20. apríla 2013 a 30. januára 2016.

konečným cieľom fenomenológie nie je nič iné ako príspevok k manifestácii v človeku skrytého rozumu, nasledujúc tak príklad Heideggerovi takého drahého staroveku.

Takto sa podľa Husserla môže uskutočniť „idea univerzálnej filozofie“ ako renovovanej *mathesis universalis* – projekt tej novovekej neuspel, lebo bol poplatný ideálu vtedajšej vedy – „s radikálne zmeneným podstatným a základným zmyslom vedy“ ako „systému fenomenologických disciplín, ktorých posledným základom nie je axióma *ego cogito*, ale úplné, univerzálne uvedomenie si seba samého (*Selbstbesinnung*)“.¹ Nepripustil Heidegger miesto prekonania aj premenu samotnej metafyziky za predpokladu, že by myslenie dokázalo zmeniť aj povahu človeka? Čo iné je to ním hľadané myslenie, *Besinnung*, v preklade Michálek-Kružíková-Chvatík, „zamyšlení“?²

Piata karteziánska meditácia, objavujúca „primordiálnu sféru príslušnosti“, už obsahuje predzvesť analýz *Krízy*. Práve k tomuto primordiálnu smeruje, pripomínajúc intersubjektívnu redukciu, „spätne spytovanie“ (*Rückfrage*), jeden z postupov uplatnených v tejto poslednej veľkej Husserlovej práci. Toto spytovanie spočíva v návrate, prechádzajúce cez vrstvy konštitúcie až k (originárnemu) „prazákladu“ (*Urstiftung*), na ktorý tieto vrstvy poukazujú. Husserl tak preskúmal či naznačil pôvod viacerých vied. Pôvodu napr. zmyslu logiky je venovaná *Formálna a transcendentálna logika*, pôvodu geometrie rukopis K III 23³ a z trilógie

¹ Hua I, s. 182 (čes., s. 149). Inde to Husserl spresňuje: „...zahŕňam... rozlíšenie medzi pozitívitou a transcendentálnou a konzekventným rozvinutím principiálneho obsahu pozitIVITY pod myšlienku *universitas* prísnych pozitívnych vied, spojených do vedy o danom svete vcelku a vztiahnutých na *universitas* apriórnych disciplín, ktoré sa ho týkajú, disciplín spojených v jednote pozitívnej univerzálnej ontológie.“ (Hua IX, s. 269).

²Por. *ibid.* Sám Heidegger však na vysvetlenie dodáva (s. 58), že nejde len o jednoduché uvedomenie si. Toto zamyslenie, ktoré vlastne znamená meditáciu, však má na seba zabudnúť, spresňuje ďalej, a nechať sa viesť k miestu, kde sa zdržiavame. Teda „zamyslenie“ bez kontemplatívnej činnosti, inak stále v duchu *Bytia času*, kde je poznanie odvodené od bytia-vo-svete, pripomínajúc extrémny fenomenizmus, ktorý v praxi znamená potlačenie prirodzeného sklonu poznávať.

³ Porov. Hua VI, s. 365-386. (Čes. 1972). Pôvodný zmysel („bytnosť“) geometrie, ktorý nemá nič utilitárne, treba obnoviť návratom k prvým „axiómam“, k „pra-evidentnostiam. Okrem ideálneho treba predpokladať aj konkrétne historické a priori, totiž ľudstvo, ľudské prostredie, jedným výrazom, „životný svet“. Toto historické a priori však nemôže byť obmedzené, viazané na nejaký konkrétny národ, prostredie či dobu, ale s prítomným je dané aj neprítomné, so súčasným minulé, so známym neznáme – až po horizont neznámych skutočností.

o intersubjektivite¹ „vydoluje“ K. Schuhmann Husserlov koncept politickej filozofie.²

Na výklad problematiky intersubjektivity u Husserla a na jej základe výklad jeho politickej a sociálnej filozofie tu niet miesta, odkazujeme však na bohatú literatúru na túto tému.³ Tým skôr, že u Heideggera teória intersubjektivity ako takej absentuje. Terminológia, ktorá sa v *Bytí a čase* náhle objavuje ako „bytie-vo-svete“, „spolu-bytie“ (*Mitsein*), „spolu-bytie-tu“ (*Mitdasein*), svet, síce naznačuje problém druhého, avšak ten nie je bytostne predmetom môjho záujmu, ktorým je „vždy môj“ *Dasein*, pričom vzťah k druhému *Dasein*-u sa pohybuje len v rovine vzájomnej starosti a neautentického, anonymného spolubytia (*das Man*): „Možnože práve týmto ‚kto‘ každodenného *Dasein*-u *nie som* ja sám.“⁴ Táto vzájomná starosť teda neznamená vzájomnú pomoc a spoluprácu medzi pohlaviami, generáciami, národmi a pod. Za výrazom „ono sa“⁵ sa skrývajú „ľudia“ každodenného priemeru, nie sú však subjektmi s „identitou Ja“, pričom je vecou každého *Dasein*-u dospieť k autenticite. Avizovaný prechod k autentickému spolubytiu so skutočnou a záväznou spoluúčasťou Heidegger už neuskutoční ani v rámci tzv. obratu. „V súhrne sa pri konfrontácii Heideggerovej a Husserlovej koncepcie ukazuje, že Heideggerova pozícia v podstate nepripravuje vhodný východiskový terén na kritiku Husserlovej teórie intersubjektivity... totiž práve tie aspekty, ktoré pokladáme v Heideggerovom ponímaní za sľubné, t. j. téza, že spolubytie ako pôvodná forma porozumenia je uchopiteľné len zo spoločnej praxe, v horizonte ktorej sa štruktúry spolubytia artikulujú, a rovnako tak téza, že *Dasein* sám je preniknutý štruktúrami spolubytia a nie je mimo nich mysliteľný, sú v

¹ Porov. *Hua* XIII-XV (vyd. I. Kern).

² Porov. *Husserls Staatsphilosophie*. Freiburg/München: K. Alber 1988 (rec. J. Sivák. *Etika*, 1993, s. 76-78).

³ Na úvod by si záujemca o túto problematiku mohol prečítať dve state autora tohto textu: Fenomenologické myslenie: Edmund Husserl. In NOVOSÁD, F., SMREKOVÁ, D. (eds.): *Dejiny sociálneho a politického myslenia*. Bratislava: Kalligram 2013, s. 577-601 a Inkulturácia životného sveta ako noematický problém. In JAVORSKÁ, A., MARCHEVSKÝ, O., ed.: *Kultúra, civilizácia, normativita - dialóg a konflikty z pohľadu filozofie: zborník vedeckých príspevkov*. Bratislava: Slovenské filozofické združenie pri SAV 2017, s. 78-82.

⁴ *S.u.Z.*, s. 115 (čes., s. 144). S týmto prekladom treba zosúladiť aj názov § 25, kde miesto „kdo je pobyť“ má byť: kdo pobytu.

⁵ „Ono se“ bez vysvetlenie prekladateľa.

zásade obsiahnuté už v Husserlovej koncepcii.“¹ A predsa sa medzitým vynorili ďalší interpretátori, ktorí v Heideggerovi objavujú tak sociálneho, ako aj politického filozofa.²

Konštitúcia u Husserla pokračuje pod vedením „idey univerzálnej jednoty všetkých predmetov“, kde „mobilnú vodiacu niť“ predstavuje „systém všetkých predmetov možného vedomia“. Mobilná preto, aby sa dala prispôbiť rôznym typom predmetov, ako napríklad príroda vôbec, ľudstvo vôbec, kultúra vôbec a tiež svet. Aj ten je najskôr „nekonečnou regulatívnou ideou“³, ktorá nie je fikciou, ale „evidentnou anticipáciou“, princípom praktickej hodnoty za účelom odhalenia potenciality, ktorá je vlastná hľadaniu pravdy. Fenomenológia sa tak stáva „konkrétnou ontológiou“, pravda, zjednotenou v onom systéme možných predmetov.

c) „*Transcendentálna metafyzika*“ a „*iný začiatok*“

Na rade je Heidegger, ktorý pociťuje potrebu prekonať, nie doplniť fundamentálnu ontológiu o „metaontológiu“ v časti „analýza časovosti bytia“. „Táto temporálna analytika“ [bytia] je zároveň obratom, ktorým sa ontológia sama vracia explicitne do metafyzickej ontiky... v ktorej sa stále mlčanlivo zdržiava. Treba teda cestou radikalizácie a univerzalizácie priviesť ontológiu k zvratu, ktorý je jej latentný. Práve tu nastal

¹ MOKREJŠ, A.: *Fenomenologie a problém intersubjektivitý*. Praha: Svoboda 1969, s. 211.

² Uvedme aspoň dvoch. Prvý potvrdzuje predchádzajúce hodnotenie, konštatujúc po takmer pol storočí, že v danej problematike Heidegger sám v podstate už nič nové nepriniesol: „Interpretácia kľúčových pojmov sociálnej dimenzie Heideggerovej ontológie nie je jednoznačná, ponúka viacero možných prístupov a uhlov pohľadu, pričom ku každému z nich sa viažu aj kritické výhrady či námietky jeho nasledovníkov.“ (TOMAŠOVIČOVÁ, J.: Sociálna dimenzia Heideggerovej ontológie. In: NOVOSÁD, F. – SMREKOVÁ, D. (eds.): cit. d., s. 605.) Ten druhý sa zas podujal prepísať *Bytie a čas* do politickej reči, vychádzajúc z Heideggerovho angažovania sa počas existencie tretej ríše, kde jednotlivec neznamenal nič. (Porov. BOURDIEU, P.: *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Minuit 1988). Uvedme ešte predsa len svedectvo autora prvej slovenskej monografie o Heideggerovi: „Heideggerova sociálna 'ontológia' zostala len v náznakoch.“ (NOVOSÁD, F.: *Pozvanie k Heideggerovi*. Bratislava: Archa 1995, s. 120.

³ Porov. *Hua I*, § 22.

obrat (*das Kehren*) a dochádza k zvratu k metaontológii.¹ K problematike bytia sa tak pridružuje problematika sveta, ktorá ostatne už bola prítomná v *Bytí a čase*. Súčno vcelku a svet sa stávajú ek-vivalentnými a problémy oboch sú v základe autentického pojmu metafyziky, s ktorou by sme sa už v tejto etape normálne nemali stretnúť. A jednotnou problematikou bytia a sveta je problematika transcendencie, ktorá by už nebola vecou filozofie, ale aktu transcendovania. V tejto súvislosti treba transcendovať súčno, ak máme dospieť k bytiu ako k tomu, čo je nemyslené, prechádzajúc cez súčnosť² súcna. Prekonanie súcna bude zároveň aj „prekonaním“ metafyziky.

Súčasťou obratu je prekvapivo nahradenie „zmyslu bytia“ - zmysel bytia je v bytí - „pravdou bitja“ (*Wahrheit des Seyns*) pod vplyvom Schellingovho *Traktátu o podstate ľudskej slobody*. To už bude Heidegger – nachádzame sa v tridsiatych rokoch – onú „metaphysicu naturalis“, mylne vydávanú za metafyziku vôbec, pokladať za prekonanú, keďže bytie môže byť predmetom myslenia jedine ako „pravda bytia“. Táto bytuje len tam, kde je *Da-Sein*. Ale neostane ani pri tejto pravde, keď sme svedkami nového obratu a nového začiatku, vyžadovaného „základnou otázkou“ (*Grundfrage*), na pozadí ktorej sa odohráva každá filozofická úvaha. „Táto otázka sa nemôže, ani ona, udržať pre seba, prevracia sa... sa na otázku bitja pravdy a základu (*Seyn der Wahrheit und des Grundes*) a vracia sa k teologickej otázke.“³ S onto-teo-lógiou, pravda, v modifikovanej podobe, sa tak znova stretávame v rámci tohto nového začiatku, pričom tentoraz ho Heidegger už jednoducho nepreberá, ale si ho osvojuje. Táto kombinácia teo-lógie a onto-lógie je iste na jednej strane metafyzike vlastná, avšak na druhej strane Heidegger, v domnení, že sa mu podarilo metafyziku „prekonať“, ju napokon ponechá svojmu osudu a preorientuje sa na „dejiny bytia“. Konkrétne na témy ako konečnosť, historická vrhnutosť, „nechať-byť“ (*Seinlassen*), postaviac proti ontoteológii „ontochróniu“, prevedenie bytia

¹ GA. Bd. 26, s. 201; cit. podľa JARAN, F., cit. d., s. 18. Dnes sa musí výraz „metafyzická ontika“ javiť ako monštrum. Obrat je naznačený už obrátením názvu prednášky na *Čas a bytie*. Čo sa týka samotnej metaontológie, jej témou „je súčno vcelku. Táto nová problematika náleží k bytnosti ontológie a rezultuje z jej zvratu... Práve v priestore metaontologicko-existenciálneho spytovania sa nachádza tiež priestor metafyziky existencie (a len tu sa dá položiť otázka etiky).“ *Ibid.*, s. 199.

² Princíp súcna, ktorým môže byť len bytie, od ktorého sa súčnosť neodlišuje.

³ HEIDEGGER, M.: GA, Bd. 42, s. 112–113; cit. podľa JARAN, F., cit. d., s. 24.

na čas, inak v nadväznosti na *Bytie a čas*. Avšak s tým rozdielom, že s bytím je spojená permanentnosť, „moc“ (*die Macht*), ktorá je oporou nášho vzťahu k súcnu vcelku, k prírode, k technike, o ktorej už bola reč.

Ťažko si niečo počať proti technike, humanizmu, nihilizmu, týmto údajným výhonkom metafyziky a podobám zabudnutia na bytie, ale je možné myslenie, ktoré by nám priblížilo tajomstvo bytia a nedovolilo nám zabudnúť na zabudnutie bytia. Toto myslenie by už nebolo premýšľaním o bytí, ale o bitji (*Seyn*), ktorého „podstata“ je iná, dokonca celkom iná: odopieranie (*Verweigerung*) súcna, jeho poriadku natoľko, že bytie by sa stalo ničím (*das Nichts*). Neponáhľala sa tu Heidegger, keď inde, a to tiež po „obrate“ konštatuje, že „bytie je ono samo“ (*Es ist Es selbst*), inak povedané, je tým, čím je, číra pozitivita. Ďalej v tom istom texte to potvrdí, aj keď nuansovejšie: bytie sa dáva (*es gibt*), ba je toto dávanie samo, „sebadávanie“ (*das Sichgeben*). A pokiaľ sa dáva, „nie je“.¹ Aj čas sa dáva, určujúc bytie, ktoré ho tiež určuje. Toto vzájomné určovanie je zároveň vzájomným dávaním.

Trojrozmernosť času sa premieta na trojrozmernosť bytia, ktoré malo v minulých dobách podobu „prítomnosti“ („nunc stans“), z ktorej vyrastá tak minulosť, ako aj budúcnosť. Bytie „bytuje“ dejinne, do popredia sa dostáva budúcnosť. Ale aj bývalé, nielen prítomné nám môže ísť v ústrety a dosiahnuť prítomné. Dávanie bytia nás zasahuje ako dávanie. „Priblíženie toho, čo prichádza ako ešte to, čo nie je prítomné, podáva a vyvoláva zároveň to, čo už nie je prítomné, bývalé a naopak, bývalé si zaobstaráva budúcnosť. Vzájomný vzťah oboch podáva a vyvoláva zároveň prítomnosť.“² Jednota tohto podávajúceho dávania je čas.

¹ V staršom, ale tiež povojnovom texte, sa však dočítame, že „bytie ‘je’, ale nie je ‘súcnom’.“ (HEIDEGGER, M.: *Lettre sur l'humanisme* (Über den Humanismus). Paris: Aubier 1964, s. 86-87. (Čes. 2000, s. 26.) Bežnému slovesu *geben*, dávať, tu Heidegger dáva filozofický význam, pričom „es gibt“ sa vo všetkých jazykoch prekladá ako je, jesto. V tomto istom texte sa ešte stretneme s výrazmi ako „bytie je súčasnejšie (*seiender*) ako každé iné súcno“, „bytie je ako údel myslenia“. Nad týmto Heideggerovým váhaním sa pozastavil aj V. Leško (Historická správa o nemeckom idealizme. In LEŠKO, V. – SOBOTKA, M. a kol.: *Heidegger a novoveká metafyzika*. Košice: Filozofická fakulta UPJŠ 2017, s. 266.)

² HEIDEGGER, M.: GA. Bd. 14, s. 14.; cit. podľa JAVORSKÁ, A.: *Dejiny a dejinnosť v diele Martina Heideggera*. Bratislava: Iris 2013 (Prekl. pozmenený).

Čas v tomto zmysle nie je sled nejakých teraz ani „voľný časový priestor“ a ani to nie je odstup medzi dvomi bodmi v (počítanom) čase hodín, ale je to „otvorenosť“ (*das Offene*), ktorá sa osvetľuje vo vzájomnom dávaní sa budúcnosti, bývalosti a prítomnosti. Toto „osvetľujúce dávanie“ (*lichtendes Reichen*) dáva podľa Heideggera nielen tieto tri dimenzie času, ale aj „priestor“.¹ Meranie času by nebolo pôvodné, lebo vychádza z „predstavy priestoru ako trojrozmerného“. Bolo by to stále ono osvetľujúce dávanie ako akt rozťahnutia z jedného konca na druhý. Skutočný čas je tak štvorrozmerný, pričom štvrtou dimenziou je „približujúca blízkosť“ (*nähernde Nähe*), ktorá ostatné časové mody približuje a zároveň odďaľuje. Je tak zároveň odopieraním a upieraním. Heidegger uzatvára, že dávanie vo výraze „bytie sa dáva“ sa prejavilo ako posielanie a jednota všetkých údelov bytia a vo výraze „čas sa dáva“ ako osvetľujúce dávanie štvorrozmerného regiónu.

Celá prednáška *Čas a bytie* je napísaná v duchu tzv. *Ereignis*-u, udalosti bytia,² výrazu, ktorý sa objavil v „Príspevkoch“ z r. 1936 a ku ktorému sa tu Heidegger vracia v súvislosti s dávaním a fenomenológiou danosti. „V posielaní údelu bytia,“ povie, „sa ukazuje akési vlastnenie, totiž, privlastňovanie bytia ako *parúzia* a času ako oblasti Otvorenosti do toho, čo je im vlastné. To, čo určuje a zosúlaďuje oboje v tom, čo je im vlastné, a to znamená v ich vzájomnej zhode, nazývame: udalosť úvlasti, *das Ereignis*.“³ Ani *Ereignis* nemá nič zo súcna, nanajvýš možno o ňom povedať, že *ereignet*, privlastňovanie privlastňuje.

Teda aj po obrate sa stretávame s fenomenológiou založenou na dávaní a na danosti, pričom oboje je zároveň situované v dejinách a bude si vyžadovať dialektický prístup. V tejto súvislosti Heidegger aj uznáva svoj dlh voči Husserlovi, keď v prednáške *Čas a bytie* odkazuje na 6. *logické skúmanie*, v ktorom je reč o „kategoriálnej intuícii“, umožňujúcej traktovať kategoriálne ako dané. V jeho interpretácii, keď napr. vnímam „kalamár ako predmet alebo substanciu... to 'je' sa nepridáva k zmyslovým dojmom; je 'videné' - aj keď je *videné* inak než to, čo je viditeľné. Na to, aby bolo takto 'videné', *treba*, aby bolo *dané*.“⁴

¹ Porov. *ibid.*, s. 15

² Doslova: privlastňujúca udalosť. Zaužívaný preklad: udalosť úvlasti.

³ *Ibid.*, s. 20 (pozmenený slov. prekl.)

⁴ „Podľa Husserla, kategoriálne... je rovnako dané ako zmyslové. Iste je teda KATEGORIÁLNA INTUÍCIA.“ (GA. Bd. 14, s. 389-390.)

Tiež nie je náhoda, že pokiaľ sa Heidegger v *Čase a bytí* vracia aj k Husserlovmu *princípu všetkých princípov*, nebolo to preto, aby ho len odsúdil ako metodický princíp prichádzajúci zvonku, ale aby ho rehabilitoval ako intuíciu jednotlivého, externé vnímanie. Takže danosť je *intuitívna danosť*, ktorá by už nebola určovaná podstatou (*eidos*), lenže v tejto etape ani vzťah noematického zmyslu k veci neprechádza cez *eidos*. Tu by sme podľa Heideggera na danosť už nemali nazerať, ale jej „načúvať“ (*Hören*), lebo cez ňu sa nám „prihovára“ (*Anruf, Anspruch*) Bytie, ako už bolo naznačené. Tu by bol aj pôvod reči, vyžadujúcej odpoveď.¹

Ale napodiv, v *Čase a bytí* sa znova stretneme, iste nie bez Husserlovho vplyvu, aj s *epoché*, od ktorého je odvodené slovo epocha: „Dejiny bytia znamenajú posielania údely bytia, v týchto posielaniach tak posielanie, ako aj to ono [sa dáva], ktoré posiela, sa zastavujú a zadržiavajú svoje vlastné prejavenie. Zastaviť sa po grécky znamená *epoché*.“² „Načúvanie“ teda nevylučuje bezprostredné vnímanie. Bytie sa teda nedáva priamo, ustupuje, je mĺkve a stále zahalené: „Jedine odstránenie (*der Abbau*) tohto zahalenia – to práve znamená „deštrukcia“ – otvára mysleniu anticipujúci vhľad (*einen vorläufigen Einblick*) do toho, čo sa tak odhaľuje ako údel bytia.“³

Ereignis ako odopieranie či odmietanie súcna je spojený s ďalšou modalitou náladowosti, „úžasom“ (*Er-staunen*), ktorý pripomína údiv prvého filozofa a ktorý nás doslova vyvádza z miery (*Ent-setzen*). Ak sa bytie dáva ako dar, ide o odmietanie, ktoré je svetlinou (*lichtende Verweigerung*). Týmto iným začiatkom chce Heidegger preniknúť do nepreniknuteľného tajomstva bytia. Ako konštatuje J. Grondin, jeho ďalší interpretátor, toto nové myslenie z konca tridsiatych rokov Heidegger zanechal v rukopise, ako keby onen údiv zasiahol aj, ba predovšetkým, jeho. Ide o myslenie, ktoré ide ešte ďalej, smerom k teológii s cieľom

¹ Wort ist Antwort.

² Nemenej zaujímavé je aj pokračovanie: „Epocha tu neznamená časové obdobie v priebehu toho, čo sa deje, ale iste základnú črtu posielania, a to: zastaviť sa zakaždým a stiahnuť sa v prospech vnímateľnosti danosti, t. j. v prospech bytia – v pohľade namierenom na základ súcna.“ (*Zeit u. Sein*. In: HEIDEGGER, M.: *GA*. Bd. 14, s.13.)

³ *Ibid.*

dospieť k božskému (*das Gotthafte*): „Bitje [znamená] nevyhnutnosť bohov.“¹ Lebo podľa neho klasická metafyzika je ateizmus, kde bohovia slúžia len ako idoly. Napriek tomu sa citovaný interpretátor nedomnieva, že by oba prístupy k bytiu, cez súcno a cez jeho odmietanie, boli diametrálne odlišné, odkazujúc na samotného Heideggera: „Opustenie bytia (*die Seinverlassenheit*) by sa mohlo stať prvým svitom odmietania, mrknutím (*Wink*) na bytovanie bytia ako Ereignis.“² Nepripomína nám aj toto Husserlov intuicionizmus?

Týmto únikom do ríše bohov sa chcel Heidegger vyhnúť „kalkulujúcemu mysleniu“ metafyziky v jeho ponímaní, aby vzápätí zostúpil k „fyzis“, prítomnému súcnu a privilegovanému modu bytia, v ktorom je zakúšané bytie, kde sa odohrávajú dejiny bytia, ktoré bolo treba vyrozprávať a ktoré ukončí Ereignis. Je tým prekonané aj samotné bytie? Podľa Heideggera je prekonané tak, že je v ňom stratené, ako keby sa bytie mohlo stratiť! Ešte inak povedané, v privlastňovaní Ereignis čas a bytie prichádzajú k sebe, dozvedáme sa ku koncu prednášky. Stále sme však len v prípravnej fáze nového myslenia.

Súčasťou dekonštrukcie evidentností kalkulujúceho rozumu bude aj prekonanie vety o (dostatočnom) dôvode, tohto „bezdôvodného diktátu“, hoci aj v tomto prípade to princíp identity nepripúšťa. Miesto prekonania by bolo lepšie hovoriť len o obmedzení³ kombináciou rozumu s iným, ako je on sám, konkrétne fenomenalizáciou. To by však znamenalo podceňiť Heideggera jazykovedca, ktorý v nemčine objaví aj taký význam slova *Satz*, ako je skok či úskok od *Grund*-u, základu, k *Abgrund*-u, pravda, nie v zmysle priepasti, ale v zmysle „pokojnosti“, „rovnosti duše“ či „ponechania“ (prekl. Loužil), *Gelassenheit* ako protiľahu voči svetu techniky, a to v kombinácii s „duchom otvoreným tajomstvu“.⁴ Nevyžaduje vari otvorenie sa inému mysleniu aj istý iracionalizmus? Ani „bytnosť“ logu (*logos*) nie je logická, bez toho, že by bola, podľa Heideggera, nelogická. Lebo iracionalizmus vládne vtedy, keď

¹ „...das Seyn als die Not der Götter.“ (GA, Bd. 66, 255-256; cit. podľa GRONDIN, J.: „Heidegger et le problème de la métaphysique.“ In *Philopsis: Revue numérique*, s. 43; <http://www.philopsis.fr>).

² *Ibid.*, s. 44.

³ J. Benoist, cit. d., s. 171.

⁴ Porov. HEIDEGGER, M.: *Gelassenheit*. Pfüllingen: G. Neske 1959.

budeme logiku hájiť bez premýšľania o jej základoch. V čom teda spočíva podstata či „bytnosť“ logiky?

„Všetko, čo sa povie (*Sage*), pochádza z bitja samého a hovorí na základe svojej pravdy. Každé slovo a následkom toho každá logika sú podrobené moci bitja samého. Preto je podstatou logiky sigetika. Len na jej základe chápeme tiež podstatu reči.“¹ Podľa interpretátorky, ktorá tu Heideggera cituje, tento význam sigé by v rámci dejín dejín bytia prekročil význam, ktorý sa pripisuje tichu v poézii, a bol by na tej istej úrovni ako „bitje samo“, teda vyššie než súcna, *Dasein* a reč, v ktorých by mali dejiny svoj pôvod.

Toto nové myslenie² nie je ani teoretické, ani praktické ako vo vedeckom výskume. Problémom však je, že myslenie, ktoré premýšľa o bytí, by sa stávalo ničím³, zatiaľ čo, logicky, ničím sa stáva, keď premýšľa o ničom. Presnejšie: to, čo je na premýšľanie, je „pravda bytia“.⁴ Pritom bytie umožňuje myslenie. Heidegger, stále v rámci nového začiatku, chce všetko znova premyslieť, hoci toto premýšľanie ostane bez výsledku, keďže, hoci je konaním (*das Tun*), nie je ani akciou, ani produkciou. Predchádzajúci filozofi nielenže zabudli na bytie, ale ani autenticky nemysleli, takže je možné separovať myslenie a filozofiu. Aj za cenu toho, že to už nebude filozofia? Aj za túto cenu, ako uvádza posledná strana *Listu o humanizme*: „Budúce myslenie už nebude filozofiou, pretože bude myslieť pôvodnejšie než metafyzika, slovo, ktoré označuje to isté.“ Nezaobíde sa však bez reči, ktorá má vyjadriť len to, čo je nevyjadrené v Bytí, a stať sa rečou, ba „domom bytia“, obývaným „ek-sistenciou“ (*Ek-sistenz*), a človek „pastierom bytia“. A *animal loquens* tak nahrádza *animal rationale*.

V novom myslení nemá miesto nielen logika, ale ani axiológia, hodnoty. Lebo Heidegger vedome rezignoval na etiku. Na priamu otázku, kedy napíše o tejto téme, priznal, že je to deziderátum tejto pretechnizovanej doby a že opozícia voči hodnotám neznamená neprítomnosť

¹ HEIDEGGER, M.: GA Bd. 65, s. 79; cit. podľa ROESNER(OVÁ), M.: Logos, logika a 'sigetika'. Le dépassement du langage métaphysique entre les écritures et la gnose." In *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 91, 2007/4, s. 13. Z gr., "sigetiké", mlčanlivý, sigé, ticho.

² Doslova: robenie, konanie myslenia (*das Tun des Denkens*). (Heidegger, cit. d., s.155, 167.)

³ *Ibid.*, s. 163.

⁴ *Ibid.*, s.137.

hodnôt. Na vine sú starí Gréci, založiac filozofiu, ktorá dala zrod vedám. Ešte taký predsokratovec Herakleitos či Sofokles boli bližšie k *etosu* než ich nasledovníci. Hodnotenie ešte aj dnes spočíva v subjektivizácii a hodnota je valorizovaná ako predmet, nechávajú bokom tak súcno, ako aj bytie.¹ Naproti tomu Husserl fenomenológ pokladal axiológiu za prirodzenú súčasť fenomenologickej filozofie, ktorej predmetom sú „ontické sféry“ – afektívna a vôľová. Nebol Heideggerov obrat motivovaný tiež návratom k onticku a nevymedzil vyššie priestor pre etiku? Ale dajme v tejto súvislosti slovo súčasnému metafyzikovi, autorovi *Prvej filozofie*: „...len čo morálka prestane byť proste kognitívnou a synonymnou dedukciou povinností, neodlišuje sa už od metafyziky.“²

Medzi hodnoty Heidegger zaraďuje aj „Boha“, ale v myslení po obrate už nemá miesto ani náboženská otázka, pričom nepôjde o ateizmus v plnom slova zmysle. Už „prekonanie“ metafyziky malo znamenať dištancovanie sa od teológie. Utieka sa, ako priznáva, v otázke božej existencie do „indiferentizmu“, čo napodiv pripomína Husserlovo *epoché*. A predsa je na mieste otázka vzťahu *Dasein*-u k Bohu, pričom až „na základe pravdy bytia možno premýšľať o podstate posvätna a napokon divinity“. Vracia sa k božskému, ale už nie v zmysle teológie, ale – aby to odlišil – z „theiologického“ hľadiska, inšpirujúc sa Hölderlinom, jeho výrazom „posvätného chaosu“. Pravda bytia sa tiež posúva od extatického *Dasein*-u k bezprostrednosti v zmysle extatickej „inštancie“ (*Innestehen*), základnej charakteristiky bytia-toho-tu (*Da-sein*). V bezprostrednej blízkosti sa nachádza vec a s ňou svet, vo „svetline“ ktorého sa veci zjavujú a ktorá je predpokladom aj pre „theiológiu“. Božie je „krajinou“ sveta, pričom Heidegger upozorňuje, že Boh a bytie nie sú identické, ide o „boha básnika, nie o boha zjavenia“, ako sa vyjadrí na jednom stretnutí s evanjelikmi. Zjavenie a myslenie sa vylučujú, takže na inom stretnutí sa prizná, že keby mal ešte napísať o teológii, slovo bytie by sa tam neobjavilo. Lebo ide o dva zásadne odlišné diskurzy. Bohom záchrancom, ktorého sa Heidegger dovoľával v rozhovore poskytnutom redakcii časopisu *Spiegel*, však už nemohol byť boh onto-teológie, boh filozofov, ale boh teológie viery, čo platí aj

¹ Ibid., s.129, 131, 143.

² JANKÉLÉVITCH, V.: *Philosophie première*. Introduction à une philosophie du « presque ». Paris: P.U.F 1954, s. 54.

o bohu vo svete, bohu, ktorý prišiel medzi ľudí. S bytím sa stráca aj *Dasein* z dôvodu svojej konečnosti a smrteľnosti, aby zaujal svoj miesto v „súštvorí“, „tetráde“ neba, zeme, smrteľných a božích. Predsa len náznak systému, ale aj ten pochádza od Hölderlina. Zdá sa, že tak ako politické interpretácie *Bytia a času* charakterizovali „prvého“ Heideggera, prevod Hölderlina do filozofickej reči charakterizuje tohto „druhého“ Heideggera.

Tak či onak, Heidegger sa v tejto etape, hoci ohlásil návrat k onticku, pustil, aj keď nie bez váhania, okľukami a sínusoidami, do nového začiatku smerom ku transcendentii, pripomínajúc tak Husserla na jednej strane a uzatvárajúc svoju životnú amplitúdu, ako to býva, návratom k teológii¹ na druhej strane. Od začiatku až po túto etapu stále platí, čo napísal vynikajúci znalec oboch mysliteľov: „Transcendentálnym *egom* nie je pre Heideggera... Descartovo *Cogito* ani číre Husserlovo vedomie, ale existencia ako bytnosť *Dasein*-u, ako sa charakterizovala skrz bytievo-svete, starosť, konečnosť, skrz časovosť a historiálnosť (*Geschichtlichkeit*).“² Spomenutú teológiu bez Bytia však už nenapíše a jeho náboženstvo ostane len v nenormatívnej, mýtckej, symbolickej rovine.

Čo sa týka Husserla, ten kvalifikuje teleologické, etické a filozoficko – dejinné problémy ako „metafyzické“. Aj pôvod štátu je „metafyzický“, objavuje sa v istom štádiu monadickej evolúcie, najmä z dôvodu prekonávania sociálnej disharmónie. Teória intersubjektivity tak vyústi do konštitúcie politická, prechádzajúc cez konštitúciu sociálna. Skôr ako o prekonaní metafyziky treba hovoriť o „prekonaní“ štátu, a to fenomenologiou. Husserl bol presvedčený, že s etickým rozvojom dôjde k odbúraniu štátnej organizácie moci. Za predpokladu, že sa tento proces neohraničí v čase a budeme sa ustavične usilovať o zvyšovanie politickej kultúry a že sám štát prejde od používania mocenských k používaniu fenomenologických prostriedkov rozumu. Fenomenológia je skutočne povolaná zmeniť svet, lebo dokáže hrubé fakty meniť na (večné) podstaty. Husserl si bol až do konca vedomý toho, že filozofia nie je nijaké aplikované vedenie, ktoré by bolo možné rozpustiť

¹ Svedčí o tom dielko *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt/M: V. Klostermann 1970 (slov. Martin Heidegger: Fenomenológia a teológia; prel. F. Matejov. In *Filozofia*, 45, 1988, č. 3, s. 315-326.

² PÖGGELER, O.: „Sein als Ereignis. Martin Heidegger zum 26. September 1959.“ In *Zt. f. phil. Forsch.*, 13, 1959/4, s. 610.

v technike. Aj Heideggerovi sú určené tieto slová: „Transcendentálna filozofia, toto veľmi neužitočné umenie, nepomáha pánom a vládcom tohto sveta, politikom, inžinierom, priemyselníkom.“¹ Neužitočnosť filozofie ide ruka v ruku s etickým charakterom filozofa: „Keďže konanie obsahuje tak hodnotiace, ako aj logické akty, u filozofa by mala prevládať etická zložka. „Filozof je etickou osobnosťou alebo ničím,“ napíše Husserl Ingardenovi. Etický život je život, ktorý robí zodpovednými všetkých jednotlivcov, je to „sociálno-etický život“ na čo najvyššom stupni.

Podľa Heideggera by metafyzika (v jeho ponímaní) bola zodpovedná aj za to, že súčasný človek nemá vlasť, že je odcudzený Bytiu, ako ukázal Marx, ale neuznal Husserl, totiž to, že „historiálne má svoju podstatnosť v Bytí“. Lenže aj tu si Heidegger pomýlil rubriku, lebo tu už nie sme na poli subjektivity, ale vo svete, presnejšie v životnom svete, ktorý je historický. Ak sa Heideggerov človek má vrátiť k pravde Bytia, Husserlov človek sa má vrátiť do sveta nášho života, života, ktorý upadol do zabudnutia. Podľa Husserla je európska kríza krízou zmyslu a na vtedajšiu „chorú“ Európu sa bolo treba pozeráť ako na „nadanárodnosť“ (*Übernationalität*), čo je najvyšší stupeň spoločenstva znamenajúci istý „podstatný štýl“.

Heidegger by na to, ako sa možno dočítať v *Liste o humanizme*, reagoval tým, akoby chcel vrátiť úder, že nacionalizmus, ktorý je v „metafyzickej rovine“, „antropologizmom“ a „subjektivismom“, nemožno prekonať internacionalizmom, lebo je to len nacionalizmus „povýšený na systém“, lenže husserlovská „internacionalita“ je niečo iné, než takéto zneužitie medzinárodného práva proti národom, čoho sme tiež svedkami. V súvislosti s tým udivuje aj jeho vymedzenie kolektivismu ako „subjektivity človeka v rovine totality“, vymedzenie povrchné, ako keby v totalite nikdy nežil a nevedel, že slobodná vôľa človeka sa realizuje v istom kontexte. To, o čo tu Heideggerovi ide, je pripísať všetky tieto neduhy na vrub človeka ako „rozumového živočícha“, ktorý vraj zradil „pravdu bytia“.

¹ Hua VII, s. 283.

Záver

Po týchto sondách do prác oboch rovnako plodných autorov si možno urobiť úplnejší obraz ich vzťahu. Obe fenomenologické koncepcie iste kladú metafyzický problém. Boli však či chceli byť ich tvorcovia aj metafyzikmi? Podľa názoru niektorých interpretátorov Heidegger chcel byť metafyzikom, aj keď dával prednosť výrazu „fundamentálna ontológia“. Husserl začal skoro používať slovo „metafyzika“, avšak k jeho významu sa dopracúval postupne.

Naproti tomu Heidegger vyšiel z pojmu metafyziky, ktorý postupne okliešťoval, degradoval spolu s fenomenológiou, aj keď v tomto poslednom prípade sa k nej v modifikovanej podobe vrátil. Ak si vôbec vyjasnil, čo je metafyzika a pokiaľ ju definoval „ako základné poznanie súcna ako takého a v jeho celku“, zrazil ju na rovinu horizontálneho súcna. Čo je to za metafyzika, myslená horizontálne? Potom bude meniť jej obsah v závislosti od toho-ktorého minulého filozofa, najmä antického, a to na úkor stredovekých, ale aj mnohých súčasných mysliteľov. Podľa neho sú len metafyziky¹, čo svedčí o tom, že nemal jasno ani v tom, čo je filozofia, ktorú vykladal ako historik – historizujúco.² Lenže čoho sú tieto filozofie a tieto metafyziky výhonkami? Podľa Husserla, ale učí sa to každý adept filozofie, je Filozofia jedna (*die Eine Philosophie*), takou je *philosophia perennis*, ktorá sa nezdokonaľuje ako veda a ku ktorej sa každý filozof približuje na základe svojho vlastného hodnotiaceho súdu.

O nejasnosti Heideggerovho pojmu metafyziky svedčia aj jeho reči o „prekonaní“ metafyziky a o „konci“ filozofie, ktoré pripomínajú tie o konci sveta. Vyššie sme už naznačili problémy s prekonaním metafyziky. Treba konštatovať, že u Heideggera ide len o prekonanie určitej metafyziky, ak vôbec ide o metafyziku. Nehovoriac o tom, že prekonanie metafyziky vôbec by predpokladalo aj zmenu podstaty človeka, súčasťou ktorej je metafyzično i racionálno. Skôr než o prekonaní možno

¹ Prekvapuje, že tento názor zastáva aj citovaný J. Benoist (Porov. „Dépassement de la métaphysique“. In *Revue phil. de la France et de l'Étranger*, 129, 2004/2, s. 170; www.cairn.info/revue-philosophique-2004-2-page-167.htm). Je však skeptický, čo sa týka „konca metafyziky“.

² Urobiť ako historik z minulých mysliteľov súčasníkov je jedna vec, druhá vec je rozhodnúť o tom, čo z nich použiť, ak nemá ísť o nejaké anachronizmy.

hovorí o kritike metafyziky, teda o tom, či daná filozofia spĺňa kritériá tejto najvyššej disciplíny, za ktorú už nemožno ísť (*Überwindung*). Poznáme inú možnú podobu filozofie? Pochybné sú potom aj rôzne podoby tohto prekonania metafyziky: v bytí, v postmetafyzickej mysli, prechodom na rovinu technickej racionality. Na jednej strane by metafyzika bola prekonaná, postmetafyzická éra sa začala, a na druhej strane by metafyzika dominovala v podobe techniky?

Aj Heideggerov pojem filozofie ostal len v rovine projektu. Svedčí o tom nejasný jazyk, etymologizovanie, obrazné vyjadrovanie a pod. Na základe čoho možno potom ohlásiť koniec filozofie? Dialektik Heidegger mohol vedieť, že ohlasovanie konca filozofie ešte patrí do filozofie.

Ak chcel Heidegger dekonštruovať ontológiu a prehodnotiť tradíciu, ani Husserl tradíciu jednoducho neopakuje. Jeho pojem rozumu nie je niečo hotové, nie je ani čistým myslením transcendentálneho ega, toho červeného súkna v Heideggerových očiach, ani čistou technikou, ale je „ustavičným pohybom samobjasňovania“, prechádzajúcim od jednej generácie na druhú. Rozum, tak ako subjektivita, ktorej vrchol predstavuje, nepripúšťa ostré rozlišovanie medzi „teoretickým“, „praktickým“, „estetickým“, čo sú aj roviny istého systému, o ktorý sa opakovanne usiloval.¹ Dodajme ešte, že vláda rozumu v Husserlovom ponímaní tiež nie je nijakou vopred naprogramovanou „ideokraciou“, akou bol národný či medzinárodný socializmus, ale, opakujme, teleológiou, ktorá preniká každú bytosť a vedie tak jednotlivca, ako aj ľudstvo k samouvedomeniu, k samozodpovednosti a napokon k samostatnosti.

Heideggerova fenomenológia je iste reakciou na tú Husserlovu. Lenže je to čiastková, neúplná reakcia na Husserlov transcendentalizmus, mylne chápaný ako subjektivismus, ako keby sa Husserl nezaoberal aj hmotným svetom, vecami, prírodou atď., ktoré sú predmetom jeho noematiky.

Tento zúžený pohľad zrejme súvisí s tým, že Heidegger sa od začiatku zameral len na (asubjektívnu) fenomenológiu vnímania, ktorú prezentoval najskôr ako ontológiu a potom ako „dejiny bytia“. Lenže

¹ Podľa nás sú týmito rovinami: vnímateľno, predstaviteľno a znamenateľno a im zodpovedajúce filozofické disciplíny: existenciálna eidetika alebo ontológia, formálna eidetika alebo noetika a materiálna eidetika alebo noematika.

fenomenológia nie je len takou fenomenológiou. Napriek tomu je Heidegger pokladaný už za „postfenomenológa“. Niektoré analógie a podobnosti medzi oboma autormi sú pozoruhodné, pričom ich nemožno vysvetliť priamymi reakciami. Avšak reagovať na nejakú filozofickú koncepciu znamená reagovať nielen na jej teoretickú, ale aj metodickú zložku, vrátane princípov. Už Husserl sám upozorňoval na nebezpečenstvo „metabázy“ (*metabasis*),¹ konfúzie druhov a rovín uvažovania. Heidegger, ako sme videli, prechádza bez vysvetlenia od „zmyslu bytia“ k „pravde bytia“, vytvára dvojznačné zvraty ako „myslenie bytia“, zavádza rozdiely tam, kde nie sú, alebo ich prehľbuje, napr. „súčno – bytie“, abuzívne pritom používa spojovník na delenie slov, nehovoriac o rozdieloch medzi významami a aplikáciami termínov v rôznych jazykoch a v rôznych časoch. Skrátka, svoje etymologické rozbor termínov a výrazov neuzatvára ich jednoznačným použitím, ak nevytvorí nejaký fiktívny novotvar. Ale najmä nerešpektuje rozdiely, ktoré zanechala tradícia, a to medzi existenciou, stávaním a jednotou, z ktorých sa stala *nemožná* syntéza medzi Bytím, Aktom a Ideou, ale aj Pravdou.² To však neznamená, že medzi nimi nejestvuje nijaký vzťah a možné sprostredkovania

V tejto súvislosti Heidegger odmietol aj Husserlovu filozofickú metodológiu, ktorá podľa neho viedla k subjektivismu a racionalizmu, pričom čiastočne, implicitne či explicitne sa ňou inšpiroval. Lenže aj v tomto prípade Husserl nadviazal na dedičstvo tradície a rozvinul ho. S redukciami totiž súvisí aj profesionálna identita, ktorá sa netýka len filozofa, ale aj roľníka, takého drahého Heideggerovi, či básnika (Paul Valéry). V tomto zmysle možno konštatovať, že Heidegger nielenže neostal verný svojej profesii filozofa, ale vynachádzal všetky možné dôvody na to, aby túto „neveru“ obhájl, a to aj za cenu nahradenia filozofie niečím iným – poéziou, myslením, inšpirovaným poéziou.³ „Bás-

¹ Hua III/1, s. [115-116]. Gr. „metabásis eis allo genos“, chyba v myslení, spočívajúca v neodôvodnenom prechode či skoku od jedného druhového pojmu k druhému alebo náležiacemu do inej rubriky.

² Tento zvyk či zlozvyk uňho pretrváva aj po „obrate“, keď *Denken*, myslenie, nahradí slovom *Andenken* (*an das Sein*), spomienkou na Bytie, patriacou k Bytiu, ktoré ju vyvoláva. Aj spomienka na Bytie je jednoducho Bytím.

³ Pokiaľ Heidegger (aj keď oneskorene) pocítil, že mal byť básnikom, na tom nie je, samozrejme, nič zlé či nenormálne.

nicky býva človek,“ povie doslova. Pravda je však taká, že básnicky ne-býva ani človek, ani filozof, ale predovšetkým básnik. Heidegger si uvedomoval a rešpektoval rozdiel medzi špekulatívnou a poetickou a napriek tomu chcel celý jazyk „zomierajúcej“ filozofie nahradiť poetickým. Prinajmenšom sa ukázalo, že na jeho diskutabilnej tvorbe filozofickej terminológie sa podieľal aj jazyk básnika, menovite Hölderlina. Lenže filozofický diskurz nie je odkázaný na to, aby sa musel obracať na poéziu.

Možno tiež konštatovať, že Heidegger obohatil a ovplyvnil filozofickú terminológiu natoľko, že sme svedkami snáh nahradiť ňou tú tradičnú či klasickú. Toho sa treba vyvarovať: čas ukáže, ktoré ním navrhnuté termíny sú filozoficky relevantné. Termíny ako bytie, súcno, podstata, subjekt a i. zostávajú naďalej v platnosti, pričom nič nebráni vrátiť sa vo filozofickom diskurze aj k používaniu takých slov ako bitje, byteľný, bytnosť, bytnostný, byt, bytný, súci (=jestvujúci), súcnosť, súcosť (=jestvovanie), veď sú súčasťou slovenskej lexiky prinajmenšom od 18. storočia!

Heidegger odmietal rôzne zjednodušujúce súčasné – izmy, avšak svoj ontologický monizmus nevidel: bytie a okrem toho nič. Kde sú ostatné filozofické kategórie, najmä zostávajúcich deväť kategórii jeho favorita Aristotela? Nepripomína táto jeho „redukcia“, hoci v inej oblasti, takého Galileiho, ktorý Aristotelove kategórie zúžil na dve, a to na kvantitu a vzťah, čím sa, pravda, stal slávnym? Naproti tomu, Pravda je len jedna, hoci nie je z tohto sveta, z tohto sveta sú len (relatívne) pravdy, či už v zmysle vágnej „neskrytosti“, ktorú Heidegger uprednostňoval, ba postuloval, alebo v zmysle korešpondenčnosti, ktorú odmietal. A človek je naďalej rozumovým, hovoriacim a politickým živočíchom.

V súvislosti s tým Heidegger tak, ako nerobil rozdiel medzi filozofiou a metafyzikou, nerobil ani rozdiel, aspoň nie dôsledne, medzi filozofiou a vedou. Treba konštatovať, že nie je priama súvislosť medzi gréckou filozofiou a dnešnou technovedou. Ide, zdá sa, o zámenu „šatu“, ktorým vedy zakrývajú prírodu, s filozofickým výrazom či už systematickým, alebo nie, ktorý v ničom nebránil myslieť ani bytiu sa ukazovať. O čom by bol premýšľal sám Heidegger, keby nevychádzal z minulých koncepcií? Neprešiel však vedami ako Husserl ani sa nimi dos-

tatočne nezaoberal tak ako on. Ani pozitivizmus, pravda v zmysle pozitIVITY javenia, neprotirečí metafyzike, ktorá ho predpokladá. Nesplnila sa ani Heideggerova predpoveď, že kybernetika, dnes informatika, nahradí filozofiu, hoci sme svedkami takých pokusov.

Nemožno sa zbaviť dojmu, že mu chýbali pojmy na rozlišovanie, na orientovanie sa vo svete, v ktorom žil, nečítal súčasníkov, aspoň na nich výslovne neodkazoval, v čom pripomína takého Napoleona, ktorý sa nestaral o to, čo urobí jeho protivník. Odhliadnuc od jeho historicko-filozofických skúmaní a exkurzov, jeho „filozofická databáza“ sa obmedzovala na malý okruh súčasníkov, aj to väčšinou Nemcov. Heidegger je vôbec germanocentrický, odkazujúci predovšetkým na germanofónne zdroje, nemecký jazyk vydáva za najfilozofickejší a nemeckú filozofiu, hoci nerovnakej hodnoty, za filozofiu vôbec.

Možno to ilustrovať na jeho na prvý pohľad nepochopiteľnej orientácii na Nietzscheho. Na tom, že z neho chcel urobiť veľkého filozofa, by nebolo nič zvláštne. Ale pokladať tohto „učiteľa v podozrievaní“ (P. Ricoeur), ktorému nič nebolo sväté, za završiteľa spôsobu myslenia tradičnej metafyziky je vrchol, vrchol straty súdnosti, ak nie rozumu – po Nietzsche u samotného Heideggera. Je tu však jedna poľahčujúca okolnosť: V dobe, v ktorej sa Heidegger venoval Nietzschemu, výskumné úlohy nezaďával on, ale nemecký národný socializmus, ktorý videl v Nietzsche, najmä v jeho filozofii života, svojho sekulárneho apoštola. A Heidegger bol oficiálnym filozofom tretej ríše. Ak nie je možné sa vymaniť zo systému, posudzovať možno len správanie v rámci tohto systému.

Pravda je taká, že Heidegger bol horlivým podporovateľom národno-socialistickej revolúcie v presvedčení, že sa uberá správnym smerom a stále v duchu tradičnej slobody univerzitného bádania a vyučovania výmenou za lojálnosť voči nemeckému štátu, v čom sa mýlil – už to nebol ten istý štát – a na čo aj doplatil. A keď sa koncom osemdesiatych rokov objavili dôkazy o tejto jeho angažovanosti a došlo k polarizácii jeho čitateľov a obdivovateľov, autor týchto riadkov sa postavil na jeho obranu.¹

¹ Porov. SIVÁK, J.: Martin Heidegger (1889-1976). Život versus dielo. In *LT*, 2, 1989, č. 46, s. 8-9. V tejto súvislosti reviduje pozn. 51, s. 598 state „Fenomenologické myslenie: Edmund Husserl“ (In NOVOSÁD, F. – SMREKOVÁ, D., (eds.), cit. d.). Táto poznámka,

Po vojne sa už Heidegger nestal oficiálnym filozofom spolkovkej republiky, oportunista však zostal, keď Nietzscheho vymenil za iného „učiteľa podozrievania“, K. Marxa, ľutujúc, že Husserlovou vinou nemôže fenomenológia nadviazať plodný dialóg s marxizmom.¹

Heidegger sa napriek tomu presadil svojím dielom, školou, ktorú zanechal a z ktorej sa stala farnosť, a tiež svojou charizmou, zatieniac svojho učiteľa Husserla. „Najväčší filozof dvadsiateho storočia“ však zviedol nejedného čitateľa svojím štýlom „neartikulovaného a nevyjadreného“.

Menej lichotivé hodnotenie: jeho terminológia je „originálnejšia než jeho myšlienky“, čo znamená verbalizmus.² A ešte horšie z nemeckej strany: „jedno veľké šarlatánstvo“ (eine grosse *Schaumschlägerei*). A ako sa hodnotili obaja porovnávaní autori sami?

Čo sa týka Husserla, „dospel vo svojom zrelom veku k istote, že má právo nazývať sa *skutočným* začiatočníkom“ a „keby mu bolo dovolené dožiť sa Matuzalemovho veku, odvážil by sa skoro dúfať, že sa ešte stane filozofom“. A osemdesiatročný Heidegger sa vyjadrí, že „šesťdesiat rokov sa snažil pochopiť, čo je to filozofia, a nie nejakú ponúkať“. Napriek tomu, že *Filozofia* je nedosiahnuteľný ideál, neprispel moravský Nemec Husserl, ktorý tiež chcel byť vzorným Nemcom, ku zvrchovanosti nemeckého myslenia viac než Heidegger?³

opierajúca sa o názor jedného nemeckého filozofa, len svedčí o tom, že v samotnom Nemecku sú takí, ktorí nedajú na Heideggera dopustiť.

¹ Či sa to Heideggerovi páčilo, alebo nie, k tomuto dialógu Husserlovej fenomenológie s marxizmom došlo, ako o tom svedčia mená ako N. Tran duc Thao, J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, R. Garaudy, J.-T. Desanti, E. Paci, K. Kosík.

² Podobne C. Imbert(ová): „...dekonštrukcia *Bytia a času* 'brutálnou lexikalizáciou' ostala bez očakávaného konštruktívneho pokračovania, ale Heideggerovo politické angažovanie znemožnilo dielo dokončiť.“ (Porov. Maurice Merleau-Ponty. Paris: Ministère des affaires étrangères, s. 59).

³ Porov. SIVÁK, J.: Husserl's Mission of Sovereignty of Thought. In the Light of His 'Briefwechsel'. In *Analecta Husserliana*, vol. LXXXIV, 2004, 45-67.

Heideggerova cesta k fundamentálnej ontológii

Ivan Blecha

Keď sa v závere svojho života pokúšal Husserl v nedokončenom diele *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia* o završenie svojho vedeckého skúmania a o systematické podanie svojej fenomenológie, poznamenal na jednom z kľúčových miest celého spisu, že to, čo ním pri jeho práci už kedysi na počiatku storočia „hlboko otriaslo“, bol objav tzv. „univerzálneho korelačného a priori“.¹ Stalo sa to v súvislosti s formuláciami myšlienok, ktoré vtelil do svojho prvého významného diela *Logické skúmania* (1900 – 1901). Od tej doby, ako píše ďalej v uvedenej poznámke, „venoval všetku svoju životnú prácu systematickému rozpracovaniu tohto korelačného a priori“.² Vzápätí však Husserl dodáva, že celá táto práca nutne viedla k „začleneniu ľudskej subjektivity do korelačnej problematiky“, čo v ďalšom postupe skúmania „muselo viesť k fenomenologickej redukcii na absolútnu transcendentálnu subjektivitu“.³ Preto bolo potrebné vypracovať koncepciu tzv. *transcendentálnej fenomenológie*. Husserl si nikdy nenechal nikým vziať svoje presvedčenie, že postupuje správne. V liste jednému zo svojich žiakov, poľskému profesorovi Romanovi Ingardenovi, píše: „Som si istý: len transcendentálna fenomenológia predstavuje poslednú jasnosť a jedinu

¹ HUSSERL, E.: *Kríze evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Prel. O. Kuba. Praha: Academia 1972, s. 189.

² Tamže.

³ Tamže.

možnú cestu na dosiahnutie nevyhnutnej premeny spôsobu, ako uskutočniť ideu filozofie ako univerzálnej vedy.“¹

Nás v citovanej poznámke z *Krízy* i z vývoja fenomenológie, ktorú táto poznámka komentuje, zaujíma práve Husserlovo presvedčenie, že začlenenie ľudskej subjektivity do korelačného a priori *musí* viesť k metodickému odkrytiu transcendentálnej pozície ego. Je pritom predsa známe, že tzv. transcendentálny obrat v Husserlovej fenomenológii bol väčšinou jeho žiakov a najbližších spolupracovníkov odmietaný ako niečo, čo je cudzie duchu fenomenológie a čo z nej robí bežný idealizmus. Spory o údajne *nutný* transcendentálny status čistej subjektivity viedli medzi Husserlom a jeho poslucháčmi k početným, často i osobným hádkam a dokonca k nepríjemným rozchodom.

Tak jedna z najnadanejších Husserlových žiakov, ktorá patrila k prvej veľkej fenomenologickej škole (k tzv. mníchovsko-göttingenskej), spätéj samozrejme s ranou fázou Husserlovej fenomenológie, Hedwika Conrad-Martiusová, spomína, ako ich všetkých Husserlov vývoj nemilo zaskočil: „Už v 2. diele *Logických skúmaní*, a tým skôr *Idey k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii* sa zdali nám, jeho bezprostredným žiakom, ako nepochopiteľný Husserlov návrat k transcendentalizmu, subjektivismu, ak nie dokonca k psychologizmu. Boli sme tak uchvátení Husserlovým prienikom k čistému objektivismu a vecnosti, že naše vtedajšie semináre boli zostavené z nepretržitých, z našej strany veľmi oponentských dišpút...“² Podobne už zmienený Roman Ingarden nedokázal akceptovať Husserlov transcendentализmus a kriticky ho odmietal, a to napriek tomu, že tým Husserlovi spôsobil veľké sklamanie, pretože bol ním pôvodne čítaný ako jeden z najnadanejších žiakov. Roztržku vyvolali Ingardenove neskoršie poznámky ku *Karteziánskym meditáciám*,³ poznámky, ktoré Husserl považoval za úplné nepochopenie tomu, o čo v transcendentálnej verzii fenomenológie ide.

¹ HUSSERL, E.: *Briefe an Roman Ingarden*. Den Haag: Martinus Nijhoff 1968, list z 19. 3. 1930.

² CONRAD-MARTIUS, H.: Die transzendente und die ontologische Phänomenologie. In: *Edmund Husserl 1859-1959. Recueil Commémoratif publié à l'Occasion du Centenaire de la Naissance du Philosophie*. Phaenomenologica, Bd. 4., La Haye: Martinus Nijhoff 1959, s. 177.

³ Porov. Kritické poznámky dr. Romana Ingardena, Krakov. In: HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*. Prel. M. Bayerová. Praha: Nakladatelství Svoboda 1968, s. 151 a n.

Husserl a Heidegger

K filozoficky najvážnejšiemu a najzaujímavejšiemu rozkolu však došlo medzi Husserlom a Heideggerom. Počiatočná, takmer bezproblémová spolupráca oboch mysliteľov, pri ktorej Husserl s uspokojením oceňoval Heideggerovo mimoriadne nadanie a tešil sa, že z neho rastie jeho pokračovateľ, zaznamenala prvé trhliny pri spoločnej práci na hesle o fenomenologickej filozofii pre *Encyclopaedia Britannica*. Husserl si vybral Heideggera k tejto práci ako asistenta, ale už pri prvej verzii článku sa musel vyrovnávať s Heideggerovými spochybňujúcimi pripomienkami, a to predovšetkým práve k myšlienke transcendentálnej subjektivity, ktorú Husserl zavádzal ako nevyhnutnú metodickú licenciu pre analýzu empirického ja. Heideggerove kritické námietky Husserla rozladili a potom, ako si – zrejme ovplyvnený týmito dojmami – prečítal Heideggerovo *Bytie a čas*, začal dokonca o Heideggerovi hovoriť ako o svojom „antipóde“.

Najzaujímavejšie na celom prípade je však to, že Heidegger (ale i väčšina ostatných) sa napriek tomuto tematickému odklonu stále považoval za Husserlovho žiaka a bol presvedčený, že vykonáva legítimnú podobu fenomenológie. Vo svojom diele *Bytie a čas*, ktoré Husserl metodicky „a v tom zásadnom aj vecne“ odmietal,¹ Heidegger pri jednej príležitosti píše: „Skúmania, ktoré nasledujú sa stali možnými len na základoch položených Edmundom Husserlom, v ktorého *Logických skúmaniach* má fenomenológia svoj počiatok.“² Ďaleko zásadnejší je však známy fakt, že sa Heidegger v úvodných pasážach tohto spisu dôkladne venuje zdôvodneniu, prečo musí fundamentálna ontológia spočívať na fenomenologických základoch a prečo musí brať fenomenológiu a spolu s ňou hermeneutiku ako svoju základnú metódu.³

Z Heideggerových spomienok je zjavné, že to boli *Logické skúmania*, ktoré ho zo všetkých Husserlových diel najviac oslovili. Píše, že aj keď im pri prvom čítaní ihneď neporozumel, „zostal Husserlovým dielom natoľko zasiahnutý“, že si v ňom v nasledujúcich rokoch čítal vždy

¹ HUSSERL, E.: *Briefe an Roman Ingarden*, list z 2. 12. 1929.

² HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček, J. Němec. Praha: Oikúmené 1996, s. 55.

³ Pozri tamže, § 7C.

znovu bez toho, aby dostatočne chápal, čo ho k nemu pútalo.¹ Aj neskôr „bol v zajatí nepoľavujúceho čara“, ktoré v ňom vyvolávalo „stále znova nepokoj, ktorého vlastný dôvod... nepoznal, pričom... tušil, že pochádza z neschopnosti dospieť čírym čítaním filozofickej literatúry k realizácii spôsobu myslenia, ktorý sa nazýval ‚fenomenológia‘“.²

Zmieňované kúzlo, ktoré siahalo dokonca „až k vonkajšiemu vzhľadu sadzby a titulnému listu“, sa viac-menej podarilo Heideggerovi neskôr presne špecifikovať. Zo záznamov z jeho marburských prednášok z roku 1925, ktoré vyšli tlačené pod názvom *Prolegomena k dejinám pojmu čas*, vyplýva, že to, čo na fenomenológii z obdobia *Logických skúmaní* bolo z filozofického hľadiska najdôležitejšie, boli objavy teoretickej nosnosti troch pojmov: *intencionality*, *kategoriálneho nazerania* a *pôvodného zmyslu a priori*.³ Ich úzku previazanosť Heidegger vehementne zdôrazňuje a na jej základe si dokonca pre seba definuje fenomenológiu ako „analytickú deskripciu intencionality v jej a priori“.⁴

Tieto tri pojmy sú ale presne tými, ktoré vyjadrujú štruktúru „korelačného a priori“, ktoré, ako vieme, Husserl považoval za tak dôležité pre svoju fenomenológiu. Znamená to, že v zásadnom pohľade na fenomenológiu sa obaja zhodujú. Keď však Heidegger kritizuje Husserlovo poňatie subjektivity a odmieta akceptovať jej transcendentálny status, naznačuje pravý opak toho, k čomu Husserl tiahol. V Heideggerovej verzii fenomenológie *nemusí* objav korelačného a priori viesť k transcendentálnemu obratu.

Všetko teda nasvedčuje tomu, že uvedené tri piliere predstavujú práve ono základné rázcestie, z ktorého je možné ísť buď cestou smerom k transcendentálnej redukcii, ako to urobil samotný Husserl, alebo smerom k fundamentálnej ontológii, ako postupoval Heidegger a spolu s ním i mnohí ďalší Husserlovi freiburskí žiaci. Mohlo by preto byť zaujímavé nájsť centrálny bod rozchodu s Husserlovým transcendentalizmom tak, aby bola zrejماً *povaha* Heideggerovej argumentácie, a aby bolo možné sledovať, ako práve z *nej* mohla vzísť hermeneutická

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 43.

² Tamže, s. 49.

³ HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA. Bd. 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1979, s. 34.

⁴ Tamže, s. 18.

verzia fenomenológie pre *Bytie a čas*. Pohľad na to, ako Heidegger pracoval s fenomenológiou a z akých pozícií kritizoval Husserlov transcendentizmus môže však byť užitočný aj na to, aby sa ukázala genéza niektorých závažných motívov, ktoré sú v tomto významnom diele filozofie 20. storočia obsiahnuté, a ktoré tak výrazne ovplyvnili celé vtedajšie filozofické myslenie, a to predovšetkým s ohľadom na kritiku tradičnej metafyziky a na problém možného nového založenia otázky bytia.

Vráťme sa najprv k tomu, ako Heidegger komentuje zmienené tri piliere ranej verzie Husserlovej fenomenológie.

Husserlove tri piliere ranej verzie fenomenológie

Najprv je potrebné stručne porozumieť tomu, čo Husserl sám rozumel pod pojmi intencionality, kategoriálneho nazerania a pôvodného zmyslu a priori. Všetky tieto pojmy sa u neho, samozrejme, zvláštnym spôsobom prelínajú.

Pojem intencionality vyjadruje v Husserlovej fenomenológii skutočnosť, že všetky akty našej skúsenosti sú vždy a nevyhnutne na niečo zamerané. Máme „vnem niečoho“, „predstavu niečoho“, „spomienku na niečo“. Neexistuje úplne „prázdny“ zážitok, ktorý by sa na niečo nevzťahoval. Stavy našej skúsenosti (a v jej rámci samozrejme aj vedomia) sú tak samé osebe čomusi „otvorené“, čo je im cudzie, ale čo ich umožňuje. „Vnímané“, „mienené“, „očakávané“ nie je totožné s aktami, v ktorých je držané, pričom je v týchto aktoch akosi umiestnené. Túto podivuhodnú formu existencie intencionálnych predmetov v imanencii každej skúsenosti nazýva Husserl „ireelnou“ prítomnosťou. „Čo sme predtým nazvali transcendentným, je ireelný moment v subjektívne zážitkového prúdu, niečo, čo transcenduje reálnu sféru zážitkov.“¹

Podstatné je, že naša skúsenosť sa nachádza v *korelácii* k intencionálnemu pólu, z ktorej nie je možné vystúpiť, a ktorá platí i vtedy, keď je intencionálny pól tejto korelácie neurčitý alebo nekonkrétny, napríklad, keď ním je horizont spoluvnímaného. Husserl v tejto súvislosti hovorí, ako vieme, o „korelačnom a priori“.

¹ HUSSERL, E.: *Phänomenologische Psychologie*. Husserliana, Bd. IX. Den Haag: Martinus Nijhoff 1962, s. 176.

V súvislosti s korelačným a priori je potom možné zdôrazniť: to, že sa spleť empirickým vnemov môže prezentovať ako „predmet“, plynie nie len z našej schopnosti takýto „predmet“ nazeráť, ale aj z „nárokov“, ktoré si kladie sama vec, ktorú nazeráme. Ona sa vie ukázať už v empirickej sfére ako *predmet* a všetko, čo jej potom priznáme, jednoducho len „odkrývame“. Akokoľvek sme ústretovo aktívni, podliehame objektívnym náležitostiam „korelačného“ a priori, v ktorom nám vec vnucuje *svoju skutočnú* podobu. Odpadá tu, ako sa Husserlovi zdá, ťažkosť s dualizmom sveta „vecí osebe“ a konštruovaného sveta „predmetov skúsenosti“, ako aj ťažkosti s autonómne uzavretou, realitu nijako nedostihujúcou subjektivitou, vybavenou apriórnymi formami rozvažovania. Korelačné a priori nás „necháva“ v pobyte pri skutočnosti, a preto bude môcť Husserl smelo prehlásiť, že fenomenológii ide o prienik „k veciam samým“.

Špecifickú úlohu hrá v Husserlových výkladoch pojem „kategoriálneho nazerania“: zrejma novinka *Logische Untersuchungen*, účinná však len v štruktúre intencionality a korelačného a priori. Heidegger sa domnieva, že zatiaľ čo s intencionalitou bolo odkryté pole bádania, pomocou a priori zreteľ, pod ktorým sú štruktúry tejto intencionality skúmané, potom „kategoriálne nazeranie poskytl originárny spôsob uchopenia týchto štruktúr, a tým aj metódu bádania“.¹

Husserl v *Logických skúmaníach* rozlišuje zmyslové nazeranie (tak, ako je bežne ponímané) a tzv. kategoriálne nazeranie.² Videné v historickej perspektíve, má toto rozlíšenie pomôcť prekonať Kantovo oddelovanie zmyslovosti a umu. V *Kritike čistého rozumu* poskytuje empiria číry materiál, ktorý aktívne formuje až um. Z vnemových daností vytvára „predmety skúsenosti“, ktorým priraduje (na základe vrodenných dispozícií) pojmy (kategórie), a ktoré potom zoraďuje podľa zásad do rozmanitých, avšak nutných a všeobecne platných súvislostí. To, že niečo „vnímam“ ako „predmet“, nie je dané v empirii, ale je výsledkom syntetických aktivít umu. Kategórie „predmetnosti“ (a s ňou spojené ďalšie kategórie mnohosti, kvality atď.) sú empirickým útvarom dodané zvonku. Kant chcel týmto spôsobom zachrániť možnosť empiric-

¹ HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, s. 19.

² Pozri HUSSERL, E.: *Logická zkoumání II/2. Základy fenomenologického objasnění poznání*. Prel. P. Urban. Praha: Oikúmené 2012, s. 119 a n.

kých vied, ktorú pred ním spochybnil David Hume. Všeobecnosť a nutnosť určenia, ktoré môžeme vysloviť o empirickom materiáli, poskytujú *apriórne* (a, samozrejme, nutne *formálne*) schopnosti umu konštruovať pojmy a pridelovať zásady. Takéto zásady (a z nich odvodené vedecké zákony) síce neplatia o empirii, ale platia všeobecne a nutne ako naša konštrukcia. Veda si vytvára svoju vlastnú prírodu. Tá nesúhlasí s „vecou osebe“, je však o nej možné tvoriť pojmy a zásady so všeobecnou platnosťou.

Ambíciou pojmu „kategoriálne nazeranie“ u Husserla je, stručne povedané, presunúť našu schopnosť „vidieť“ spleť empirických pojmov ako „predmet“ znovu do skúsenosti, resp. do nazerania. „Predmetnosť“ empirickej danosti je možno skrátka uchopiť ešte zmyslovým nazeraním a nie je potrebné ju konštruovať až dodatočnou aktivitou umu, ako u Kanta.

Husserl uvádza nasledujúci príklad:¹ predstavme si, že vidím na stole nejaké knihy a popísaný list papiera. Tento vnem môžem vyjadriť v akýchsi „vnemových výpovediach“: „vidím tento papier“, alebo „vidím dve knihy“. Tieto výpovede vzbudzujú predstavy, ktoré majú svoje konkrétne preukázateľné empirické koreláty. Ale ja môžem tiež povedať: „tento papier je popísaný“, alebo „obe knihy sú otvorené“. I toto sú zrejme výpovede, ktoré vyjadrujú nejaký vnem. Avšak tu už nemôžem jednoznačne priradiť nejakej predstave konkrétny korelát v empirickej realite. K čomu sa vzťahuje časť výpovede „byť popísaný“? „Popísanosť“ papiera je vnímaná, ale nemá vecný, zmyslový korelát. Musí byť korelátom niečoho, čo túto popísanosť „nazerá“, avšak nezmyslovo, teda v akejsi „forme“: to je práve „kategoriálne nazeranie“. Podobne v druhom príklade: slovo „obe“ má zdroj v nazeraní (vidím knihy ako „obe“), ale nemá zmyslový korelát. Je to korelát formálny, kategoriálny (zárodok kategórie „mnohosti“), ktorý avšak nepridávam „knihám“ dodatočne, ale ktorý čerpám z toho, ako ich nazerám (nazerám ich ihneď ako „obe“). Inak povedané, celý rad výrokov (a kategórií v nich obsiahnutých, napr. „obe“, „byť“ atď.), ktoré sa na prvý pohľad zdajú ako výsledok *logických* syntéz rozumu, má svoje síce ne-zmyslové, ale predsa aspoň „formálne“, t. j. kategoriálne koreláty, a tieto koreláty sú dané v bezprostrednom názore.

¹ Pozri tamže, s. 128 a n.

Čo teda Kant musel prijať z hotovej tradičnej sústavy logiky, to sa u Husserla tvorí autenticky v nazeraní, a teda bezprostredne a v kontakte s realitou samou.

Heidegger a tri kľúčové fenomenologické pojmy

Pozrime sa teraz, ako túto väzbu troch kľúčových fenomenologických pojmov nazerá Heidegger a ako kritika ich použitia v Husserlovej verzii fenomenológie priviedla Heideggera k vlastnej pozícii.

Hneď skraja Heidegger predpokladá, že ak pripustíme, že fenomenológia je „analytickou deskripciou intencionality v jej a priori“, môžeme sa ihneď pýtať: „Je možné odlíšiť intencionalitu v jej a priori ako nejaký špecifický región, ako možné pole nejakej vedy?“¹ Je totiž zrejmé, že spôsob, akým sa Husserl pýta, mieri nad tradičnú psychológiu či fyziológiu vedomia, že výklad apriórnych podmienok, za ktorými je možné popisovať štruktúru intencionálnych zážitkov, predpokladá pôdu, ktorá doposiaľ ani psychológiu, ani žiadnou inou vedou o ľudskom vedomí nebola odhalená. Vymedzenie tohto poľa je teraz kardinálnou úlohou fenomenológie: v čom spočíva význačnosť takéhoto východiska, aký má status, akou metódou k nemu dospieť?

Husserl predbežne označuje túto novú vedeckú doménu termínmi „čisté zážitky“, „čisté vedomie s jeho čistými korelátmi“, „región čistého ja“ a – ako je známe – ako metodickú procedúru k dosiahnutiu tejto oblasti uvádza fenomenologickú redukciu. „Touto dvojitou redukciou (transcendentálnou a eidetickou) je získané z pôvodne danej individuálnej uzavretosti zážitkového prúdu tzv. *čisté*, t. j. už nie konkrétne individuálne, ale *čisté pole vedomia*.“²

Teraz je potrebné sa pýtať: V čom vlastne podľa Husserla spočíva táto čistota? Čím sa odlišuje čisté, redukciou získané pole vedomia od konkrétneho individuálneho prúdu zážitkov? Z čoho vyplýva, že toto pole vedomia má svoje *špecifikum*, odlišnosť od poľa, v ktorom sa pohybuje napr. psychológ?

Pokiaľ budeme dôslední (a ak sa budeme držať základnej fenomenologickej ambície, t. j. zbavenie sa všetkých predsudkov, ktoré by nám mohla ponúkať tradícia), potom bude úplne legitímna otázka o *mode*

¹ Tamže, s. 129.

² Tamže, s. 137.

bytia tejto sféry – o jej *ontologickom statuse*. Ale ide o to, či Husserl tento status dostatočne odkryl a popísal, či pri jeho prípadnom popise postupoval naozaj fenomenologicky. Nech je pri tejto príležitosti vopred upozornené na to, že Heidegger súdi, že nie, a že práve tu sa bude musieť s Husserlom rozísť.

Čo totiž Husserl považuje za *špecifikum* čistej sféry vedomia ako výsostného a redukciou dosiahnutého poľa fenomenologických analýz? To, že ide o sféru *čistého vnímania (nazerania)* a *tým aj o sféru absolútnej danosti*. Zatiaľ čo pri tzv. vonkajšom vnímaní nie je zaručené, že predmet tohto vnímania je daný, je pri imanentnom vnímaní (t. j. pri všetkých aktivitách v poli *čistého vedomia*) *každý korelát* takéhoto vnímania ihneď, úplne a spoľahlivo daný, pretože je súčasťou prúdu zážitkov, v ktorých je držaný. Heidegger sumarizuje: „Sféra imanencie sa vyznačuje oným druhom danosti, ktorý je možné označiť za absolútny“, teda: „...sféra čistého vedomia, ktorú získavame pomocou transcendentálnej a eidetickej redukcie, je sférou, ktorá má povahu *absolútne daného*“.¹

Ale Husserl ihneď stotožňuje sféru absolútnej danosti so sférou *absolútneho bytia*. „Imanentné bytie je teda bez pochyb v tom zmysle absolútnym bytím, že principiálne nulla ‚re‘ indiget ad existendum.“² Všade tam, kde hovorí o špecifickej povahe danosti imanentných korelátov, hovorí aj o špecifickej povahe ich bytia: a o špecifiku regiónu, v ktorom takéto bytie získavajú. V tom je implikované, že sa takýto *mod bytia* zásadne odlišuje od iných modov, že je tu určitá diferencia. V základe fenomenologických úvah je teda *otázka o bytí a jeho modoch, o spôsoboch, ktorými je prístupné, t. j. – inak povedané – o zmysle bytia*. Husserl nehodlal ponímať fenomenológiu ako ontológiu, avšak v jej fundamente, ako je vidieť, ontologický problém je a je potrebné ho pomenovať.

Na túto zvláštnosť naráža na jednom mieste sám Husserl, keď hovorí: „Náuka o kategóriách musí vychádzať výhradne z tohto najradikálnejšieho zo všetkých rozdielov bytia – bytia *ako vedomia* a bytia ako vo vedomí sa *vyjavujúceho*, transcendentné bytie – ktorý môže byť, ako

¹ Tamže, s. 138.

² HUSSERL, E.: *Ideje k čistej fenomenológii a fenomenologické filosofii I*. Prel. A. Rettová a P. Urban. Praha: Oikúmené 2004, s. 101.

nazeráme, vo svojej čistote získaný a ocenený len metódou fenomenologickej redukcie.“¹

Husserlovi teda spôsob jeho pýtania sa vsunul do úvah *otázku bytia*, v tomto prípade otázku o spôsoboch, akými *existuje vedomie* ako sféra čistej imanencie. Pretože sa tak dialo bez toho, aby si to Husserl uvedomoval, nebol vo svojich súdoch jednotný. Heidegger tvrdí, že Husserl udeľuje vedomiu striedavo štyri určenia ohľadom *modu jeho bytia*. Po prvé je vedomie určované ako *imanentné bytie*, po druhé je ako imanentné označované ako *absolútne dané bytie* (alebo jednoducho ako *absolútne bytie*). Po tretie je táto absolútnosť predvedená v tradičnom vyjadrení ako schopnosť *nepotrebovať k svojej existencii iné veci* (čo zodpovedá metafyzickej definícii substancie). A po štvrté, ako spájajúci znak predchádzajúcich určení, je vedomie označované ako *čisté bytie*.

Heideggera teraz zaujíma jedna dôležitá vec: skrz redukciu je možné (a je potrebné!) získať vedomosť o radikálnom rozdiely bytia dvoch jestvujúcien (vedomia a reality). Ale ďalej už nie je riešená otázka povahy samotného bytia, voči ktorému je možné tento rozdiel jedine myslieť. „Po tom, čo bol tento základný rozdiel v bytí získaný, nie je už položená otázka o spôsobe bytia tohto rozdielu samotného, o spôsobe bytia vedomia a už vôbec nie o tom, čo určuje celé toto rozlišovanie rozdielu v bytí – totiž o zmysle bytia.“²

Takže môžeme ďalej špecifikovať: vo fenomenologickej procedúre sa odkryl nový status *bytia* vedomia (ako čistého intencionálna), ale Husserl sa na neho ďalej nedokázal pýtať. Okrem toho bol konštatovaný zásadný *rozdiel* tohto typu bytia od bytia transcendentných predmetov bez toho, aby sa Husserl zase pýtal na status tohto rozdielu a na vzťah oboch typov bytia k bytiu samému. Súhrnne povedané s Heideggerom: Nielen, že zostalo neurčené bytie intencionálna, teda bytie určitého jestvujúca, ale navyše bolo zavedené základné kategoriálne rozlíšenie v oblasti jestvujúceho (vedomie a realita) bez toho, aby bol podľa svojho zmyslu objasnený, alebo aspoň učinенý predmetom otázky najdôležitejší ohľad, to, podľa čoho sa toto rozlišovanie deje, totiž práve bytie.“³

¹ Tamže, s. 148.

² HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, s. 158.

³ Tamže, s. 178. Heidegger prezrádza práve na tomto mieste zbystrенú vnímavosť pre „ontologickú diferenciu“. Schopnosť rešpektovať túto diferenciu bude vo svojej kritike

Ďalšia Heideggerova otázka teraz znie: povstali tie určenia bytia, ktoré si špecifikum fenomenologického uchopenia vedomia vyžiadalo, z „vecí samej“? T. j. keď už fenomenológia nutne ponúka otázku bytia, sú tieto určenia, ktoré používa Husserl, *práva nárokom fenomenológie*? Sú vzaté z fenomenologicky korektných analýz, alebo sú to určenia, ktoré – prevzaté odinakadiaľ, napr. z filozofickej tradície – ihneď zastierajú to, čo je tu inak fundamentálne odkryté?

Takto sugestívne položená otázka ukazuje, kam Heidegger mieri: chce na základe svojich kritických analýz odpovedať, že tieto určenia *nie sú* fenomenologicky korektné.

Heidegger tvrdí, že fenomenológia sa zastavila v polovici cesty. Určovanie povahy bytia vedomia je vedené ďaleko skôr než fenomenologickými analýzami jednoducho popisom zo stanoviska, ktoré bolo prevzaté z tradície. Inak povedané: zmienené štyri určenia modov bytia vedomia nie sú *pôvodné*, nie sú čerpané zo spôsobu, ako vedomie *je*, z jeho *jestvujúcosti*, ale sú mu prisúdené zvonku, pretože toto vedomie je kladené ako čisté len v určitom ohľade. Týmto pôvodným ohľadom, ktorý bol pre Husserla rozhodujúcim, bol ideál absolútnej vedy, resp. vedy z absolútneho založenia v karteziánskom duchu. „Rozpracovanie čistého vedomia ako tematického poľa fenomenológie nie je *fenomenologicky* získané *návratom k veciam samým*, ale návratom k tradičnej idei filozofie.“¹

Celý problém tkvie v tom, že Husserlovu primárnu otázku vedie nasledujúci záujem: ako odhaliť takú špecifickú sféru bádania, v ktorej by bola zaručená absolútna evidencia toho, čo je témou tohto bádania? Vedený Descartovou ideou zameriava Husserl svoju pozornosť na

dejín filozofie považovať, ako je všeobecne známe, za základné rozlišovacie meradlo správne alebo nesprávne položenej otázky bytia. Ukazuje sa, že meradlom mu bola už pri posudzovaní únosnosti fenomenológie. Je zaujímavé, že Heideggerovi tu pomohol hlavne Franz Brentano – teda rovnaký mysliteľ, ktorý bol Husserlovým učiteľom. Zatiaľ čo Husserl vychádzal z Brentanovej *Psychológie z empirického hľadiska*, inšpirovala Heideggera, podľa jeho vlastných slov, Brentanova interpretácia Aristotela v knihe *O rozmanitom význame jestvujúcna u Aristotela*. Ako Heidegger poznamenal vo svojich spomienkach, bola mu táto kniha „oporou a sprievodcom“ jeho „prvých nemotorných pokusov preniknúť do filozofie“ a zaujala ho úvahou: „Ak sa hovorí o jestvujúcne v rozmanitom význame, ktorý z nich je potom význam vodiaci a základný? Čo znamená bytie?“ (HEIDEGGER, M.: *Konec filozofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 41.).

¹ Tamže, s. 147.

sféru čistého cogita (vedomia) a problém sa mu posúva: Ako sa môže stať vedomie možným predmetom absolútnej vedy?¹ Je potom zrejmé, že to, čo bude neskôr Husserl tvrdiť o spôsoboch bytia vedomia, bude odvodené práve z týchto ideí a nie z fenomenologických popisov.

V tomto bode sa fenomenológia nechová korektne. „Fenomenológia je preto v základnej úlohe určenia svojho vlastného poľa *nefenomenologická!* – to znamená *domnelo fenomenologická!*“² Vystáva tu nová úloha: je potrebné urobiť opäť fenomenológiu v otázke bytia kompetentnou, držať sa toho, čo si pôvodne predsavzala.

Aby Husserl dosiahol zmienenú ideu absolútnej vedy a splnil nárok na status vedomia, ktorý je v tejto idey obsiahnutý, používa redukciu a čerpá z nej tie závery, ktoré sú súčasťou klasickej podoby jeho fenomenológie.

Otázka sa teda posúva: ak je výsostnou fenomenologickou úlohou „redukcia“, je vôbec možné ju s ohľadom na mnoho nejasností, ku ktorým vedie, považovať ju za korektný fenomenologický postup? Je vedená naozaj ako vyradenie *všetkých záujmov* a ideí a odкрýva skutočne *bezpredsudkové pole* tém a ich *nezúčastneného pozorovateľa*? Neskresľuje nakoniec rovnako idea takejto redukcie onú otázku o spôsobe bytia vedomia, ktorá je vo fenomenológii latentne prítomná, a ktorá si žiada svoju skutočne *fenomenologickú* tematizáciu?

Podľa Heideggera je zmyslom redukcie „nepoužívať realitu intencionálneho“, odhliadnuť od jeho existencie. Intencionálne nesmie byť chápané a kladené ako niečo reálne. Rovnako tak je to aj s povahou intendujúceho vedomia: redukcia odhliada nielen od reality zážitkov, ale aj od ich individuality. „Odhliada od toho, že akty sú mojimi aktami či aktami nejakého iného individuálneho človeka, a skúma ich len podľa ich ‚čo‘.“³ Skúma sa štruktúra aktov, nie však to, *ako* sú. „Otázka mieri len na čosť štruktúr, na štruktúru intencionálna ako na základnú štruktúru psychična, na čosť uchopenia tejto štruktúry, na čosť vzťahov, na odlišnosť v ich zameraní a na čosť ich stavby, nie však na povahu ich bytia.“⁴

¹ Pozri tamže.

² Tamže, s. 178.

³ Tamže, s. 151.

⁴ Tamže.

V idey redukcie ide teda podobne ako v tradícii o istý *esencializmus*: odhliadame od existencie vecí i vedomia (jeho nositeľa), pretože ich pre ich povahu považujeme za zbytočné, a spoliehame na videnie esencie.¹

Zámer redukcie ukazuje, že Husserl nie je vedený snahou o popis toho, čo sa po redukcii môže ukázať, ale požiadavkami, ktoré má *vopred* na povahu regiónu, v ktorom sa javy ukazujú. To, čo ho tu vedie, je predstava, že o povahe daného rozhoduje to, čo je, teda súhrn určitých vlastností, ktoré sú predpokladané ako rozpoznateľné pre subjekt, uskutočňujúci zmienené metodické kroky.

Danosti, ktoré sa po redukcii môžu ukázať, ukazujú sa pre Husserla v určitom natočení, ktoré je dané predsudkovou východiskovou pozíciou vedca, pohybujúceho sa v esencialistickej *téze* o skutočnosti. Takže sa redukcia nezavaruje všetkých téz, hoci sa ich zbaviť chcela.

Snáď preto je dôsledná transcendentálna redukcia v Husserlovom prevedení neúspešná a vedie k sporným dôsledkom. Vieme, ako náročné je v Husserlovej koncepcii vysvetliť vzájomný vzťah transcendentálneho ego s čistým, reflexívnym pra-ja v jeho nunc stans. Ako by sa ukazovalo, že redukcia, uskutočňovaná na samotnom ego, musí skončiť neúspešne. Ako by si ego nechcelo nechať vziať svoju existenciu: Husserl musí postulovať jeho „anonymitu“, musí ho brať ako „fenomenologické faktum“, ako niečo, čo nie je možné nikdy učiniť predmetom reflexie, a teda ako niečo, čo sa celkom vymyká všetkým požiadavkám fenomenológie. Ale pretože fenomenologická redukcia práve zbavuje veci ich „výskytu“, ich „existencie“, potom skutočnosť, že čisté pra-ja sa redukcii vymyká a je jednoducho postulované, znamená, že je postulované vo svojej existencii. Tak táto nezdôvodnená výnimka v aplikácii fenomenologickej metódy vracia chtiac-nechtiac ja späť do sveta, do *fakticity*, z ktorej malo byť pôvodne vyňaté. Neredukovateľnosť ja činí avšak problematickou aj redukcii sveta samého: pretože *kde* inde musí tkvieť *neredukovateľné ego* (t. j. ego, ktorému nie je možné odobrať existenciu) než vo svete, *ako je pred redukciou*?

Môžeme zatiaľ spolu s Heideggerom zhrnúť doterajšiu etapu výskumu: vo fenomenológii je latentne prítomná otázka bytia – ohlasuje sa v probléme statusu bytia transcendentálnej subjektivity ako čistého

¹ Pozri tamže.

vedomia. Husserl je *nútený* klásť tézu o povahe bytia vedomia (označovať ho za absolútne, čisté, imanentné atď.) Avšak ukazuje sa, že táto téza nie je výsledkom fenomenologických deskripcií, ako nám nahovára pôvodný zámer fenomenológie, ale že súvisí so snahou, dopátrať sa v rámci ideálu vedy z absolútneho založenia (teda ideálu, prevzatého od Descarta) sebestačnej pôdy evidencií. Okrem toho Husserl spája evidenciu s absolútnym bytím – rovnako podobne ako v tradícii, v ktorej je *res cogitans* považovaná za neotrasiteľne spoľahlivú *substantia cogitans*. V redukčnej procedúre sa naviac ukazujú stopy esencializmu: dôvera v to, že k tomu, aby som porozumel povahe akejkoľvek veci, nepotrebujem brať ohľad na jej existenciu (tu práve redukčnou procedúrou vyradujem).

Heideggerove výskumy sa tu posúvajú do celkom novej polohy. Prišiel k presvedčeniu, že v základe fenomenologických východísk sú *tradičné metafyzické postuláty* o vzťahu jestvujúcna a bytia, esencie a esse (resp. existencie). To je zistenie prekvapujúce (ak nie ohromujúce) s ohľadom na fakt, že Husserl sa úzkostlivo strážil, opierať sa o čokoľvek, čo by sa týkalo tradičnej ontológie a metafyziky. Pre ďalší Heideggerov vývoj bude mať (i *metodicky*) toto zistenie zásadný význam: prvou jeho úlohou bude dosiahnuť to, aby bol *spôsob bytia vedomia* (v širšom a východiskovom zmysle teda *spôsob bytia subjektu*) podrobený konkrétnym fenomenologickým analýzám – nie tým, ktoré sa pohybujú v karteziánskom či esencialistickom diskurze, ale tým, ktoré *vsutku vyjdú od popisu štruktúr, v ktorých sa subjekt pôvodne nachádza*, ukazuje, zjavuje.

Dasein a bytie

Husserl sa spolieha na *reálnosť dištinkcie* medzi esenciou a bytím tak, ako sa na ňu podľa Heideggera spoliehali niektorí predstavitelia stredovekej metafyziky, obzvlášť tomistická škola.¹ V predstave, že od

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA. Bd. 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1975, s. 128 a n.

existencie vecí je možné odhliadnuť bez toho, aby tým bol zároveň postihnutý ich výmer v rámci esencie, je v postuláte *o reálnosti* dištinkcie esencie a esse implicitne obsiahnutá.¹

Na tomto mieste si môžeme spolu s Heideggerom položiť niekoľko otázok: aby mohla platiť reálnosť dištinkcie ako univerzálny princíp, a aby vôbec bolo metodicky účinné odhliadať od existencie jestvujúceho a zameriavať sa na jeho esenciu, musela by byť dištinkcia prítomná vo všetkých prípadoch, kedy esencia a esse vystupujú pospolu (t. j. v prípade všetkých konečných jestvujúcien). Vieme, že v tradičnej metafyzike táto dištinkcia chýba len *absolútne* *bytiu*, ktorým je Boh (a v ktorom je esencia a existencia stotožnená). Heidegger sa teraz pýta: je možné u všetkých *konečných* jestvujúcien prehlásiť, že pre nich platí dištinkcia esencie a esse? Inak povedané: existujú všetky konečné jestvujúcna rovnakým spôsobom? Sú všetky konečné jestvujúcna *položené* v realite tak, že ich existencia (t. j. esse realizované na esencii) je natoľko čímsi náhodným, esenciu nepostihujúcim, teda spôsobujúcim *číry výskyt* (Vorhandenheit)?

Vo vzťahu k Husserlovi by to potom znamenalo pýtať sa: „Keby... existovalo jestvujúcno, *ktorého čosť by práve spočívala v jeho ,byť a nič než bytí*, potom by... ideatívne skúmanie takéhoto jestvujúcna bolo základným nedorozumením.“² Čo znamená, že by nebolo možné spoliehať sa na to, že k jadrú takéhoto jestvujúcna je možné preniknúť reduktívnou očistou vedomia na apodiktickú sféru evidencie.

A Heidegger hneď zdôrazňuje: naše vlastné ja nie je predsa toho druhu, že by bolo možné pri otázke o tom, čo je, odhliadať od jeho individuálnej a reálnej existencie. Subjekt netkvie v realite tak, že *spôsob, ako sa vyskytuje* medzi ostatnými jestvujúcna, je ľahostajný k tomu, čím je, k jeho esencii. Nevzťahuje sa k ostatným jestvujúcna len tak, že by štruktúra vzťahov znamenala *číry výskyt* vedľa iných jestvujúcien. To, *ako* subjekt je, prezrádza iný vzťah k ostatným jestvujúcna, než aký majú výskytové jestvujúcna medzi sebou. Subjekt sa *zariaduje*,

¹ Pozri VRIES, J. de: *Základní pojmy scholastiky*. Prel. M. Pokorný, T. Saxlová. Praha: Rezek 1998, s. 80–81. De Vries však uvádza, že Tomášovi bola náuka o reálnej dištinkcii pripísaná neprávom, na základe diela, ktorého autorom Tomáš nie je (Tamže, s. 81). Problém bol živý v scotizme a v diskusiách v neskoréj scholastike.

² HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, s. 152.

obstaráva, je tak, že „mu ide o jeho vlastné bytie“,¹ prezrádza v sebe základný existenciálny fenomén *starosti*.²

Existencia takéhoto subjektu nevzniká zlúčením pôvodne dištinktných *essentia* a *esse*, nie je niečím, čo svoje uskutočnenie očakáva zvonku. Ak znamená pre subjekt existencia zariadenie, potom k jeho esencii nemôže patriť nič, čo by vopred rozhodovalo o tom, čím má byť. Takýto subjekt je vždy až tým, čím bude, čím sa urobí, ako sa zariadi. Preto „bytnosť tohto jestvujúcna nie je možné určiť nejakou vecne obsažnou odpoveďou na otázku ‚čo to je?‘, a spočíva skôr v tom, že každé takéto jestvujúcno musí vždy byť svoje bytie [accusativus objectivus; pozn. prekl.] ako bytie, ktoré je jeho...“³ Spôsob *existencie ešte len* vytvára *esenciu* takéhoto konečného jestvujúcna. „Bytnosť tohto jestvujúcna spočíva v tom, že je mu byť. ‚Čo‘ je toto jestvujúcno (jeho *essentia*), pokiaľ je u neho o niečom taktom vôbec možné hovoriť, musí byť pochopené z jeho bytia (z jeho *existentia*).“⁴ Preto Heidegger pre toto jestvujúcno volí nemecký termín *Dasein*, aj keď si nepraje, aby bol spájaný s tradičným wolffovským prekladom scholastického *existentia*.

Naznačenú identitu esencie a *esse* je možné podľa Heideggera preukázať na mnohých náležitostiach *Dasein*, ktoré je možné jeho analýzou odhaliť. Tieto náležitosti nazýva Heidegger existenciálnymi a vzápätí uvidíme, čo všetko medzi nich počíta.

Tak najprv je možné konštatovať, že *Dasein* je *moje* (má povahu *Jemeinigkeit*). Faktický dátum takéhoto *Dasein*, jeho najvzdialenejšia danosť je „ja som“. „Bytie tohto jestvujúcna je vždy pre každého ‚moje‘.“⁵ Nejde tu však ani o číre sprevádzanie aktov apercepcie, ako u Kanta, či o skúsenosť syntetizujúcich aktov rozličných zážitkov, ako u Husserla, ale o *fenomén* takéhoto jestvujúcna. V tomto zmysle je pojem „ja“, reprezentujúci nejaký uzavretý *subjekt*, nutne až čímsi odvodeným. Prvotné nie je „ja“, ale „sebosť“, istý druh *vzťahu* k sebe samému a *pobytu* so sebou samým. Táto *sebosť* je základom *individualizácie* – nie je to teda tak, že by si predpokladané východiskové ja *osvojovalo* nejaké vlastnosti, ktoré by potom ponímalo ako *svoje*. *Jemeinigkeit* je jeden zo základných

¹ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 59.

² Pozri tamže, s. 211.

³ Tamže, s. 28.

⁴ Tamže, s. 59.

⁵ Tamže.

spôsobov, ako Dasein existuje a ako sa chápe to, že *má byť*, že mu *ide o jeho bytie*. Toto Jemeinigkeit je tiež žriedlom slobody a odhodlania. „... pobyt je môj vždy tým či oným spôsobom ako byť. Vždy sa už nejako rozhodlo, akým spôsobom je vždy v tom ktorom prípade môj. Jestvujúcno, ktorému ide v jeho bytí o toto bytie samé, vzťahuje sa ku svojmu bytiu ako ku svojej najvlastnejšej možnosti. Pobyt vždy *je* tou ktorou možnosťou, a „*má*“ ju nie na spôsob vlastnosti, tak ako jestvujúcno výskytové.“¹ Predchodnosť „sebesti“ pred konštituovaným „ja“ je zrejmá nakoniec i u Husserla, avšak proti jeho vôli. Nie náhodou zostal bezradne stáť pred úlohou ako „popísať“ a „zachytiť“ ono pra-ja, ktoré je koniec koncov vykonávateľom epoché a metodických krokov. Pra-ja je „anonymné“ a nie je možné ho ani označiť pojmom „ja“, pretože robí svoje *rozhodnutia* ešte predtým, ako môže byť reflektované a určené.

Dasein je teda také jestvujúcno, ktoré tým, *ako je* (ako sa *ukazuje, odhaľuje* medzi ostatnými jestvujúcni), *vyjavuje* to, čím je, svoje bytie. A zistiť povahu „veci samej“ práve z toho, ako sa ukazuje – to je predsa základná ambícia fenomenológie. Heidegger súdi, že fenomenológia teda musí začať pri popise Dasein, uskutočňovať Dasein analýzu, ak chce aspoň jedno jestvujúcno spoľahlivo dosiahnuť v tom, čím skutočne je, ako sa javí samo zo seba.

Rovnako fenomenologické východisko má Heideggerova nadväzujúca požiadavka: nechať najprv toto jestvujúcno (Dasein), aby sa ukázalo samo, t. j., skúmať ho v polohách, v ktorých sa nachádza v *každodennom* živote.

V otázke povahy bytia čohokoľvek bola vždy skrytá ctižiadosť zistiť v prípadnej odpovedi *prehľad o celku* toho, na čo sa pýtame, dosiahnuť *úplnosť*. Platí to aj pre Dasein? Dostihli sme ho tým, že ho charakterizujeme ako starosť, v jeho završení? Tu sa ukazuje ďalšie špecifikum Dasein: *jeho úplnosť* je iného druhu, než úplnosť ostatných jestvujúcien.

„Ako starosť je Dasein podstatne *na ceste za niečím*, starostlivo existuje ako niečo, čo ešte nie je. Zmysel jeho vlastného bytia je práve stále ešte mať niečo pred sebou, niečo, čo ešte nie je, čo ešte nenastalo. ... Bytie Dasein ako starosti je práve, pokiaľ je, *neustále neuzavreté*, chýba na ňom ešte čosi, pokiaľ je.“² Dosiahnutím celku (t. j. smrťou) už práve

¹ Tamže, s. 60.

² HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, s. 425–426.

Dasein nie je. Dasein je jediné jestvujúcno, ktoré nedostihne svoj celok a nemôže byť vo svojom celku poňaté. Je bytostne ne-hotové. „Ak je o Dasein vyslovené, že je *hotové*, potom už *nie je*.“¹ Oproti tomu, povedať o nejakom inom jestvujúcne zo sveta, že je hotové, znamená, že práve je, že je k dispozícii a tu. „Existujú teda dva rôzne fenomény dosiahnutia celku a bytia v celku. Odlišnosť sa týka vzťahu dosiahnutia celku k bytiu toho, čo sa práve celkom stalo.“²

I tu ide o útok na esencializmus: esencia je to, čo je hotové, čo podáva pojem celku jestvujúceho, v ktorom nič nechýba. Scholastika chápala v nadväznosti na Aristotela esenciu ako „to, čím každá vec vo svojej vecnosti už bola ešte predtým, než bola uskutočnená. Akákoľvek vec, okno, stôl, *bola* už tým, čím je, než sa stala skutočnou, a *musela už byť*, aby sa mohla uskutočniť.“³ V pojme esencie (čo vyjadruje názorne nemecký ekvivalent *das Wesen*) je obsiahnutý moment minulosti toho, čo už bolo a čo je už ukončené. Dasein je potom jestvujúcno, ktoré nie je možné charakterizovať esenciálne, pretože je to jestvujúcno, ktoré existuje jedine ako nehotové.

Z toho všetkého plynie, že je tu prítomný čas, takže sa stáva výsostným fenomenologickým médiom. Ale nie čas, ako nejaký vonkajší proces, v ktorom sa odohrávajú udalosti, ani čas ako niečo, čo sa prestiera vo vedomí (ako u Husserla), ale ako niečo, čo robí až možné bytie Dasein.

Dasein je „časujúca sa časovosť“, je to „miesto“, v ktorom sa časovosť časí. Z princípu nemôže byť uvažované o žiadnom mode takéhoto Dasein (subjektu) v tom zmysle, že by mohlo spočívať v bezčasovom *nunc stans*, ako je to u Husserla. To, že Husserl *musel* dospieť k postulovaniu bezčasového pra-ja, je dané jeho transcendentálnou obchádzkou, vzídenou z prijatých predsudkov tradičnej subjektivistickej metafyziky. Heidegger, hoci sa rovnako pohybuje na pôde fenomenológie, nepotrebuje transcendentálny zostup k čistému ego a nemusí končiť pri problematickom *nunc stans*, rozpornej „živej prítomnosti“.

Dasein sa časí svojou *existenciou*. Časovosť Dasein je prestretá v jeho ex-stázach, v modoch jeho existencie, ktorými sa vie *vzťahovať* k jednot-

¹ Tamže, s. 430.

² Tamže.

³ HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 120.

livým jestvujúcnam. Ex-stázy sú spôsoby, ktorými sa Dasein môže dotýkať jestvujúcien ako jestvujúcien, teda *bytia vôbec*. Časovosť Dasein je podmienkou *porozumenia bytiu* a je pevne spojená so štruktúrou „stretávania“, „smerovania“, „zostávania“ atď. Je to časovosť dejúca sa v procedúrach *zachádzania* a *obstarávania*. Ex-stázy, ktoré u Heideggera štrukturujú časovosť, nie sú len lineárnym ohraničením času, ale zároveň aj prejavom *existenciálnej orientácie Dasein*, a tak, ako vieme, smerujú *pred-seba*, *intencionálne* miera k vonkajšku, teda – prevedené na časovú ex-stázu – *do budúcná*. Časovať sa môže len *konečná bytosť*: totiž také jestvujúcno, ku ktorému patrí jeho vlastná neúplnosť, *ešte nie*. Ale toto *ešte nie* musí mať svoje medze, aby bolo zrejmé, *voči čomu „ešte“* nie je, čo mu k tomu, čo bude, zostáva: musí byť smrteľné. Potom táto smrteľnosť plne existencii *patri*. „Pobyť nemá koniec, kde proste prestáva, ale *existuje konečne*.“¹ Časovosť sa časuje v rámci *konečnosti Dasein*. „Autentická budúcnosť, ktorá primárne časi tú časovosť, ktorá je zmyslom predbehovej odhodlanosti, sa tým sama odhaľuje *ako konečná*.“² Smrť v tomto zmysle „*je najvlastnejšia, bez vzťažná, istá a ako taká neurčitá, nepredstihnuteľná možnosť pobytu*.“³ Smrť nie je niečo mimo mňa, ja sám som okamihom zrodenia bytím-k-smrti. Smrť ku mne náleží, a to ako trvalá možnosť mojej existencie. „Som sám touto neustálosťou, najvzdialenejšou možnosťou seba samého, totiž možnosťou *nebyť*.“⁴

Jedine opora v budúcnostnú ex-stázu času a jedine faktická konečnosť Dasein umožňuje byť Dasein jestvujúcnom, ktoré sa vzťahuje k *bytiu* tak, že mu *nejako vždy ide o toto bytie samé*.

Dôraz na *budúcnostnú* ex-stázu časovosti Dasein je evidentnou konfrontáciou s Husserlom. Jeho čistá Ja nielen že je mimo čas, ale aj to, čo je schopné z reflektovaného času prúdiacich zážitkov zachytiť, je len *minulosť*. Vďaka tomu, že vodiacom aktivitou čistého pra-ja nie je starosť, ale „*fenomenologická reflexia*“, môže si ozrejmiť porozumenie času len na tom, čo už uplynulo, čo je možné urobiť *predmetom reflexie*. Reflexia potrebuje *dištanciu*, a teda nutne oporu v tom, čo *už* nie je,

¹ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 361.

² Tamže.

³ Tamže, s. 288.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, s. 433.

v minulosti. Oproti tomu, „časovosť sama sa neskladá až ,v čase‘ z budúcnosti, bývalosti a prítomnosti. Časovosť nie je vôbec žiadne *jestvujúcno*. Nie je, ale sa *časí*“.¹

Jedine rešpektovanie *časovosti* Dasein, t. j. jeho *starostlivosti, konečnosti a smrteľnosti*, a rozbor spôsobov, v ktorých sa *takto ukazuje*, môže byť teda podľa Heideggera správnu cestou, ako k určeniu *statusu subjektivity*, tak k otázke *bytia vôbec*. Preto môže Heidegger ponímať fenomenológiu ako *fundamentálnu ontológiu*, ktorá je však nutne ontológiou iného druhu než Husserlova „univerzálna ontológia“. Fundament novej ontológie musí byť hľadaný „v existenciálnej analytike pobytu“.² Táto analytika nie je samoúčelná: je chápaná ako dopytovanie sa určitého, význačného a nám prístupného *jestvujúcna* a „je vo svojej orientácii vedená výlučne úlohou vypracovať otázku bytia“.³

Existenciály a Dasein

Pri starostlivejšom pohľade na existenciály, ktoré pomáhajú vymedziť spôsob existencie Dasein, je zrejmé, že ich oporou je trvale onen Heideggerom cenený objav fenomenológie, ktorým je *intencionalita*. Dasein ako *jestvujúcno*, ktoré *má svoje bytie ako úlohu*, ktoré sa *stará*, zariaďuje, *dotýka jestvujúcien*, predbieha v čase, určuje sa tým, *čím nie je*, čo ešte *nie je* atď., je predovšetkým ono *jestvujúcno*, ktoré je *viazané k* niečomu, ktoré nie je sebestačné, ktoré sa *prestiera*, *pne*, *ex-zistuje*. Heideggerov pojem intencionality sa od Husserlovho líši predovšetkým tým, že intencia je chápaná ako *faktické ex-tatické pnutie*. „V ‚S. u. Z‘... má ‚vec‘ svoje miesto už nie vo vedomí, ale vo *svete* (ktorý... sám nie je vedomiu imanentný).“⁴

Odhalenie intencionalnej štruktúry existencie Dasein je zásadné nóvum v pohľade na subjekt. Možno, že dokonca práve tu spočíva Heideggerov najväčší počin, ktorý by stálo za to podrobnejšie konfrontovať s tradičnou subjektivistickou filozofiou novoveku. O tom, že Heidegger pojem intencionality považoval za zásadný, a že mu dôveroval aj s ohľadom na jeho účinné použitie pri kritike doterajšej ontológie,

¹ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 360.

² Tamže, s. 13.

³ Tamže, s. 34.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Vier Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977, s. 382.

svedčí o jeho presvedčení, že „týmto objavom intencionality bola po prvýkrát v dejinách filozofie výslovne otvorená cesta pre radikálne ontologické bádania“.¹

Husserlova pozícia je v tomto bode nejednoznačná: kolíše medzi externalizmom a imanentizmom karteziánskeho typu. Husserl vie, že ak je podstatou vedomia „byť vedomím niečoho“, je vedomie od počiatku „mimo seba“, „vonku seba pri svete“. Ale podľa Husserla zostáva transcendencia sveta obsiahnutá v imanencii vedomia, je – trochu paradoxne – „imanentnou transcenciou“. Skrz túto imanentnú transcenciu intencionality má byť vedomie v sebe samom dimenziou otvorenosti, miestom javenia jestvujúceho.²

Husserlovi uniká, že znútornenie transcendencie (akokoľvek do určitej miery metodicky oprávnené), sa týka jednej stránky spôsobu danosti intencionálnych korelátov. Neuvedomuje si, že tieto spôsoby danosti sú zároveň formou, v ktorej sa ponúka každý korelát ako *jestvujúci*. Ako poznamenáva Klaus Held, nie je žiaden dôvod domnievať sa, že javenie na strane vedomia má nejakú prednosť pred stránkou sebaukazovania sa jestvujúceho.³ Spôsoby danosti tvoria oblasť subjekt-objektovej indiferencie, alebo skôr, dimenziu „medze“, ktorá ešte len umožňuje odlišenie subjektu ako aktéra javenia a objektu, ako niečoho, čo do javenia vstupuje. Javenie sa je (napriek tomu, že zjavné môžeme posunúť do imanencie a tu s ním nakladať) vždy javením niečoho, čo sa zjavuje, čo teda v zjavnosti nie je plne obsiahnuté, k čomu zjavnosť odkazuje. Nezjavnosť zjavujúceho sa je ale práve prítomná v akte zjavovania – nie je možné ju plne imanentizovať, nie je možné ju popísať z pozície transcendentálnej subjektivity.

Ak priznáme vedomiu rys intencionality, potom musíme trvať na tom, že ono niečo, k čomu sa vedomie vzťahuje, je *externé transcendentno*. Je niečím, čo je síce držané v intendujúcom vzťahu, ale čo na tento vzťah nie je možné redukovať. „Vo fenoméne netkvie len ‚javenie‘ toho, čo sa javí, ale tiež samo to, čo sa javí, a síce práve vo svojej holej

¹ HEIDEGGER, M.: *Einführung in die phänomenologische Forschung*. GA. Bd. 17. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994, s. 260.

² Pozri HELD, K.: Heidegger und das Princip der Phänomenologie. In: *Heidegger und die praktische Philosophie*. Eds. A. Gethmann-Siebert, O. Pöggeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, s. 115.

³ Pozri tamže, s. 117.

fakticite. ... Vonkajškovosť predmetu, ktorý bol redukciou uzátvorkovaný – a vzťahnutý k zážitku – zostala ‚vonku‘, je konštitútom samotného zážitku.“¹ Tento pozoruhodný „efekt“ využíva teraz Heidegger k ontologickej téze: transcendentná *svoj-bytnosť* každého pólu intencie je niečím, čo reprezentuje *bytie* tohto pólu. Vo všetkých mysliteľných prípadoch intencionálnych korelátov zostáva ako akási univerzálna ontická forma ich ireelnosti, ich transcendentality práve to, že zostávajú za každých okolností *osebe-jestvujúcimi*. Ak si *niečo* myslíme, *niečo* prajeme, zakúšame *niečo*, potom naše myslenie, zakúšanie, prianie *svojím smerovaním* k tomuto „niečomu“ prezrádza svoju *podriadenosť* faktu *osebe-bytia* tohto „niečoho“, ktorého sa nikdy nemôžeme úplne zmocniť. Intencionalita je korelácia, ktorá nám dovoľuje mať účasť na seba-kladení pólov tejto korelácie. Keby nám nebola daná intencionalita, „neboli by sme schopní pestovať niečo také, ako je ontológia.“² Ide len o to, tento rys intencionality náležite využiť pre ontologické výskumy.

Heidegger z toho odvodzuje, že táto ontická vzťahnosť celej našej skúsenosti *k-niečomu* (toto jej *bytie-k*) je zakúšaná ako *starosť* a je previazaná akýmsi *rozumením bytiu*. „Označili sme ono nasmerovanie, ktoré práve teraz náleží k intencionálnemu vzťahovaniu, ako k intencionalite náležiacich *rozumení bytiu*.“³ Rozumenie bytiu je možné vo fenomenologickej terminológii charakterizovať ako špecificky *uchopené korelačné a priori*. Vzťahnutosť intendujúceho Dasein k transcendentnu je *prežívaná, žitá a konaná* spolu s *rozumením bytiu*. Je onou hermeneutikou fakticity (faktickej opory v bytie), ktorú chce práve fundamentálna ontológia rozvíjať.⁴

Zmienili sme sa už na príslušnom mieste o tom, že pre Heideggera je skôr než hotové (a suverénne) ja, skôr než subjekt, *sebosť*, t. j. *sprievodný zážitok faktickej dotknútosti vecami*. Zatiaľ čo od Descartových dôb bol subjekt vždy zavesený na autonómnom čistom myslení či seba-uve-

¹ ROMBACH, H.: Das Phänomen Phänomen. In: *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs. Phänomenologische Forschungen*. Vol. 9. Ed. E. W. Orth. Freiburg-München: Verlag Karl Alber 1980, s. 12.

² HEIDEGGER, M.: *Einführung in die phänomenologische Forschung*, s. 262.

³ HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 159.

⁴ Porov. jedno z určení z raných Heideggerových prednášok, v ktorých je ontológia viazaná na „hermeneutiku fakticity“. HEIDEGGER, M.: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. GA. Bd. 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988.

domení, stáva sa teraz Dasein bytostne *heteronómnym*. „Tým, že sa zameriava na... a tým, že chápe, nevychádza pobyt snád' až teraz von zo svojej vnútornej sféry, do ktorej je pôvodne uzavretý, ale jeho primárnym spôsobom bytia je vždy už ,vonku' u niektorého z jestvujúcien, s ktorým sa stretáva vo svojom vždy už odkrytom svete. A toto určujúce zdržiavanie sa pri poznávanom jestvujúce neznamená, že snád' pobyt svoju vnútornú sféru opustil, ale že i vo svojom ,byťi vonku' pri predmete je pobyt v správne pochopenom zmysle ,vo vnútri', t. j. je to on sám ako ,bytie vo svete', ktoré poznáva.“¹

U Heideggera sú celkom premenené tradičné ontologické kategórie. Ich význam je možné odhaliť ich hlbšou fundáciou práve v tom, čo nie je viazané na jednoduché predstavovanie, ale na účasť, ak chceme, na existenciálnu intencionalitu. Práve tu je vidieť metodický posun od popisu k porozumeniu. Porozumenie dovoľuje odkryť *nové aspekty* toho, čo je nám dané, a použiť *konkrétne nové pojmoslovie*. „Tak napríklad nie je ,ja' pôvodný fenomén, ale samé ešte tkvie v ,sebesti', práve tak ,výskyt' a ,realita' (predmetnosť) v ,príručnosti' nástrojov, ,odhalenosť' v ,otvorenosti', ,apofantické ako' v ,hermeneutickom', ,výrok' vo ,výklade', ,nazeranie' a ,myslenie' v ,rozumení', ,príroda' vo ,svete', ,chcenie' v ,starosti' atď.“²

Heidegger ponecháva intencionálnu koreláciu v ex-zistentnom rozvrhu a chápe ju ako *faktický pobyt medzi jestvujúciami*. „Premyslieť intencionalitu až k jej samotnému základu znamená: založiť ju na ex-statike Da-sein. Jedným slovom, je potrebné uznať, že vedomie kotví v Da-sein.“³ Pochopil *vnútornú výbavu* Dasein intencionalitou ako zásadnú *otvorenosť*, pobyt-pri, ek-sistenciu. Táto roztvorenosť Dasein je jedným zo spôsobov, ako sa *preukazuje predchodná korelácia čiastkových* jestvujúcien, a teda ako sa *prezrádza spôsob bytia tejto korelácie*. Jestvujúca existujú vždy v odkazoch *mimo seba*. Tieto odkazy (a otvorenosť Dasein voči nim) umožňujú tematizovať otázku bytia a rozkryť bytie samé. Tvoria sféru, z ktorej sa každé jestvujúco môže vynoriť, ale na ktorú

¹ HEIDEGGER, M.: *Byť a čas*, s. 81.

² ROMBACH, H.: *Die Gegenwart der Philosophie*. Freiburg-München: Verlag Karl Alber 1988, s. 132.

³ HEIDEGGER, M.: *Vier Seminare*, s. 384.

svojím vynáraním vždy poukazuje. Fenomenologická dynamika zjavovania a zakrývania sa bezprostredne ponúka ako ontologická procedúra jedine v tomto koncepte.

Existencia akéhosi „nadbytku javenia“, ktoré nie je možné celkom imanentizovať, sa však vnucovala rovnako Husserlovi a to, že s ňou vo svojej koncepcii určitým spôsobom zápasil, dokladá jeho pojem sveta. Svet je predsa horizont poukázaní, sféra „spoluvnímaného“ a „spolumieneného“, ktorú nikdy nie je možné naraz poňať do jednorazového vnemu či mienenia, a ktorá vždy zostane akýmsi nadbytkom. Ale Husserl z tohto faktu nevyťažil nič: naopak, potreboval sa neuchopiteľného horizontu poukázaní zbaviť a použil k tomu redukciu. Redukoval tak otvorenú oblasť zjavovania na produkt konštitúcie transcendentálnej subjektivity. „Husserl si predstavuje konštitúciu sveta tak, že vedomie pri intencionálnom prežívaní predmetov tvorí zodpovedajúce horizonty a z týchto horizontov opäť ‚buduje‘ univerzálny horizont. To znamená, že vychádza z predmetného vzťahu vedomia a dochádza až odtadiaľ k jeho otvorenosti pre horizont sveta. Skrz túto konštrukciu podlieha však fenomenológia sama zabudnutosti na prirodzený svet; pretože týmto spôsobom musí byť svet chápaný ako niečo, čo pripomína všeobjímajúci predmet. Tak to však nemôže byť, pretože svet ako dimenzia otvorenosti robí ešte len možným zjavovanie predmetov.“¹ Husserlovi v jeho ceste za apodikticky spoľahlivou imanenciou uniká, že „transcendentálne vedomie, ktoré sa inštaluje skrz svoje konštitutívne výkony voči svetu, predpokladá práve otvorenú oblasť sveta. Husserl stavia túto základnú súvislosť na hlavu“.²

Husserl sa prevíňuje proti pôvodným sľubom, že bude fenomenologicky skúmať svoj základný objav – korelačné a priori. Pre Husserla vďaka zostupu do *reflexívnej korelácie* je a priori zredukované na číry *nutný invariant* v rámci subjektívnych variácií. Tieto variácie prebiehajú v rámci istým spôsobom redukovanej korelácie, totiž korelácie, v ktorej už bol učinенý krok späť z *pôvodného vzťahu k svetu* bez toho, aby však bola vysvetlená *potreba tento krok urobiť*. Svet sa predsa už nejako musel stať problematickým, aby sa mohol stať *hodným redukcie*. Musíme teda na neho pôvodne – predreduktívne – byť viazaní a v *tejto väzbe* tušiť otázku, problém, ťažkosť, keď sa jej práve potrebujeme zbavovať.

¹ HELD, K.: *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, s. 123.

² Tamže, s. 120.

„To..., čo je mienené intencionalitou – jednoduché nasmerovanie – musí byť skôr ešte prevedené späť na vlastnú základnú štruktúru seba-predstihu-v-bytí-pri. To je ešte len pravý fenomén, ktorý zodpovedá tomu, čo nevlastne a toľko v izolovanom smere je mienené ako intencionalita.“¹

Zatiaľ čo Husserlova koncepcia predpokladá prevod veci na *pred-met* predstáv, Heideggerova ponecháva veci v tom, ako sa nás dotýkajú. „Základná modifikácia kladení otázky, ktorou sa ‚fenomenologická tematika‘ – otázka o FAINESTHAI – nielen rozširuje, ale tiež prehľbuje, je vyjadrená tým, že Heidegger substituuje za Husserlov pojem ‚danosti‘ termín ‚dotknúť sa‘, ‚stretnutie‘ (Begegnung).“² Preto je prvoradým modom danosti vecí voči subjektu ich *Zuhandenheit* (príručnosť) – a ponúka sa, že pre porozumenie tomuto modu nie je možnosť vystupovať z dotknutosti vecami, nie je možné rušiť *pobyt medzi nimi*, ale naopak, práve tento *pobyt* (spôsob obcovania s nimi) urobiť témou. Husserlova redukcia činí z toho, na čo sa pýtame, číry mentálny *predmet*. Napr. eidetický invariant stoličky, ktorý bude stáť na konci všetkých tu zahájených procedúr ako jej podstata, tak bude nutne čírym *EIDOS* subjektívnych variácií predstáv o *stoličke*, nie *EIDOS* skutočnej stoličky. Inak povedané: *EIDOS* skutočnej stoličky sa ukáže vtedy, ak som účastným na tom, *ako* stolička je, t. j. v mojej skúsenosti zo *sedením na tejto stoličke*, alebo pri zachádzaní s ňou ako s čímsi *na-sedenie*.

Nikdy nebudeme môcť byť v kontakte s akýmkoľvek jestvujúcim bez *predchádzajúcej* existenciálnej *účasti* na vzťahu k nemu. Pre Heideggera je každý teoretický postoj, o ktorý sa napospol opierajú čiasťkové vedy, vždy až odvodený. Vec v mode *výskytovom* (ako *Vorhandensein*), a teda v mode, v ktorom môže byť držaná teoretickým nazeraním (teda v mode, z ktorého vychádza aj Husserlova fenomenológia), je len zvláštny prípad primárneho modu, v ktorom sa jej dotýkame. „Len preto, že pobývame u jestvujúceho, ktoré nám je nejakým známym, s ktorým nakladáme, ktoré potrebujeme a pod., môžeme potom pomocou zvláštneho postoja z tohto ‚mať-čo-robiť-s‘ takpovediac vy-

¹ HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, s. 420.

² TUGENDHAT, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: De Gruyter 1970, s. 270.

kročiť, zdržovať sa ho a vystúpiť do rýdzo nazeravého vzťahu k jestvujúcnu. Tento vzťah nie je v žiadnom prípade primárny. Z toho zároveň plynie, že každý pokus vychádzať z čírej teórie poznania preskakuje to, na čom je založená.“¹

To, čo robí vec vecou, netkvie teda *len* v jej *predmetnej, vecnej* polohe, a nie je možné sa nadiť, že to tiež odtiaľ bolo možné odčítať pozorovaním, nejakým „skúmaním obráteným k sebe samému“ – reflexiou.²

Preto bude Heidegger rovnako bez rozpakov tvrdiť, že otázka bytia je vždy otázkou o *zmysle bytia*.³ To, čo je stolička, ohlasuje sa v tom, že *je na-sedenie*. Bytie každej veci (to, čím je) ukazuje sa tak, že prezradí, *na-čo* vec je, na čo odkazuje, akým spôsobom si žiada našu účasť atď. Tieto odkazy sú istou formou *výzvy k účasti* na dianí existencie danej veci.

Preto môže Heidegger povedať, že „ontológia a fenomenológia nie sú dve rôzne disciplíny“, ale že sa pritom môžu stretnúť v otázke o *zmysle bytia*, avšak práve jedine tam: „Filozofia je univerzálna fenomenologická ontológia vychádzajúca z hermeneutiky pobytu“ (t. j. „analytiky existencie“).⁴

¹ BIEMEL, W.: *Martin Heidegger*. Prel. J. Loužil. Praha: Mladá Fronta 1995, s. 54.

² Pozri HEIDEGGER, M.: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, s. 99.

³ Porov. HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 54.

⁴ Tamže, s. 55.

Heidegger, fundamentálna ontológia a psychológia

Andrej Démuth – Ladislav Tkáčik

Vzťah filozofie Martina Heideggera a psychológie predstavuje často opomínanú a ambivalentnú tému filozofického skúmania.¹ Jedným z dôvodov tejto spletnosti je skutočnosť, že Heidegger sám, podobne ako pred ním Husserl, sa explicitne bránil psychologizovaniu² a psychologickému interpretovaniu jeho vlastnej filozofie.³ Heidegger (najmä v predvojnovom období) nepísal o témach (strach, úzkosť, naladenosť, starosť, smrť) ako psychológ a opakovane vystríhal pred ich dezinterpretáciou práve takýmto spôsobom. To, o čo mu šlo, bolo najmä odhalenie existenciálnej hermeneutiky – porozumenia bytiu ako pobytu a budovanie fundamentálnej ontológie bytia, nie opisovanie psychických fenoménov, ktoré ho zakrývajú. Druhým z dôvodov tajomnosti jeho vzťahu k psychológii bola dlhodobá absencia relevantných zdrojov, ktoré by odhaľovali jeho postoje možnostiam psychológie a filozofii psychológie (osobitne k psychoterapii). To sa čiastočne zmenilo po publikovaní Zollikonských seminárov (*Zollikoner Seminare: Protokolle* –

¹ O vzťahu Heideggera a psychológie pozri napr. LETTERI, M.: *Heidegger and the Question of Psychology. Zollikon and Beyond*. Amsterdam – New York: Rodopi 2009.

² Už jeho dizertačná práca bola o psychologizme: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-theoretischer Beitrag zur Logik* (1914). Zdroj: GETHMANN-SIEFERT, A.: „Martin Heidegger“, *Theologische Realenzyklopädie*, XIV, 1982, s. 562.

³ Heidegger upozorňoval, že miesto existenciálnej analytiky je vždy pred každou psychológiou. HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček, jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 1995, s. 63; HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. GA. Bd. 2. Frankfurt am Main.: Vittorio Klostermann, 2018, §. 9, 10.

Gespräche – Briefe) v roku 1987.¹ Na druhej strane je nepochybné, že Heideggerova filozofia psychológov ovplyvnila, a to takmer bezprostredne po publikovaní jeho základných diel a hneď v dvoch, na prvý pohľad odlišných, smeroch.

Heidegger a psychoanalýza

Tým prvým bola vtedy na kontinente dominantná psychoanalýza.² Je nepochybné, že Heidegger tematizoval podobné momenty ako Freud (smrť, strach, úzkosť), avšak so značne odlišným chápaním. Kým u Freuda boli smrť a pud smrti, ktorý ju ohlasuje (*Thanatos*), chápané výlučne deštruktívne, Heidegger vnímal vedomie smrti ako významný spôsob, ako sa stať autentickou bytosťou. Obaja teda považovali smrť za cestu k pôvodnosti, avšak Freudovo chápanie smrti ako návratu tela k anorganickej pasivite bolo výlučne negatívne, späť s deštrukciou a agresivitou. Bolo ukotvené v minulosti, kým Heidegger sa pozeral do budúcnosti.³ Podobne to bolo i pri ich chápaní úzkosti. Kým pre Heideggera je úzkosť krajinou nehostinnosti, v ktorej možno nazrieť konečnosť pobytu, jeho ohroziteľnosť a možnosť nezvratného poškodenia, z vedomia ktorých si odnášame potrebu starosti o seba a čas, ktorý máme (ktorým sme), Freudovo chápanie (primárnej) úzkosti je skôr späť s bezmocnosťou až panikou a prívalom nezvládnuteľných podnetov. Je deštrukciou ducha a mobilizáciou tela, ktoré počas úzkosti získava čas na mobilizáciu síl a obranných mechanizmov. Ich základné chápanie sa teda rozchádzalo práve v chápaní človeka.

Heidegger Freudovi vytýkal prehľbenie pôvodného descartovského rozštiepenia človeka na *res cogitans* a *res extensa* s tým, že Freudova psychoanalýza prioritizuje telesnosť, z ktorej vysvetľuje vedomie. Kým u mechanícistov dochádza k redukcii mysle na matériu, psychoanalýza chápe myseľ a jej obsahy najmä prostredníctvom kauzálnych vzťahov a funkcií psycho-fyziologických mechanizmov – inštinktov a pudov, a

¹ HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare: Protokolle – Zwiesgesprache – Briefe* (ed. Medard Boss). Frankfurt am Main.: Vittorio Klostermann, 1987.

² Heidegger píše svoje kľúčové dielo v roku 1927, teda v období, kedy Freud žal najvýznamnejšie úspechy (*Goetheho cena* vo Frankfurte, 1930) a jeho psychoanalýza bola na vrchole záujmu.

³ O odlišnosti chápania smrti u Freuda a u Heideggera pozri CONDRAU, G.: *Sigmund Freud & Martin Heidegger*. Praha: Triton 1998, s. 26 – 29.

teda prostredníctvom síl. Heidegger zásadne odmietal chemicko-fyzikálne vysvetľovanie základov ľudského správania a ich stotožňovanie s chemickými vzťahmi a väzbami považoval za fatálny omyl.¹ Namiesto toho dôsledne upozorňoval na vplyv existencie druhých a na naše bytie-vo-svete a bytie-s-druhými ako na nedeliteľnú súčasť existencie pobytu. Psychoanalytici (i pod vplyvom podobnej kritiky z radov psychológov) si vzali uvedené argumenty za svoje a modifikovali ortodoxnú freudovskú fyzikalisticky chápanú psychoanalýzu do podoby väčšmi sociálne determinovanej ľudskej bytosti v podobe adlerovskej či socio-psycho-biologickej interpretácie (Horneyová, Sullivan, Fromm).

Heidegger však nevyčítal Freudovi len absenciu či sploštenie sociálneho rozmeru nášho bytia vo svete, jeho kritika smerovala hlbšie. To, s čím sa nemohol stotožniť, bola najmä redukcia človeka na jeden z pólov telesno-duchovného dualizmu, ktorý Heidegger zásadne odmietal ako celok.² Je zrejmé, že vedecky orientovaná psychológia či medicína, ktorú Freud predstavoval, prioritizovala v tomto dualizme telesnosť a človeka v konečnom dôsledku chápala ako viac-menej automatický mechanizmus, ktorý na svojej najvyššej (mentálnej) úrovni disponuje množstvom vedomých a v princípe nesprávnych predstáv a konštruktov.³ Navyše, mnohé z Freudových interpretácií sa opierali o pre Heideggera neprípustné zjednodušenia a fyzikálne analógie, a preto neve-

¹ HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare*. s. 200.

² DALLMAYR, F.: Heidegger and Freud. In: Babette, B. E. (ed.): *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire. Phenomenologica* 133. Dordrecht: Springer-Science+Business Media, B.V., 1995, s. 547 – 548.

³ Omylnosť mnohých predstáv o sebe i svete spájala Heideggera s Freudom viac, ako by sa mohlo na prvý pohľad zdať. Umenie psychoanalytického psychoterapeuta nie je totiž nepodobné umeniu fenomenológa, vykonávajúceho fenomenologickú analýzu a interpretáciu sveta. Aj on musí každodennú realitu „vyzliecť donaha“, zbaviť ju nánosov bežných či naučených interpretácií a naučiť sa vidieť fenomény v ich odkrytosti tak, ako sa nám samy dávajú. Heidegger však veril, že pravda je ukrytá v našom nazeraní, vnímaní a porozumení realite, kým Freud tvrdil, že pacient nikdy neodhalí realitu potlačených či vytesnených obsahov (hoci sám značnú časť základov vlastnej teórie objavil autoanalýzou). V psychoanalýze je možnosť nazerania skutočných kauzálnych pôsobiacich mentálnych zdrojov pacientovi celkom zahalená a sprístupniť ju môže len skúsený psychoterapeut, a aj to za cenu odporu. To však odporuje základnému presvedčeniu fenomenológie a hermeneutiky, že svet i seba možno nazerať aj v autentickej podobe.

del pochopiť, ako je možné, že taký inteligentný muž ako Freud sa mohol dopustiť natoľko skreslených, umelých, neľudských a skutočne absurdných a čisto fiktívnych konštrukcií o homo sapiens.¹

Heidegger, Boss a daseinsanalýza

Medard Boss² (1903 – 1990), švajčiarsky psychiater a psychológ, v predhovore svojho vydania tzv. Zollikonských seminárov spomína, ako vnímal Heideggera a čo predchádzalo tomu, že sa ho odvážil osobne osloviť. Spomína, ako sa informoval o Heideggerovej politickej angažovanosti v predvojnovom období, o chybách, ktorých sa dopustil, a ako nakoniec dospel k presvedčeniu, že Heidegger bol jedným z najviac ohováraných mužov svojej doby, bezbranným terčom osobných útokov zo strany tých, ktorí si nevedeli rady s jeho myslením.³ A tak ho – s istým odstupom – v roku 1947 oslovil prvým listom, ktorý následne viedol k Bossovej návšteve na Todnaubergu v lete roku 1949 a prerástol od vzájomnej sympatie k intenzívnemu a srdečnému priateľstvu, osobným kontaktom, spoločne strávenému času, dovolenkám a vedeckej spolupráci. Len zbierka ich listov pozostáva z 256 položiek a dopĺňa ich väčšie množstvo pohľadníc.⁴

¹ BOSS, M.: Martin Heidegger's Zollikon Seminars. In: HOELLER, K. (ed.): *Heidegger and Psychology. Special Issue of Review of Existential Psychology and Psychiatry* (1988), s. 9.

² Je nepochybne zaujímavou zhodou okolností, že prvý vážny rozkol v psychoanalytickom hnutí je spätý s Freudom a zürišskou psychiatrickou školou. V roku 1908 Freudovi po salzburskom psychoanalytickom kongrese vyčítali jeho viedenská spolupracovníci (Adler, Stekel, Sadger, Reitler, Federn, Wittels), že uprednostňuje zürišskú skupinu (Jung a Bleuler, ktorí sa stali redaktormi psychoanalytickej ročenky). Na následnom norimberskom psychoanalytickom kongrese (1910) sa Jung stal predsedom Medzinárodnej psychoanalytickej spoločnosti (Freud ho navrhoval na „doživotného“ predsedu). Medard Boss vyštudoval medicínu v Zürichu práve u Bleulera a práve pod jeho vplyvom (1925) sa rozhodol pre psychiatriu a pre Freuda. Do roku 1948 spolupracoval s Jungom a zoznámil sa s daseinsanalýzou Ludwiga Binswanglera, ktorý bol nielenže dlhoročným osobným priateľom Sigmunda Freuda, ale ktorý sa už v tridsiatych rokoch orientoval aj na Husserla a Martina Heideggera. Boss bol oboznámený s Heideggerovou prácou ešte pred svojou habilitáciou v roku 1947 (kľúčové dielo L. Binswanglera *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* vyšlo v Zürichu v roku 1942, teda rok po tom, čo Binswanger premenoval svoj prístup na daseinsanalýzu).

³ BOSS, M.: Vorwort, In: HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare: Protokolle – Zwiegesprache – Briefe*, s. X – XI.

⁴ Tamže, s. XII.

Od roku 1959 vzájomná spolupráca Medarda Bossa a Martina Heideggera dostala novú a veľmi špecifickú podobu. Heidegger počas svojich viac-menej pravidelných dvojtyždňových návštev v Bossovom dome prijal jeho pozvanie viesť semináre, na ktoré Boss spravidla pozýval od 50 do 70 svojich kolegov a študentov psychiatrie. Prvú prednášku mal Heidegger 8. septembra 1959 pred veľkým auditóriom psychiatrickej kliniky Zürišskej univerzity. Už druhá sa však 24. januára 1960 uskutočnila v Bossovom dome v Zollikone, keďže aseptické hypermoderné prostredie kliniky Heideggerovmu naturelu príliš nekonvenovalo. Tak vznikla desaťročná tradícia seminárov (1959 – 1969), ktorá pokračovala vzájomnými rozhovormi až do roku 1972. Semináre sa spravidla konali dva až trikrát za polrok, trvali cca 3 hodiny a Heidegger im obetoval 2 večery týždenne. Záznamy zo seminárov, korigované samotným Heideggerom, neskôr Boss ako editor vydal – vrátane záznamov z diskusií v Zollikone, v Lanzerheide, vo Freiburgu-Zäh-ringene a vzájomnej korešpondencie – u Klostermanna vo Frankfurte v spolupráci s Friedrichom-Wilhelmom von Hermannom, posledným Heideggerovým asistentom (od r. 1972 do r. 1976, roku Heideggerovej smrti) a hlavným editorom jeho súborného diela, v roku 1987. Ich druhé vydanie vyšlo v roku 1994.¹

Nové vydanie Zollikonských seminárov bolo v novej podobe publikované koncom roku 2017 už ako riadna súčasť edície Heideggerovho súborného diela ako jej 89. zväzok.² Ich editorom bol Peter Trawny. Nejde však len o novú edíciu, ale skôr o nové dielo, keďže tento zväzok aj rozsahom presahuje viac než dvojnásobne rozsah pôvodnej Bossovej edície, pričom je z nej vylúčená ich vzájomná korešpondencia. Zachovaným protokolom zo seminárov sú totiž v novom vydaní predradené Heideggerove poznámky k týmto seminárom. Už ich rozsah je obdivuhodný – v novom vydaní zaberajú viac než 600 strán. Zaujímavejší je však ich obsah. Sú totiž svedectvom veľmi precíznej Heideggerovej prí-

¹ HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare: Protokolle – Zwiegesprache – Briefe* (ed. Medard Boss). Frankfurt am Main.: Vittorio Klostermann, 1987 (anglicky: HEIDEGGER, M.: *Zollikon Seminars. Protocols – Conversations – Letters* (ed. Medard Boss). Evanston, IL.: Northwestern University Press 2001.).

² HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare*. GA. Bd. 89. Frankfurt am Main.: Vittorio Klostermann 2018.

pravy na jednotlivé semináre a jeho zorientovanosti v súdobom vedeckom diskurze, a to aj v exaktných vedách. Obsahujú výpisky z vedeckej literatúry a poznámky k jednotlivým témam. Pre čitateľa sú jedinečným a mimoriadnym svedectvom náčrtu koncepcie telesnosti, ktorý konfrontoval s dielami Ströckerovej¹, Sartra či Merleau-Pontyho a jeho konceptov časovosti, vedeckosti či kritiky scientizmu. Navyše však veľmi dôrazne dosvedčujú, ako Heidegger rozumel tejto misii, ktorá napriek tomu, že – podľa Bossovho svedectva – spočiatku pripomínala stretnutie Marfana s pozemšťanmi², viedla a dodnes vedie k nedoceneným dôsledkom, z ktorých najvýznamnejším je určite vznik daseinsanalýzy.

Heideggerovo auditórium sa, samozrejme, len postupne a ťažko vyrovnávalo so spôsobom myslenia, ktorý bol v značnom rozpore s tradičným psychologickým tréningom, medicínskym vzdelaním či obvyklým zmýšľaním. Heidegger však nadobudol presvedčenie, že práve prostredníctvom Medarda Bossa a jeho kolegov môže jeho myslenie prekročiť svoje hranice smerom k širšiemu publiku a byť nápomocné mnohým trpiacim.³ Tieto poznámky, výpisky a protokoly sú najrozvinutejšou a najrozhodnejšou podobou Heideggerovho pokusu o premyslenie psychologických dôsledkov vlastného myslenia.⁴ Heidegger naliehal na svojich poslucháčov, aby „ignorovali“ obvyklé vedecké prístupy, dogmatickú predstavu, že len to, čo je kvantifikovateľné, je skutočné⁵, v prospech „fenomenologického spôsobu myslenia“⁶, keďže len

¹ STRÖCKER, E.: *Philosophische Untersuchungen zum Raum*. Frankfurt a. M.: Klostermann 1965.

² „Des öfteren riefen diese Seminar-Situationen die Phantasien wach, es wurde erstmals ein Marsmensch einer Gruppe von Erdbewohnern begegnen und sich mit ihnen verständigen wollen.“ (BOSS, M.: Vorwort, In: HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare*, s. XIV.).

³ Z Bossovho listu k Heideggerovým osemdesiatinám, ktorý bol zverejnený v denníku Neue Zürcher Zeitung 5. októbra 1969 a Boss ho cituje v doslove svojho vydania Zollikonských seminárov: „Ihrem Wunsch, die Hilfe Ihres philosophischen Denkens möglichst vielen leidenden Menschen angedeihen zu lassen, und meinem Bedürfnis nach einem soliden Ruckhalt für meine ärztliche Wissenschaft entsprang die gemeinsame Idee der Zollikoner Seminare“ (BOSS, M.: Schlusswort. In: HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare: Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*, s. 365.).

⁴ Porov. LETTERI, M.: *Heidegger and the question of Psychology. Zollikon and Beyond*, s. 4n.

⁵ Porov. HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare*, s. 80.

⁶ Porov. tamže, s. 76 – 77.

takéto oprostenie sa od obvyklého umožní zaoberať sa tým, „čo predchádza každej konceptualizácii a skúsenosti“.¹ Heidegger teda varuje poslucháča i čitateľa pred nebezpečenstvom uzavretosti myslenia: „Otvorenosť človeka k bytiu je pre ľudské bytie rozhodujúca a určujúca, hoci kvôli jej nenápadnosti a jednoduchosti ju možno trvalo prehliadať v prospech vlastných psychologických teórií.“² Či ako na sklonku svojho života podotkne Medard Boss: „A vlastne tým jediným usmernením, ktoré môže pacientovi poskytnúť fenomenológia alebo daseinsanalýza, je pomôcť mu otvoriť oči a pozrieť sa na veci samotné a nie vopred budovať teórie a až následne skrze teórie hľadiť na ľudskú bytosť.“³

V tomto zmysle konštatuje Jozef Kockelmans, na pozadí úvah o fenomenologickej psychológii, že práve „analytika *Dasein* ponúka možnosť porozumieť človeku ako súčasť prírody, ale aj ako ‚súčasť‘ kultúry s jej tradíciou i dedičstvom; a rovnako núka možnosť porozumieť človeku ako transcencii... *Daseinsanalýzu* možno nazvať regionálnou ontológiou ľudskej reality ako takej.“⁴ Vo vrchovatej a kanonickej miere práve k tomu došlo vo vlastnom diele Medarda Bossa.

Ako sme spomenuli vyššie, medzi Heideggerom a Bossom sa vytvoril veľmi intenzívny vzťah, založený na vzájomnej úcte. Heidegger rešpektoval Bossa a spolupracoval s ním natoľko neobvyklým spôsobom, že Bossovo kľúčové životné dielo osobne konzultoval.⁵ Ide teda o jedinečnú spoluprácu, vďaka ktorej môžeme Bossovo dielo chápať ako jedinú kanonickú aplikáciu Heideggerovho myslenia v psychológii a psychiatrii, ako jediné legitímne založenie daseinsanalýzy. Osobitne

¹ Tamže, s. 172.

² „Die Offenständigkeit des Menschen für das Seiende ist so tragend und bestimmend für das Menschsein, daß man es ob seiner Unscheinbarkeit und Schlichtheit ständig übersehen zugunsten selbstgemachter, psychologischer Theorien“ (HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare*, s. 95.).

³ CRAIG, E.: An encounter with Medard Boss. In: *The Humanistic Psychologist, Psychotherapy for Freedom: The Daseinsanalytic Way in Psychology and Psychoanalysis*, 16:1 (1988), s. 24 – 57. Pozri tiež: BOSS, M.: Recent Considerations in Daseinsanalysis. In: *The Humanistic Psychologist, Psychotherapy for Freedom: The Daseinsanalytic Way in Psychology and Psychoanalysis*, 16:1 (1988), s. 58 – 74.

⁴ KOCKELMANS, J. J.: Reflections on the „Foundations“ of Psychology and Psychoanalysis. In: BABETTE, B. E. (ed.): *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire*. *Phenomenologica* 133, s. 537 – 538.

⁵ Porov. HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare*, s. 199, 273n.

si to môžeme uvedomiť pri Heideggerových veľmi kritických poznámkach k Binswangerovmu dielu *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*¹, ktoré sú súčasťou Zollikonských seminárov. Heidegger vyčítal Ludwigovi Binswangerovi (1881 – 1966) zásadnú dezinterpretáciu jeho diela *Sein und Zeit* z roku 1927: Podľa neho ho pochopil zle – solipsisticky a subjektivisticky.² Tiež ho kritizoval za zamieňanie ontologickej a ontickej úrovne analýzy³ a nedocenenie ontologickej diferencie.⁴

Prvou Bossovou knihou, v ktorej možno vidieť Heideggerov vplyv, bola *Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen – Ein daseinsanalytischer Beitrag zur Psychopathologie des Phänomens der Liebe*⁵ z roku 1947. Nasledovali práce *Der Traum und seine Auslegung*⁶ v roku 1953, *Einführung in die psychosomatische Medizin*⁷ v roku 1954 a *Daseinsanalyse und Psychoanalyse*⁸ v roku 1957. Tieto práce v roku 1971 završilo Bossovo kľúčové dielo *Grundriß der Medizin und Psychologie*⁹, ktoré je v plnom zmysle slova aplikáciou a domyslením Heideggerových náčrtov zo Zollikonských seminárov. Dielo je štruktúrované do štyroch častí: Prvá skúma adekvátnosť tradičného založenia medicíny a overuje jej možnosti na rozsiahlom chorobopise Reguly Zürcherovej, ktorú Boss liečil (s. 19 – 229). Druhá časť overuje možnosti daseinsanalytického prístupu ako prístupu primeraného človeku. Overuje základné koncepty biológie, fyziológie a psychológie i ťažkosti porozumenia tomuto prístupu (s.

¹ BINSWANGER, L.: *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Zürich: 1942.

² Porov. HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare*, s. 236 – 240, 151 – 152, 259, 286.

³ Porov. tamže, s. 253, 286.

⁴ Porov. tamže, s. 238, 255.

⁵ BOSS, M.: *Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen – Ein daseinsanalytischer Beitrag zur Psychopathologie des Phänomens der Liebe*. Bern: Hans Huber, 1947 (v angličtine: BOSS, M.: *Meaning and Content of Sexual Perversions*. New York: Grune & Stratton, 1949.).

⁶ BOSS, M.: *Der Traum und seine Auslegung*. Bern: Hans Huber, 1953 (anglicky: BOSS, M.: *Analysis of dreams*. New York: The Philosophical Library, 1958.).

⁷ BOSS, M.: *Einführung in die psychosomatische Medizin*. Bern: Hans Huber, 1954.

⁸ BOSS, M.: *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*. Bern: Hans Huber, 1957 (anglicky: BOSS, M.: *Psychoanalysis and daseinsanalysis*. New York: Basic Books, 1963.).

⁹ BOSS, M.: *Grundriß der Medizin und Psychologie – Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemässen Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft*. Bern: Hans Huber, 1971 (v angličtine: BOSS, M.: *Existential foundations of medicine and psychology*. New York: Jason Aronson, Publishing Co., 1979.).

231 – 392). V tretej časti sa Boss venuje základom všeobecnej existenciálnej patológie (395 – 521) a vo štvrtej odporúčaniam pre *daseinsanalytiskú* terapiu (523 – 591).

Ako vnímal samotný Boss význam obratu, ktorému je jeho dielo venované? Obratu k medicíne a terapii, ktorá by konečne bola primeraná trpiacemu človeku? Čo očakával od svojho čitateľa? Píše: „Skúmanie [ľudského bytia] podľa hľadísk ‚Da-sein‘¹ však od lekárov nevyžaduje nič menšie než to, aby sa – mysliac – odvážili zásadným spôsobom nájsť prechod od chápania človeka ako rozumného živočicha k nahliadaniu ľudského bytia ako Da-sein v popísanom zmysle. Nechať byť (Sein-lassen) a nechať si dávať (Sich-gebenlassen) ľudské existovanie vo svetle tohto chápania je však pre dnešného vedca mimoriadne náročnou a neobvyklou vecou. Aj tí, ktorí už boli zasvätení, musia totiž tento svoj postoj stále nanovo overovať. Novosť a inakosť takehoto určovania ľudského bytia podľa hľadiska Da-sein v porovnaní s prírodovednými a dnes obvyklými psychologickými koncepciami, môže byť snáď súmerateľná len s ich vzdialenosťou od stredovekých náboženských príkazov. Je možné, že *daseinsanalytiský* pohľad bude mať pre ľudstvo podobne osudový význam, aký mali koncepcie Galilea a Newtona.“²

Keďže v Zollikonských seminároch Heidegger svoje vnímanie telesnosti len načrtáva, možno práve *Grundriss* chápať ako jeho dopovedanie. Sám Boss sa v tomto svojom diele vyrovnáva s Heideggerovými kritikmi či súputníkmi v tejto oblasti, hlavne francúzskej proveniencie.³

Problémom vedeckého prístupu k človeku je podľa Heideggera jeho *spredeťňovanie* a *objektívizovanie*. Človek sa nemôže stať len „objektom“, teda vecou, ktorá je tu pre nejaké skúmanie. Veda k nemu však práve tak často pristupuje. To je možno dôvodom, prečo Ludwig Binswanger neuspel u Heideggera so svojím projektom vedeckej psychológie založenej na *daseinsanalýze*. Veda totiž neskúma človeka z človeka. Skúma ho ako predmet, ktorému je ochotná na dôvažok pridať aj jeho pocity a jeho chápanie.

Napriek skromnosti a roztrúsenosti Heideggerových zmienok o telesnosti Boss tvrdí, že v jej chápaní ďaleko prevýšil ako francúzskych existencialistov, tak aj Merleau-Pontyho. „Myslenie telesnosti našej

¹ „Da-sein“ – tvar, ktorý používa Medard Boss.

² BOSS, M.: *Grundriss der Medizin und Psychologie*, s. 386; Porov. tamže, s. 385.

³ Porov. tamže, s. 322 – 329.

existencie sa stáva skutočne primeraným až vtedy, ak je toto telesné bytie videné vcelku ako množstvo fenoménov telovania (Leibens) konkrétnych spôsobov správania sa voči prítomným danostiam, teda ako fenomény telovania tých spôsobov správania, s ktorými človek splýva (Mensch gerade aufgeht) a v ktorých v danom okamihu existuje ako vo svojom vzťahu so svetom.“¹

„Živé ľudské telo sa v zásade nikdy nemôže považovať za príručné-súcno (Vorhandenes), ak ho chceme liečiť správne; ak uvažujem týmto spôsobom, už som ho zničil ako živé telo.“² Človek podľa Heideggera nie je totiž objekt-subjektovou dualitou. Nie je telom, ktoré má aj dušu, ani dušou, ktorá má telo. Preto spochybňuje aj ambície takzvanej psychosomatickej medicíny. Tvrdí, že sa pokúša spojiť dve veci, ktoré, dôsledne vzaté, samostatne vôbec neexistujú. Telo a psyché nie sú dvomi samostatne jestvujúcimi entitami či módmi Dasein, ale sú neodlučiteľnou súčasťou pobytu.³

Pobyt je potrebné chápať v jeho jednote – v neodlučiteľnosti telesnosti so všetkými jej charakteristikami konkrétného časopriestorového súcna vo svete – s pociťovaním, chápaním a vzťahovaním sa k sebe i k svetu. Človek teda nie je telesom, ktoré má aj pocity, ale je telom, ktoré je telesné i cítiace. Je vo svete, ale nie náhodne, tak, ako by mohlo byť aj niekde inde a akoby svet mohol byť aj bez neho. Je *in-der-welt-sein*, a teda aj *bytím-s-inými*. Je jednotou a z tejto jednoty cítenia, myslenia, vzťahov a telesnosti (či merleau-pontyovsky: telovosti) sa má odvíjať aj jeho chápanie.

Podobne ako je nutné opustiť predstavu tela ako ľudského telesa, je podľa Bossa potrebné opustiť neadekvátnu predstavu substancijálnej, zvecnenej psyché. Táto predstava je totiž nezlučiteľná s Da-sein, ktoré „ek-sistuje ako udržiavanie presvetlenej otvorenosti sveta, ek-sistuje ako udržiavanie tejto otvorenej oblasti jasu, v ktorej to, čo má byť, môže byť prítomné a poňaté a môže sa javiť“.⁴ Vlastnosti, mohutnosti či funkcie substancionalizovanej, hoci nematerijálnej psyché možno chápať ako spôsoby existenciálnej otvorenosti, súvislosti, ktorou je človek; ako po-

¹ Tamže, s. 329.

² HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare*, 215.

³ Tamže, 248 – 249.

⁴ BOSS, M.: *Grundriss der Medizin und Psychologie*, s. 330

dobu jeho ek-statického bytia vo svete, ako podoby nosnej predpriestorovosti (Vorräumliche), ktorá umožňuje akékoľvek „niekde“. Analogicky sa podľa Bossa potrebujeme zbaviť aj zvecňujúceho pojmu vedomia, vedomia, chápaného ako súcno, ako oblasť, priestor či pole. Ak je vedomie sprítomňujúcou orientáciou vo svete, nie ono, ale Da-sein ho umožňuje. „Ako určenie onoho všetko nesúceho základného rysu ľudského Da-sein, ktoré určuje primeranosť vecí, bola totiž uvedená jeho otvorenosť (Offenständig-sein) prijímajúca túto prítomnosť. Takéto ek-statické vydržiavanie otvorenosti a presvetlenosti, ktoré sú vlastné ľudskému Da-sein, sú bezpodmienečne potrebné, ak sa má stať možným niečo také ako ponímateľnosť (vernehmen) alebo dokonca vedomá orientovanosť (Bewußtheit)... vždy sa teda zakladajú v Da-sein človeka, nakoľko je ono ‚bytím tu‘ (Da-sein), t. j. bytím ponímateľnej otvorenosti onoho ‚tu‘.“¹ Ako inak by sa spredmetnenému vedomiu, súcnu vnútri sveta mohlo čokoľvek ukázať, vyjaviť ako niečo, voľačo s vlastnou významovosťou? Rovnako Boss odmieta umelé konštrukty nevedomia psychoanalýzy či kolektívneho nevedomia hlbinej psychológie.² Zjavnosť, presvetlenosť i skrytosť treba totiž vziať vážne. To skrytosť uvoľňuje do svetla, k súcnosti, nie nevedomie. Všetko jestvujúce je odkázané na skrytosť samotnú (Verborgenheit an sich) ako na svoj zdroj, ktorý zo seba uvoľňuje všetko vyjaviteľné, ako pra-fenomén, predčasový, predpriestorový a predjazykový. Preto jej tematizácia nutne stroskotáva a i racionalitu musíme myslieť na jej základe.³

Primeranému porozumeniu človeku podľa Bossa rovnako odporuje zvecnená a mechanistická predstava pudu. Vysvetlenie mnohorakého vzťahovania sa voči skutočnostiam sveta totiž možno skutočne vysvetliť a porozumieť len na pozadí intervalu existenciálnych vzťahových súvislostí od otvoreného a slobodného až po prepadnutie niečomu či podvolenie sa niečomu v postretávanom súcne.⁴ Veď práve predstava zvecneného pudu, akejsi psychickej skutočnosti, spätne veľmi efektívne zvecňuje ľudské bytie, a teda mu je neprimeranou. Podobným spôsobom sa treba pozrieť aj na inštanciu „Ja“ či na jej psychoanalytické

¹ Tamže, s. 336.

² Tamže, s. 338 – 352.

³ Porov. tamže, s. 352 – 354.

⁴ Porov. tamže, s. 356.

deriváty „nad-ja“ a „ono“ a možno odhalíme, že ide len o spredmetňujúce abstrakcie.¹ To, čo myslíme ako „Ja“, vyjadruje človeka v jeho mnohorakých existenciálnych súvislostiach jeho seba-bytia (Selbst-Sein). Vyjadruje ho v stálosti i v časovej súvislosti jeho života a v jeho schopnosti osamena ako podoby návratu k sebe samému. Nejde o stálosť hotovej substancie, podotýka Boss, ale o stálosť sebačaseňa v podobe vlastného uskutočňovania, uskutočňovania existenciálnych súvislostí vlastného života vo svete, jeho možností. Nemôže teda ísť o nejakú „hotovosť“ ale o dianie. Ľudský pobyt je tak, že sa deje. Ide o dianie, v ktorom sú sprítomňované všetky ľudské možnosti, už realizované i nerealizované alebo očakávané. „Ja“ je podľa Bossa jazykovou figúrou vyjadrujúcou ek-statické bytie vo svete, nakoľko sa ono samo chápe svojich možností.²

Boss sa rámcovo priznáva k Freudovmu dôrazu na zmysluplnosť ľudského života, na jeho prestúpenosť zmyslom.³ Obsah tejto súvislosti však nemožno zameniť za architektúru psychických príčinných determinácií. Psychológia si často zamieňa motívy za príčiny. Ako by mohlo byť človeku primeraným vnímať ho len ako ohnivko kauzálnych súvislostí? Boss sa vyjadruje až nevyberavo: „Psychická príčina a psychodynamika sú nezmysly, keďže to, čo je na nich psychické, sa vždy vzťahuje k cítiacim, mysliacim, prajúcim si, chcejúcim, konajúcim a vníma-

¹ „Psychische ‚Ich-Instanzen‘ von der Art einer zusammenhängenden Organisation seelischer Vorgänge oder eines ‚Ichs‘ als eines psychischen Erlebnisbündels oder eines Bewußtseinsfeldes, als ein komplexer Bewußtseinsfaktor, als Abkömmling eines Partizipations-Dranges, eines Aktzentrums bis hinauf zu den Vorstellungen einer ‚Ich-Subjektivität‘ oder einer ‚Ich-Person‘ setzen immer schon voraus, der Mensch sei zunächst eine für sich bestehende, irgendwo im Weltraum vorhandene Immanenz. Es bleibt, um diesen entscheidenden Sachverhalt ein weiteres Mal zu wiederholen, unerfindlich, wie ein so vorgestelltes psychisches Gebilde je auch nur eine Ahnung von der Anwesenheit einer Außenwelt erlangen und wie es aus sich heraus in diese hinein gelangen könnte. Die Ungeklärtheit sämtlicher Vorstellungen von einer ‚Ich-Instanz‘ blieb denn auch kritischen Psychologen nicht lange verborgen“ (BOSS, M.: *Grundriss der Medizin und Psychologie*, s. 359).

² Porov. tamže, s. 360 – 361.

³ „Von Sinnhaftigkeit kann mit Gewißheit ausschließlich in bezug auf das Verhalten des Menschen gesprochen werden. Nur von uns Menschen wissen wir genau, daß all unser Handeln stets von den sinnvollen Bedeutsamkeiten motiviert wird, die sich uns von den Gegebenheiten unserer Welt her zeigen“ (BOSS, M.: *Grundriss der Medizin und Psychologie*, s. 365.).

júcim – teda vždy k nejako ladeným vzťahom človeka voči významuplným danostiam jeho vlastného sveta. V oblasti týchto vzťahov sa však vyskytujú len zrozumiteľné motivačné súvislosti. Každá psychológia, ktorá motív a motivačnú súvislosť reinterpretuje ako psychickú príčinu a redukuje na psychodynamické reťazce pôsobenia príčin, ničí základ a pôdu (Grund und Boden), ktorá je jediná schopná niesť ľudské správanie.“¹ Na pozadí psychodynamických determinácií nemožno nájsť žiadnu zrozumiteľnosť. Akákoľvek procesuálna zrozumiteľnosť totiž predpokladá schopnosť ponímať významuplnosť, teda vôbec „niečo“ ako niečo. Ide o základný rys ľudského pobytu.

Ani veľká téma tradičnej i súčasnej fenomenológie, empatia, schopnosť vcítania a vnímania druhého človeka nemôže zostať týmto myslenním nedotknutá. Boss nemôže prijať tradičný konštrukt empatie ako privilegovaného spôsobu poznania iného človeka. Ak by sme totiž boli odkázaní len na ňu ako spôsob poznávania druhého, nikdy by sme žiadneho druhého človeka nepoznali. Nikdy by sme totiž nevedeli, do čoho či koho sa vôbec a načo vcíťovať. Vcítaniu teda musí predchádzať porozumenie druhého ako človeka obývajúceho spoločný svet, ako spolu-bytosť. „Nikdy nemôže niečo poskytnúť podklad pre porozumenie toho, čo je predpokladom jeho vlastnej možnosti.“² Predchodné porozumenie akémukoľvek druhému ako človeku podobnému mne je základným rysom Da-sein. Samozrejme, môže mať rôzne podoby či sýtosť až po fatálne zvecnenie.

Takto možno popísať obrat, ktorý Boss prirovnal k zmene kozmologickej paradigmy. Obrat od exaktného a kauzálneho myslenia k pohrúženiu sa do „nepredmetnej otvorenosti (ungenständliche Offenheit), ktorú daseinsanalytický spôsob nazerania zviditeľňuje ako základný charakter ľudského bytia, ktoré je v sebe priestorové a časové“.³ „Nikto nemôže toto nové fenomenologicko-daseinsanalytické videnie jednoducho vyčítať z kníh. Nemožno ho dosiahnuť prostredníctvom žiadnych logických dedukcií z obvyklých predstáv. Pohrúženie do fenomenologického spôsobu nazerania možno získať len náhlym skokom celého myslenia, vnímania a pociťovania: Je potrebné zo subjektivistickej,

¹ Tamže, s. 370. Pozri tiež BOSS, M.: *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*. München: Kindler Verlag, 1980, s. 19 – 45.

² BOSS, M.: *Grundriss der Medizin und Psychologie*, 364.

³ Tamže, s. 391.

posesívnej a abstraktnej zameranosti voči sebe samému, voči blízkym a voči všetkým ostatným danostiam sveta, v ktorom väzní našich súčasníkov duch techniky, vykročiť na konkrétny základ a pôdu, na ktorej ľudia, hoci často nevedomky, ale vždy už vopred, existujú... Ak sa človek vyhne námahe spojenjej s týmto pochopením, nemôže sa nám otvoriť horizont všeobecnej patológie a terapie primeraný človeku.“¹

Heideggerovské momenty v daseinsanalýze

Kľúčovými momentmi daseinanalýzy, ktoré Boss čerpá z Heideggera, sa stali otvorenosť k bytiu, naladenosť, vzťahovosť a časové rozvrhovanie sa do sveta.

Heidegger v *Sein und Zeit* upozornil na význam analýzy naladenosti (Gestimmtheit) ako významných existenciálno-hermeneutických spôsobov vzťahovania sa človeka k sebe i k svetu ako takému. Nálady nie sú pre Heideggera len akýmsi povrchným vyjadrením našej emocionality. Naopak, sú základom akéhokoľvek možného vzťahovania sa k svetu.

Heidegger sprvu používa na objasnenie nálad termín „situovanosť“ (die Befindlichkeit).² Chce ním vyjadriť to, že vždy sme vo svete nejako situovaní (roz-položení – od toho aj preklad „rozpoloženie“), a práve pozícia, ktorú vo svete a voči svetu zaujímame, rozhoduje o tom, čo a ako vnímame alebo nevnímame. Naladenosť (situovanosť, rozpoloženie) odzrkadľuje našu schopnosť otvorenosti voči svetu i súcnam, našu schopnosť nechať sa svetom nejako osloviť.³ Heidegger to dokumentuje na svojich slávnych analýzach strachu (§30) a úzkosti (§40) a ukazuje, že to, z čoho máme strach – „to strašné“, je vedomie, že niečo nám môže uškodiť, že nás to môže poškodiť. Strachovanie sa nám ukazuje práve tie aspekty vecí, ktoré sú pre nás nejako „hrozivé“ a zakrýva nám

¹ Tamže, s. 392.

² O význame die Befindlichkeit v psychológii pozri napr.: GENLIN, E. T.: Befindlichkeit: Heidegger and the Philosophy of Psychology. In: *Review of Existential Psychology & Psychiatry: Heidegger and Psychology*. 16:1, 2, 3 (1978 – 1979), s. 43 – 71; RATCLIFFE, M.: Heidegger's attunement and the neuropsychology of emotion. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 1:3 (2002), s. 287 – 312.

³ O rôznych podobách chápania naladenosti ako priestorovej i auditívnej metafory pozri DÉMUTH, A.: Heidegger a problém (ne)naladenosti. In: Leško, V. – Mayerová, K. (eds.): *Heidegger v Česku, Poľsku a na Slovensku*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2018, s. 143–159.

zväčša všetko ostatné, čo danému rozumeniu odporuje. Tým nám ale sprítomňuje nielen rozumenie veciam, ale najmä rozumenie sebe samým. Odkrýva nám totiž to, že sme koneční, že nás možno ohroziť a poškodiť a v konečnom dôsledku (v úzkosti) – odkrýva našu konečnosť a smrteľnosť.

„V naladenosti je pobyt vždy už náladou odomknutý ako to súcno, ktorému je pobyt vo svojom bytí vydaný ako tomu bytiu, ktoré má vo svojom existovaní byť.“¹ To, ako to nálada robí, je teda prostredníctvom ohlasovania nás samotných. „Nálada činí zjavným, ,ako nám je‘, ,ako sa máme‘. V tomto ,ako nám je‘ privádza naladenosť naše bytie k jeho ,tu‘.“² Nálady teda nie sú len akýmsi prchavým vzťahovaním sa k svetu či sebe samému, sú skôr prejavom autentického porozumenia sebe – svojej telovosti – a až na základe porozumenia sebe – tomu, ako nám je a čo potrebujeme či chceme – nás niečo zo sveta vôbec môže či nemusí oslovovať.

Heidegger tak objavil v pôvodnom netematizovanom vzťahovaní sa k sebe či svetu fundamentálnejšie rozumenie pobytu, a to nielen ako tomu, čo je smrteľné a schopné poškodenia, ale najmä ako tomu, čo je temporálne, slobodné a vzťahové.

Jednou z podstatných črt Heideggerovej existenciálnej analytiky je fundamentálne vzťahovanie sa k sebe a k svetu ako takému. Heidegger si uvedomil, že človek je súcno (podľa neho jediné), ktoré sa nevyhnutne vždy vzťahuje k svojmu vlastnému bytiu. Táto vzťahovosť je charakteristickým znakom celej *daseins*analýzy, ktorá predpokladá, že drvivá väčšina psychických porúch spočíva v poruchách vzťahovosti k sebe či k svetu. Podľa toho Boss navrhol aj zmenu kategorizácie porúch na poruchy:

- a) s nápadným postihnutím telesnosti ľudskej existencie,
- b) choroby s postihnutím umiestnenia a časovania bytia-vo-svete,
- c) poruchy bytostného naladenia,
- d) choroby so špecifickým postihnutím spolu-bytia,
- e) poruchy s výrazným postihnutím výkonu otvorenosti a slobody *dasein*.

Charakteristickou črtou všetkých porúch je podľa Bossa narušený vzťah minimálne k jednej z uvedených kategórií.

¹ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 161.

² Tamže.

Poruchy s postihnutím telesnosti ľudskej existencie

Pri poruchách s postihnutím telesnosti má pacient narušený vzťah k svojej telovosti, respektíve k jej vnímaniu. Takýmito poruchami môžu byť rôzne paralýzy, ochrnutia, precitlivelosti (alergie), ale aj poruchy sebaobrazu (anorexia a pod.), či dokonca fyzické traumy. Zlomenina nohy robí nohu precitlivenou na pohyby (noha bolí) na základe jej anatomickej a funkčnej malformácie. To, čo robí poruchu poruchou, však nie je len akási fakticita výskytu danej malformácie, ale náš vzťah k nej. To, čo nám prekáža, nie je jej anatómia či aktuálne usporiadanie (teda to, že je zlomená), ale dôsledky, ktoré z neho vyplývajú a ktoré zväčša vnímame negatívne. To, čo nám vadí, nie je zlomená noha, ale bolesť a nemožnosť pohybu. Zlomenina nás neobmedzuje, obmedzuje nás negatívne vnímaná znížená schopnosť lokomócie, pomalosť, prípadne bolestivosť. V prípade paralýzy nejakej končatiny nás zasa obmedzuje neschopnosť pohybu či pociťovania spôsobená (v prípade hysterickej paralýzy) v odmietnutí telesnosti a jej funkčnosti v dôsledku nejakých „cudzích“ prejavov či motívov konania.

Alergie sú zas prejavom hypersenzitivity tela na kontakt s niektorými látkami v jeho okolí. To, čo nás obmedzuje, sú alergické telesné prejavy, ktoré znemožňujú normálne pociťovanie a „fungovanie“ pobytu.

Kľúčovým prejavom všetkých uvedených porúch je teda negatívny vzťah k telesnej fakticite a z neho plynúce obmedzenie našich vlastných možností.

Choroby s postihnutím umiestnenia a časovania bytia-vo-svete

Druhú skupinu daseinsanalytických porúch predstavujú podľa Bossa poruchy, ktorých charakteristickým znakom je neautentické lipnutie na nejakom priestorovom či časovom umiestnení. Klasickým príkladom takýchto porúch sú psychosomatické poruchy, ktoré Boss identifikuje s chorobami jednotlivých orgánov (choroby srdca, žalúdočné vredy a pod.), alebo organické neurózy, ktoré súvisia s naším časovaním, respektíve rozvrhovaním sa vzťahovaním k časnosti.

Ako napovedá nadpis najznámejšieho Heideggerovho spisu, bytie je charakteristické svojou časovosťou. Heidegger tak preberá kantovskú tradíciu a upozorňuje na to, že čas je mysliteľný len vzhľadom na človeka. Avšak na rozdiel od Kanta u Heideggera nejde len o nazeráciu formu, ktorou uchopujeme všetky vnímané fenomény a vytvárame z nich v čase usporiadaný prúd skúseností, pre Heideggera čas predstavuje synonymum bytia pobytu – je jeho najvlastnejším prejavom. Zjednodušene možno povedať: bytie je čas, a preto množstvo porúch súvisí s nesprávnym vzťahovaním sa k vlastnému bytiu vo forme neprávneho rozvrhovania sa v čase. Samozrejme, nejde tu o fyzikálne ponímanie času ani o jeho psychologickú verziu (rýchlejšie plynutie času v starobe, pomalé v núde – Langeweile), ale o prežívanie primordiálneho času ako časovania existencie a vzťahovania sa k nemu.¹

Psychoanalytici si všimli, že rôzni ľudia prežívajú čas rozlične. Deti akoby boli ukotvené vo večnej prítomnosti a tešia sa z aktuálne prežívaného okamihu. Naproti tomu mladí ľudia sa prirodzene rozvrhujú najmä do budúcnosti, kým starci lipnú viac na minulosti, ku ktorej sa obracajú, namiesto toho, aby plánovali do budúcnosti. Dospelý človek zväčša primerane strieda medzi všetkými temporálnymi horizontmi a vie správne posúdiť, ktorý z nich mu ponúka najlepšie možnosti pre správne sebvzťahovanie. Ublížený človek však lipne na minulosti – je ukotvený v udalosti, ktorá sa udiala, ku ktorej sa neustále vracia a od ktorej odvíja všetku budúcnosť, ktorá však vlastne leží v minulosti. Naopak, rojko sníva o budúcnosti, rozvrhuje sa nezávisle od reality a minulosti a neprežíva svoju vlastnú prítomnosť.

Podobne je to pri bežnom či patologickom smútku alebo radości. Smútok a depresia spomaľujú plynutie času. Zdá sa, akoby vymazávali horizonty budúcnosti a upriamujú našu pozornosť na pomaly sa vzdalujúcu minulosť, prípadne na prežívanie neznesiteľnej ťaživosti prítomného okamihu. Úzkosť nás zas upozorňuje na blízkosť budúcnosti, na neodvratné povinnosti, na hroziace nebezpečenstvo a jeho možnú prítomnosť. Je nástojčivým vnímaním prítomnosti, ktorá je v obavách a hrôze zahľadená do možnej budúcnosti. Tú pociťuje aj obsedantný neu-

¹ DAHLSTROM, D. O.: *The Heidegger Dictionary*. London – New York: Bloomsbury 2013, s. 214.

rotik. Jej tlak však pociťuje aktuálne. Čas ho tlačí. Pociťuje potrebu vyhovieť svojim popudom a nutkavým požiadavkám, a to čo najskôr. Čas je nepriateľ, a preto s ním neustále bojuje.¹

Gion Condreau² opisuje aj prežívanie prítomnosti (respektíve to, že čas nemá) u hysterika, tematizuje Fenichelovu heideggeriánsku „psychológiu nudy“, ale i Bollnowovu analýzu časových rámcov a bezčasia šťastia a radosti. Slasť, šťastie i radosť (podľa svojej intenzity) plynutie času urýchľujú alebo naopak, z prítomného momentu nás vytrhnú do stavu bezčasia a „prežívanej večnosti“.

Boss pritom predpokladal, že väčšina uvedených porúch (resp. ich symptomatiky) spočíva v nejakom problematickom (neautentickom) vzťahu k sebe samému, a preto je potrebné meniť práve ten. Podobne je to i pri poruchách bytostného naladenia.

Poruchy bytostného naladenia

Depresívna osobnosť sa podľa klasických opisov vyznačuje smútkom, sklúčenosťou, skleslosťou. Heidegger vo svojej analýze naladenosti ukázal, že nálada nie je len automatickou reakciou na súbor pocitov, ale naopak, že jej najvlastnejšou funkciou je otvorenosť pre nejaké vnímanie a porozumenie fenoménov. A smútok je charakteristický práve uzatvorenosťou. Condreau na vykreslenie tohto stavu používa Heideggerov výrok: „Človek, ktorého stretol smútok, sa uzatvára, stáva sa neprístupným bez toho, aby k nám prejavil tvrdosť. Iba sa stáva neprístupným.“³

V depresii bývame so svojím bytím osamelí, pociťujeme jeho ťarchu a nič vo svete nám v našej situácii neponúka uľahčenie. Preto sa k svetu ani neutiekame. Naopak, zostávame uzatvorení sami v sebe, izolujeme sa. Vraciame sa k tomu, čo malo v živote význam.

Melanchólia je charakteristická sentimentom k minulosti. Vracia sa k nej, ľutuje jej odznenie. V depresii sa však čas zastavuje. Budúcnosť neposkytuje zmysel a minulosť taktiež prestáva mať význam. Depresívny človek žije v bezčasí. Pre svoj hlboký smútok nič nechce, cíti stiesnenosť a ťažobu bytia.

¹ CONDRAU, G.: *Sigmund Freud & Martin Heidegger*, s. 101.

² Tamže, s. 97 – 98.

³ Tamže, s. 105.

Naproti tomu úzkostný človek prítomnosť intenzívne prežíva. Ale nie takú, aká je. Jej esenciu vníma v blízkej budúcnosti, ktorú anticipuje až tak intenzívne, že sa mu stáva vlastne prítomnosťou.

To, čo obe nastavenia charakterizuje, je ich zameranie na konečnosť a prchavosť bytia. V depresii nám pre prchavosť bytia svet už nič neponúka a neoslovuje nás, kým v úzkosti nás oslovuje len to, čo naše bytie ohrozuje. Práve v tom *daseinsanalytici* vidia význam heideggerovského existenciálu smrteľnosti.

U hysterickej osobnosti naopak nájdeme lipnutie na bytí, ktoré sa snaží potvrdiť. Hysterická osobnosť je zmietaná nedostatkom kvality vlastného bytia, uznania, lásky a hľadá ich potvrdenie u druhých. Práve preto na seba upozorňuje, dáva najavo svoje pocity, krivdy a postoje, zmietaná dvojitou väzbou – frustráciou z nedostatočnosti vlastného bytia a túžbou po jej uznaní a podporení. Je teda otvorená k druhým a tých vníma ako prostriedok na zmocnenie sa a uznanie vlastného bytia.

Narcistická osobnosť druhých potrebuje len kvôli potlesku. Nepotrebuje ich na potvrdenie či zmocnenie sa svojho bytia. Narcis nepochybuje o svojej existencii, jej výnimočnosti a kvalite. Naopak, tie obdivuje a očakáva obdiv aj od druhých. Zdá sa však, že to, čo takto nazerá, nie je skutočný obraz jeho pobytu. Ten je prikrutý, pretože odkrýva nedostatky, konečnosť, omylnosť, vinu... Narcis preto hľadá ideálny sebaobraz, ktorým skutočnosť seba samého nahradzuje. Jeho osobnosť je zahľadená do svojej vlastnej dokonalej sebainterpretácie, do sebaobrazu (*Selbst*), ktorý má v područí. Na rozdiel od hystericky nastavenej osobnosti teda odmieta nedostatočnosť vlastného bytia tým, že ho nahrádza sebaidealizáciou. Hysterik potrebuje druhého na prijatie seba, narcis zase na potvrdenie pravdivosti klamlivého sebaobrazu, ktorý si o sebe vytvára. V tom sa odlišujú aj ich pocity voči iným. Kým hystericky nastavená osobnosť nenávidí aj miluje celou silou svojej existencie, narcis nie je skutočnej lásky schopný, pretože je opitý sebaláskou a jeho empatia je len predstieraná. Hysterická osobnosť akoby (aspoň podľa Freuda) skutočne trpela prenosom a zdieľaním emócií, kým narcis svoje slabiny, viny a nedostatky popiera a vytesňuje, ich vedomé či nevedomé pôsobenie je základom anankasticky nastavených porúch.

Psychoanalytická interpretácia ponúkala riešenie obsedantno-kompulzných stavov prostredníctvom opätovného intelektuálneho a najmä

emocionálneho prežitia a vysporiadania sa s negatívnymi (zväčša vytesnenými) skúsenosťami. Daseinsanalýza však vníma kompulzie najmä v ich vzťahu k obmedzovaniu slobody a možnosti autentického prežívania bytia a slobodného rozvrhovania sa. Schopnosť prijať vlastnú konečnosť, vinu a nedokonalosť je dôležitou súčasťou daseinsanalytickej terapie. Podobne však aj vedomie fakticity, vrhnutosti do sveta a nevyhnutnosti starosti o jednotu tela a duše¹ s morálnou zodpovednosťou za zrealizované konanie. Spolu s témou vzťahu k sebe a iným sa stávajú základným kameňom daseinsanalytického psychoterapeutického prístupu.

Heideggerov vplyv v psychológii

Mohli by sme pokračovať v bossovskej verzii adaptácie heideggerovských motívov do daseinsanalytickej psychoterapie, ale ani tá (ako sme spomenuli odklon Bossa od Binswangera) nepredstavuje jednotnú a ucelenú terapeutickú školu či prístup k človeku. Nájdeme v nej viacero rôznych vplyvov a modifikácií, podobne ako by sme nachádzali heideggerovské vplyvy aj v niektorých iných psychologických a psychoterapeutických prístupoch (psychoanalýza, existenciálna psychológia a logoterapia V. E. Frankla, humanistická psychológia², archetypálna psychológia, etc.). Ambíciou uvedenej kapitoly však ani nebolo predstaviť Heideggera ako psychológa³, ani nijaké heideggeriánske školy, ale skôr poukázať na vplyv Heideggerovho myslenia na súdobú psychológiu a jej predstaviteľov. A ten je nepochybný, a to nielen objavovaním sa tém naladenosti, existenciálneho a autentického seba porozumenia či vzťahu k pobytu, chápaním bytia ako starosti a starostlivosti o bytie, ale aj prostredníctvom existenciálnych analýz jednotlivých existenciálov (strachu, úzkosti, nudy, smútku...). Heidegger ovplyvnil viacerých psychoanalytikov upozornením na význam spolubytia s druhými, na našu vrhnutosť do sveta a faktické pobývanie v ňom, ale aj

¹ Porov. PATOČKA, J.: *Péče o duši I*. Sebrané spisy. Sv. 1. Praha: Oikúmené 1996.

² GUIGNON, CH.: In Search of Authenticity: A Heideggerian Quest. In: *The Humanistic Psychologist. Special Section: Bringing Heidegger Home: A Journey Through the Lived Worlds of Psychologists and Philosophers*. 41:3 (2013), s. 204 – 208.

³ Tak ako Freud často prejavoval svoj dešpekt k filozofii, Heidegger nikdy nemal ambície byť psychológom, keďže mu šlo o samo bytie pobytu.

odlišnou teóriou pravdy ako odkrytosti, ktorá, za istých okolností, je prístupná každému. Podobne ako Freud upozornil na význam každodennosti, neautentickejši a netematizovaného porozumenia svetu a vlastnej emocionalite, no najmä vniesol do psychológie celkom nový rozmer uvažovania o otvorenosti a volaní či upadaní, o temporalite a jej rozmeroch či orientovaní a o význame skúsenosti, telesnosti a prežívania. Na rozdiel od iných inšpirátorov existencialistickej psychológie (Sartre, Camus, de Beauvoir) vari najvýraznejším posolstvom Heideggerovho „psychologického odkazu“ je chápanie Dasein ako morálneho agenta; s hodnotami a zodpovednosťou, ktorá je spätá s bytím.¹ A v tomto ohľade, získavajúc istý odstup od kontextu jeho myslenia, možno očakávať, že Heideggerove postrehy či vnímanie človeka ešte len získajú na svojej popularite a význame, a to najmä sprístupnením jeho Zollikonských seminárov a záverečných spisov, umožňujúc tak hlbšie prepojenie jeho hermeneuticky zameranej fundamentálnej ontológie a v každodennom živote aplikovateľných existenciálnych analýz pobytu. Ide o úlohu zásadnú, keďže – Bossovými slovami – „...mnohí, ktorí prepádli tradícii či anonymite ľubovoľného kohokoľvek (das Man) nášho dnešného spolusvetu a sú takto hypnotizovaní, nevedia, že vo svojom konaní a myslení vôbec neuskutočňujú svoje vlastné existenciálne možnosti, ale že skôr uskutočňujú myšlienky a túžby svojich predkov či súdobej verejnej mienky.“²

¹ GUIGON, CH.: Authenticity, moral values, and psychotherapy. In: GUIGON, CH. (ed.): *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press 1993, s. 215 – 239.

² Tamže, s. 346.

Finkova raná kritika Heideggera

Oliver Gutter

Filozofické myslenie Eugena Finka v priebehu dvadsiatych a tridsiatych rokov 20. storočia je neodmysliteľne späté s kritickým vyrovnávaním sa s Husserlovou a Heideggerovou filozofiou. Už v samotných začiatkoch svojej filozofickej kariéry vykazoval Fink značnú mieru originality a odvahy kriticky sa dištancovať od oboch svojich učiteľov. A hoci je Finkovo rané filozofické pôsobenie právom spájané viac s Husserlom než s Heideggerom, zaiste nebol len nekriticky oddaným stúpencom Husserlovej fenomenológie,¹ ale tvorivo sa podieľal na jej (re)formovaní. Napriek navonok zdanlivo úplnému súladu medzi Husserlom a jeho asistentom, ako naznačuje napr. Husserlov uznávaný posudok² na Finkov apologetický článok *Fenomenologická filozofia*

¹ Práve tak vnímal Fink rolu, ktorú mu chcel prideliť Husserl, ako napovedá jedna z jeho poznámok: „Karikatúra »filozofa«: »dobrý žiak«, ktorý žije v ilúzii pojmu služby, a tak premárni svoj život. (Príklad: Husserlovo poňatie dobrého nasledovníka; úloha, ktorá je zamýšľaná pre mňa!)“ Citované podľa: BRUZINA, R.: *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*. New Haven & London: Yale University Press 2004, s. 352.

² V závere svojho predhovoru Husserl píše: „Na želanie ctenej redakcie ‚Kant-Studien‘ som si toto pojednanie dôkladne prezrel, a teší ma, že môžem povedať, že v ňom nie je jediná veta, ktorú si plne neprivlastňujem, ktorú by som nemohol výslovne uznať ako svoje vlastné presvedčenie.“ HUSSERL, E.: Vorwort von Edmund Husserl. In: Fink, E.: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag: Martinus Nijhoff 1966, s. VIII. K dôvodom, ktoré zrejme viedli Husserla k absolútnemu potvrdeniu Finkovej state aj napriek tomu, že si plne uvedomoval zásadné odlišnosti v ich chápaní fenomenológie, pozri BRUZINA, R.: *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*, s. 45 a n.

Edmunda Husserla v súčasnej kritike z roku 1933, niektoré závery, ku ktorým dospel Fink, boli pre Husserla neprijateľné.¹

Svoju úlohu vo fenomenologickom projekte vnímal Fink ako kritické rozvíjanie potenciálu Husserlovej fenomenológie, a to – ak to bolo potrebné – aj mimo intencií samotného Husserla. Práve preto bol mladý Fink schopný uznať aj Heideggerov prínos pre fenomenológiu a zaviesť niektoré jeho myšlienky do rámca transcendentálnej fenomenológie, čo Husserl nebol ochotný urobiť.² Ako píše Bruzina: „Fink vnímal Heideggerovu prácu ako otváranie dimenzií sebakritiky, ktoré boli metodologicky pre fenomenológiu celkom legitímne, aj keď, ba dokonca práve preto, že prekračovali mieru sebakritiky, ktorú Husserl považoval za dostatočnú.“³ Na druhej strane je však potrebné zdôrazniť, že aj napriek – oproti Husserlovi – omnoho uznanlivejšiemu a otvorenejšiemu postoju vo vzťahu k Heideggerovmu mysleniu sa Finkova filozofická pozícia opiera predovšetkým o princípy Husserlovej fenomenológie. Platí teda, že ak majú mať isté aspekty Heideggerovho myslenia pre Finka nejaký pozitívny význam, musia byť integrované do programu transcendentálnej fenomenológie. Zvyšok musí byť podrobený neúprosnej kritike a odmietnutý ako filozofická naivita.

Heideggerovo nepochopenie transcendentálnej fenomenológie. Fenomenológia ako meontika

To, akým spôsobom bol Fink schopný produktívne využívať motívy, ktoré nachádzal u Heideggera, výstižne ilustruje jedna jeho pracovná poznámka, pravdepodobne z roku 1930: „*»Fenomenológia«* nie je žiadny *»smer«*, ale vecná podoba filozofie samej. Nie je však prostou vedou o vedomí, teda eidetickým skúmaním konštituujuúcich foriem vedomia,

¹ Pozri napr. náčrt predhovoru k *Šiestej karteziánskej meditácii*. FINK, E.: *VI. Cartesianische Meditation. Teil I. Die Idee einer Transzendentalen Methodenlehre*. Husserliana – Dokumente.. Bd. 2/1. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers 1988, s. 183.

² Po prečítaní *Bytia a času* Husserl v liste Romanovi Ingardenovi so sklamaním prehlásil, že túto prácu nielenže nemôže začleniť do rámca svojej fenomenológie, ale musí ju dokonca „metodicky a v tom podstatnom aj vecne, celkom odmietnuť.“ HUSSERL, E.: *Briefwechsel. Teil 3. Die Göttinger Schule*. Husserliana – Dokumente. Bd. 3. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers 1994, s. 254.

³ BRUZINA, R.: *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*, s. 86.

fenomenológia je vo svojej najvnútornejšej tendencii novou premenou pojmu filozofie, pokiaľ <je> táto určená ako ontológia, ako pýtanie sa na bytie. Touto premenou totiž je: že filozofia je *odničotnením absolútna* [Entnichtung des Absoluten], jeho slobodnou produkciou, opravdivou theogóniou. U Husserla je zaiste fenomenológia nešpekulatívna. Tzn. tvorí sa v nej predovšetkým vážnosť na posledný a najťažšie zahájiateľný [einsatzschwerste] boj. Husserl dal fenomenológii dôstojnosť a rang »práce pojmu«; Heidegger kriticko-špekulatívny vzlet. V Heideggerovi prichádza fenomenológia k svojej prvej pravde.“¹

Z uvedeného citátu vyplývajú predovšetkým tri dôležité skutočnosti, ktoré podstatným spôsobom vypovedajú o Finkovom vnímaní fenomenológie. Po prvé, Fink rozpoznáva dôležitosť a význam otázky bytia vo fenomenológii. Po druhé, jasne artikuluje metodologickú požiadavku zavedenia istého typu špekulácie do fenomenologického skúmania. Po tretie, fenomenológia sa nezaobíde bez absolútna. Okrem Heideggera je tu Fink ovplyvnený predovšetkým Hegelom.

Zavedenie *špekulatívneho* momentu do fenomenologického programu ukazuje potrebu integrácie analyticky získaných poznatkov a vážneho nastolenia otázok, ktoré na pôde intencionálnej analýzy zodpovedané byť nemôžu. Dôležitý problém, ktorý pred transcendentálnu fenomenológiu svojou kritikou postavil Heidegger, je otázka bytia transcendentálnej subjektivity. Podľa Finka však tento problém z principiálnych dôvodov nemôže byť vyriešený na pôde ontológie, pretože predmetom ontológie je bytie, zatiaľ čo fenomenológia je práve transcendentaním bytia (sveta) k dimenzii jeho konštitutívneho pôvodu.² „V zásade je potrebné povedať: *určenie subjektivity transcendentálneho subjektu nie je žiadna možná úloha ontologickej filozofie, keďže toto »určenie« nie je nijakým vypracovaním spôsobu bytia tejto subjektivity, ale je cieľom metodickej integrácie.*“³

Heideggerovou nepopierateľnou zásluhou je podľa Finka to, že obmedzuje ideu bytia na oblasť konečnosti.⁴ Dopúšťa sa však zásadného

¹ FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt* 2. GA. Bd. 3/2. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2008, s. 23.

² Pozri napr. FINK, E.: Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen kritik. In: Fink, E.: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, s. 101 a n.

³ FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt* 1. GA. Bd. 3/1. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2006, s. 319.

⁴ FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt* 2, s. 148.

omylu, ak prisudzuje transcendentálnej subjektivite spôsob bytia konečného subjektu – t. j. pobytu, pretože témou transcendentálnej fenomenológie nie je konečné ľudské vedomie, ale absolútne.¹ Heideggerova výčitka, že Husserl nekladie otázku bytia transcendentálnej subjektivity, je potom pre Finka zásadným nepochopením základného charakteru transcendentálnej fenomenológie: „Husserl nekladie otázku o *spôsobe bytia* absolútnej subjektivity právom. Túto otázku môžeme vynechať, len keď je filozofia 1) stotožnená s ontológiou a keď 2) je pod absolútnym vedomím ustavične chápaný človek. Vynechať túto otázku znamená práve neporozumieť redukcii a jej zámeru.“² Ak je totiž fenomenologická redukcia prienikom k tomu, čo je „pred bytím“ (Vor-Sein), k pôvodu (Ursprung), z ktorého všetko bytie konštitutívne pochádza, musí ísť o dimenziu, ktorá žiadne bytie nemá, teda o dimenziu *me-ontickú*. „Absolútne vedomie nemôže mať ako mimomundánne vôbec žiadne *bytie*, ak platí, že otázka o bytí môže byť zmysluplne kladená len v rámci sveta. Absolútnosť transcendentálneho vedomia je »absolutum ab esse«. »Absolutum esse« = »Solutum ab esse«.“³ Fenomenológia v zmysle meontiky je *oslobodením* od bytia.

So svojím cieľom sa mýňa aj výčitka, obviňujúca Husserlovu fenomenológiu z vulgárneho, t. j. mundánneho druhu idealizmu (akým novokantovstvo podľa Finka nepochybne je), pretože meontika, prísne vzaté, „nie je »idealistická« ani realistická“.⁴ Fink ustavične zdôrazňuje, že závislosť sveta od absolútneho subjektu nie je možné interpretovať ako odkázanosť sveta na ľudský subjekt. Ontologická filozofia dezinterpretuje tézu transcendentálnej fenomenológie, že všetko bytie je konštitutívny výsledok, pretože chápe konštitutívnu koreláciu ako vnútrosvetskú a prehliada jej meontický charakter. Konštitúciu v meontickom zmysle však nie je možné chápať vnútrosvetsky ako produkciu jestvujúcich predmetov nejakým iným jestvujúcim. Konštitúcia je

¹ Tamže, s. 148.

² FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt 1*, s. 321.

³ Tamže.

⁴ FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt 2*, s. 64.

ontifikácia meontického absolútna, jeho emanácia do sveta.¹ Z toho dôvodu môže Fink tvrdiť: „Absolútny idealizmus v sebe zahŕňa *realizmus* konečného (ontického a ontologického) poznania.“²

Podobným spôsobom vyvracia Fink aj Heideggerovu námietku, že Husserl je pri vypracovaní tematického poľa fenomenológie vedený primárne novovekou ideou absolútnej vedy. Aj napriek oprávnenej motivácii konkretizovať formálnu schému Husserlovej transcendentálnej filozofie (t. j. epistemologickú schému subjekt-objekt), je podľa Finka táto konkretizácia opäť sfalšovaním základnej Husserlovej intencie, totiž tým, že sa mu vyčíta scientifizmus [Szientifismus], ktorý je teraz ľahké kritizovať... Hermeneutické námietky sú celkom v práve proti pseudotranscendentálnej filozofii, ktorá pozná len »neškodnosť čistého ja«, ale nie proti Husserlom inaugurovanej transcendentálnej filozofii, ktorá k sebe môže prísť až v meontickej filozofii.“³

Rovnakým nepochopením je potom sprevádzané aj Heideggerovo vnímanie fenomenologickej redukcie, pokiaľ ju chápe ako ideáciu, pri ktorej je „vyzdvihnutý len *večný obsah* [Wasgehalt], bez pýtania sa na bytie aktov v zmysle ich existencie“.⁴ Oproti tomu trvá Fink už od počiatku na tom, že redukcia, to nie je len noematizácia, pojem redukcie je potrebné ponímať radikálnejšie ako od-ludštenie (Ent-menschung) v zmysle prielomu do (meontického) absolútna.⁵

Vážny problém v tejto súvislosti predstavuje taktiež možná interpretácia *ontologickej diferencie* ako – v istom zmysle – rozvinutia *fenomenologickej redukcie*. Vo svojich prednáškach z letného semestra 1927 (*Základné problémy fenomenológie*) Heidegger vskutku terminologicky uchopuje výkon ontologickej diferencie husserlovským pojmom *fenomenologická redukcia*. Heidegger sa síce výslovne dištancuje od Husserlovho

¹ Tamže, s. 35.

² Tamže, s. 267. Pozri aj FINK, E.: *VI. Cartesianische Meditation. Teil I. Die Idee einer Transzendentalen Methodenlehre*, s. 52–53.

³ FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt 1*, s. 230–231.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA. Bd. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1979, s. 151.

⁵ Pozri napr. FINK, E.: *Vergegenwärtigung und Bild*. In: Fink, E.: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, s. 13. FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt 1*, s. 280.

poňatia redukcie, tvrdiac, že ide o nadväznosť „pokiaľ ide o slovný výraz, nie však pokiaľ ide o vec“¹, napriek tomu ale zostáva otázkou, prečo sa rozhodol zachovať tento termín napriek ľahkej zameniteľnosti jeho významu, ktorá môže viesť k zásadnému neporozumeniu.² A hoci sa Fink týchto Heideggerových prednášok nezúčastnil,³ z jeho poznámok je zrejmé, že si veľmi dobre uvedomoval možnosť takejto interpretácie. Takúto možnosť však kategoricky odmietal: „Téza: fenomenologická redukcia nie je v žiadnom prípade výslovným výkonom »ontologickej diferencie«.“⁴

Vo vzťahu k Finkovej reflexii uvedených Heideggerových námietok voči Husserlovej fenomenológii je však potrebné upozorniť na dôležitú skutočnosť. Situácia je totiž o čosi zložitejšia, než by sa mohlo na prvý pohľad zdať. Fink si oprávnenosť Heideggerovej kritiky vo vzťahu k tomu, akým spôsobom bola fenomenológia prezentovaná Husserlom, veľmi dobre uvedomoval a sám formuluje voči Husserlovi často veľmi podobné výhrady. Problémom ale je, že Heideggerova kritika podľa neho nepostihuje transcendentálnu fenomenológiu ako takú, týka sa iba jej *prvotného* štádia, ktoré je zafixované nevyhnutnou počiatočnou naivitou.⁵ Po uplatnení patričnej metodologickej sebakritiky a po náležitej korekcii, tzn. reinterpretácii prvotných výsledkov, ktorá má byť prirodzeným dôsledkom fenomenologických skúmaní vyššieho rádu, sa však tieto námietky mieniajú svojmu účinku. Heidegger teda podľa Finka nepochopil pravý zmysel Husserlovej fenomenológie, pretože

¹ HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA. Bd. 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1975, s. 29.

² Túto otázku si kladie aj Jan Patočka vo svojej štúdii *Čo je fenomenológia?* a odpovedá na ňu dvojako: „1. V oboch procedúrach, napriek najostrejšiemu vecnému rozdielu, existuje predsa len niečo spoločné, totiž práve to, čo sme v epoche charakterizovali ako »krok späť pred jestvujúcim«, teda suspenzia téz o jestvujúcom. 2. Vzhľadom na to, že v dobe vzniku prednášok *Základné problémy fenomenológie*, ktorá je taktiež dobou vzniku diela *Bytie a čas*, existovala ešte nádej na spoločný postup s Husserlom, usiluje sa Heidegger o ontologickú interpretáciu toho, čo fenomenológia po vecnej stránke dosiahla.“ PATOČKA, J.: *Co je fenomenologie?* In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2010, s. 520.

³ Pozri BRUZINA, R.: *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*, s. 138.

⁴ FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt 2*, s. 101. Pozri aj s. 60, s. 115.

⁵ Pozri FINK, E.: *Vergegenwärtigung und Bild*, s. 20, s. 66.

stotožnil fenomenológiu s jej prvou fázou a zostáva tak nevyhnutne len na *transcendentálnom povrchu*.¹

Pričiny tohto nepochopenia pritom nie sú len arbitrárne, vyplývajúce z voľby nevhodných termínov pri prezentácii fenomenologického pojmu filozofie, ale sú taktiež nevyhnutným dôsledkom radikálnosti transcendentálnej fenomenológie a ne-svetskosti predmetu jej skúmania. Radikalnosť transcendentálnej fenomenológie spočíva v procedúre fenomenologickej redukcie, pričom tá „nie je jednorazové a potom habituálne rozhodnutie a stav, ale je *celá filozofia samotná*“.² Význam redukcie má spočívať v prekonaní naivity, ktorú Fink označuje termínom *zaujatosť svetom* (Weltbefangenheit)³ alebo niekedy aj *zaujatosť bytím*, keďže pre Finka v princípe platí: bytie = svet. Z transcendentálno-fenomenologického hľadiska je potom *fundamentálna ontológia* ako filozofia tematizujúca *bytie-vo-svete* dogmatická, práve tak ako hociktorá *ontická* forma filozofie, ktorá nerešpektuje diferenciu medzi bytím a jestvujúcim. „Ontologickí kritici“ transcendentálnej fenomenológie tak – keďže neuskutočňujú akt redukcie – vôbec nekritizujú transcendentálnu fenomenológiu, ale iba jej *transcendentálny jav* (Schein) sprevádzaný nevyhnutným *zdaním* svetskosti. Dôvodom je podľa Finka mundánna povaha jazyka: jazyk totiž vzniká v *zaujatosti svetom* a všetky jeho pojmy nejakým spôsobom artikulujú bytie. Neexistuje však žiadny *transcendentálny jazyk*,⁴ a preto je každá artikulácia fenomenologického učenia nevyhnutne nedostatočná a dvojznačná, keďže pojmy, ktoré používa, majú primárne svetský zmysel. Ak je potom nejaký „existenciálny kritik“ – tvrdí Fink – transcendentálnu fenomenológiu „smelý »titanizmus«, ktorý sa dokumentuje v konštrukcii transcendentálneho

¹ FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt* 2, s. 313. Bližšie pozri BRUZINA, R.: *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*, s. 128–173.

² FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt* 1, s. 252.

³ Tento termín navrhuje Fink ako náhradu za Husserlov termín *prirodený postoj*, ktorý nie je príliš vhodný, pretože ide o pojem prevzatý z psychológie a môže navodzovať dojem, že ide o imanentný postoj, akoby... psychická imanencia bola osebe *neutrálna* a mohla mať práve tak »prirodený« alebo »fenomenologický« postoj“. BRUZINA, R.: *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*, s. 185. Pozri tiež FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt* 2 s. 138.

⁴ „Ako vidí ontologická filozofia »konštitutívnu fenomenológiu«: 1. vidí len jej »transcendentálny jav«; vidí ju ako ontologicky naivnú analytiku mundánnej subjektivity, ako analytiku substanciálno-existujúcej subjektivity.“ FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt* 2, s. 280.

subjektu, napokon len záhaľka, hravá intelektuálna invencia života, ktorý je odcudzený autentickým hroziacim a otriasajúcim skutočnosťami ľudského pobytu (smrti, osudu, vine a iným »posledným veciam«, tak v konečnom dôsledku azda len snaha zakryť tiesnivú nehostinnosť [Unheimlichkeit] ľudskej existencie, »útek pred konečnosťou«, zostáva táto kritika »viaznuť v mundánno-naivných významoch, ktoré vo fenomenologických vetách vo vlastnom zmysle fungujú významovo »len ako analógie« a podsúva im abstruzný zmysel“.¹

Spor o Hegela

V kontexte Finkovho kritického vyrovnávania sa s Heideggerom a jeho kritikou transcendentálnej fenomenológie považujeme za dôležitú aj ich konfrontáciu vo vzťahu k interpretácii Hegelovej filozofie a nemeckého klasického idealizmu vo všeobecnosti. V jednej Finkovej poznámke z roku 1930 čítame: „Heideggerov boj proti nemeckému idealizmu jasne ukazuje motívy, ktoré podmieňujú jeho neporozumenie Husserlovi. Heidegger vyčíta: prehliadnutie *konečnosti* subjektu, *spôsobu bytia* subjektu, útek pred konečnosťou do zbožštenia. Všetky tieto výčitky bazírujú na predpoklade, že v nemeckom idealizme sa stalo problémom »jastvo ja« [Ichheit des Ich], pričom pod »ja« rozumie Heidegger vopred ľudské ja. »Absolútny subjekt« sa mu stáva »neškodnou ideou.“² Podľa Finka Heidegger síce robí dobre, ak obmedzuje ideu bytia na oblasť konečnosti, pretože absolútne „(vlastná téma filozofie), ktoré je kladené ako *jestvujúcno* (ontické), je *contradictio in adjecto*“³, nevidí však, že hlavným problémom nemeckého idealizmu a práve tak Husserlovej fenomenológie vôbec nie je konečný ľudský subjekt, ale absolútne pochopené vo svojej meontickej povahe: „Heidegger nerozumie meontickému zmyslu absolútneho subjektu.“⁴

Meontickej pozícii sa Heidegger, zdá sa, blíži viac vo svojej inauguračnej prednáške *Čo je metafyzika?* z roku 1929. Heidegger si tu kladie za cieľ vypracovanie a zodpovedanie metafyzickej otázky o *ničom*. Pre

¹ FINK, E.: VI. *Cartesianische Meditation. Teil I. Die Idee einer Transzendentalen Methodenlehre*, s. 94–95. Pozri aj FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt 2*, s. 280.

² Tamže, s. 61.

³ Tamže, s. 148.

⁴ FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt 1*, s. 313.

Heideggera je ono nič tým, čo nie je ani nejakým jestvujúcnom, ani prostým záporom, ale tým, čo akýkoľvek vzťah k jestvujúcnu vôbec umožňuje. Nič – tvrdí Heidegger, odvolávajúc sa na Hegelovu tézu, že *čisté bytie a čisté nič sú to isté* – prináleží k bytiu jestvujúcna. Zároveň však tiež tvrdí, že bytie a nič patria dohromady „nie preto, že – z hľadiska Hegelovho pojmu myslenia – je oboje rovnako neurčité a bezprostredné, ale preto, že bytie samo je vo svojom bytovaní konečné a iba v transcendentii pobytu, ktorý sa drží vyklonený do Ničoho, sa stáva zrejším“.¹ Čo je však toto nič, do ktorého sa pobyt údajne vykláňa?

Nič predstavuje u Heideggera *základ* zjavnosti jestvujúcna.² Jestvujúcno sa podľa neho stáva zjavným v prekročení jestvujúcna vcelku, t. j. v transcendentii pobytu. K čomu ale pobyt transcenduje? Práve k tomu, čo nie je žiadnym jestvujúcnom, teda *k svetu* a to znamená *k bytiu*: „Svet a bytie, ktorým v rámci transcencie »bytia tu« vopred rozumieme, sú teda vlastne to isté. Z hľadiska jestvujúcna, pokiaľ jedine jestvujúcno možno považovať za »niečo«, sú *nič* – ale sú predsa niečím: totiž predchodnou podmienkou zjavnosti jestvujúcna, ktorej je rozumené v transcendentii.“³

Z hľadiska meontickej filozofie však Heidegger nemyslí ani transcenciu, ani pojem ničoho dostatočne radikálne. Na rozdiel od Heideggera je pre Finka práve svet tým, čo je potrebné transcendovať, aby sme prenikli do dimenzie *pôvodu*, ktorá nielenže nie je nijakým jestvujúcnom, ale v prísnom a radikálnom zmysle vôbec *nie je*, je μη-ὄν. Otázky, ktoré si obaja filozofi kladú, sú teda napriek terminologickým podobnostiam zásadne odlišné. „Idea posledného porozumenia“ – píše Fink – „sa nevzťahuje na *základ* [Grund], ale na *pôvod* [Ursprung]. Problematika základu je vnútornou hranicou ontologickej otázky.“⁴

Ani v tomto prípade teda podľa Finka nerozumie Heidegger vlastnému zmyslu Hegelovej filozofie a jeho pojmu ničoho. Fink síce súhlasí s Heideggerom, že v tejto Hegelovej výpovedi nejde o stotožnenie v dôsledku rovnakej neurčitosti oboch momentov, v nijakom prípade

¹ HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993, s. 63.

² Pozri PATOČKA, J.: *Co je fenomenologie?*, s. 516 a n.

³ KUNEŠ, J.: Základné problémy fenomenológie – dokončenie Bytia a času. In: Leško, V. – Sobotka, M. (eds.): *Heidegger a novoveká metafyzika*. Košice: UPJŠ 2017, s. 177.

⁴ FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt 1*, s. 259. Pozri aj s. 403, s. 416.

však podľa neho Hegel nemyslí nič jednoducho ako to, čo nie je nijakým jestvujúcim. Podľa Finka je táto Hegelova veta „najvyššia« veta meonticko-absolútnej filozofie... bytie je nič, tzn. bytie je nič. Nič je ako bytie, bytie ako odničotnenie ničoho. Nič »je«, len pokiaľ sa odničotňuje [nur sich entnichtigend]; ono je bytie. Odničotnenie ničoho, ktoré vedie k bytiu, nazýva Hegel »dianie« [Werden]. – Dianie je pre neho *špekulatívny pojem* a neznamená jestvujúce dianie, udalosť [Geschehen] v bežnom zmysle... »Dianie« je ontifikácia, emanácia ničoho do bytia¹ – teda nič iné než konštitúcia sveta, ktorá má byť hlavnou témou transcendentálnej fenomenológie. Fenomenológia nadobúda potom pre Finka podobu teórie zjavovania meontického absolútna – stáva sa ontogonickou resp. kozmogonickou metafyzikou.²

Fundamentálna ontológia ako predstupeň transcendentálnej fenomenológie

Fink si na rozdiel od Husserla omnoho viac uvedomoval význam a dôležitosť ontologického skúmania, ktorého hlásateľom bol v tom čase predovšetkým Heidegger. Začína preto uvažovať o možnej integrácii fundamentálnej ontológie do rámca Husserlovej fenomenológie. Čelí však v tejto situácii zásadnej ťažkosti: fundamentálna ontológia neuskutočňuje fenomenologickú redukciu a je tak z hľadiska transcendentálnej fenomenológie dogmatická³. Napriek tomu ale môže byť fundamentálna ontológia svojím spôsobom pre transcendentálnu fenomenológiu prínosná. „Čo Heidegger označuje ako existenciálnu analytiku, totiž objasnenie pobytu vzhľadom na jeho apriórne štruktúry (ako vrhnutosť do sveta nášho okolia [Umwelt-Geworfenheit], rozvrh), nie je nič iné, než vypracovanie »východiskového bodu filozofie«.“⁴ V akom

¹ FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt* 2, s. 284–285.

² Pozri Tamže, s. s. 255, s. 302. FINK, E.: Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie. In: Fink, E.: *Nähe und Distanz*. Freiburg, München: Verlag Karl Alber 1976, s. 43–44. FINK, E.: VI. *Cartesianische Meditation*. Teil I. *Die Idee einer Transzendentalen Methodenlehre*, s. 11.

³ „Neexistuje žiadna fenomenológia, ktorá neprechádza »redukciou«. To, čo sa, rezignujúc na redukciu, môže inak označovať ako »fenomenológia«, je principiálne mundánna filozofia a t. j. »dogmatická« filozofia (vo fenomenologickom chápaní).“ FINK, E.: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, s. 105.

⁴ FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt* 2, s. 44.

zmysle je pobyť a jeho existenciálne štruktúry východiskovým bodom filozofie?

Ako sme už uviedli, vlastnou témou filozofie je pre Finka absolútne v meontickom zmysle. Takéto absolútne teda vlastne vôbec *nie je*. Je, len pokiaľ sa ontifikuje, t. j. zosvetštuje. Práve vtedy však už nie je samo sebou. Z toho dôvodu Fink hegelovsky tvrdí, že absolútne *je* iba ako inobytie. To, že sa absolútne ontifikuje, je pritom podľa Finka nevyhnutne obsiahnuté v jeho pojme: „neontifikujúce absolútne je nepojem [Unbegriff]: (je »pochabé absolútne«); absolútne teda nevyklučuje »konečnosť«, ale zahŕňa ju, konečnosť ale nie je žiadny prafenomén ale skonečnenie“¹. Konečný ľudský pobyť, ktorý je predmetom skúmania fundamentálnej ontológie, tak z tohto hľadiska nie je ničím iným než zosvetštenou transcendentálnou subjektivitou. Inými slovami: „*sebazabudnosť absolútneho subjektu je človek*“.² Úlohou fundamentálnej ontológie je v tomto kontexte skúmanie tejto sebazabudnutosti, to znamená seba-apercepcií (Selbstapperzeptionen), resp. seba-poňatí (Selbstauffasungen), do ktorých sa meontické absolútne v procese svojho zosvetštovania zahŕňa. Fundamentálna ontológia je vypracovaním situácie, v ktorej sa fenomenologická redukcia odohráva – je teóriou prirodzeného postoja (zaujatosti svetom). Ide pritom o skúmanie zásadného významu: „Na to ale, aby sme mohli získanie späť z [Zurückholung aus] (t. j. fenomenologickú redukciu – dopl. aut.) naozaj vykonať, je potrebné predchádzajúce vypracovanie toho, z čoho má byť život získaný späť [zurückgeholt]: z *bytia-vo-svete*. To je veľká téma fenomenologickej ontológie (existenciálna analytika).“³

Možno však toto skúmanie považovať vo vlastnom zmysle za fenomenologické? Ak chcel Fink ostať verný svojmu chápaniu fenomenológie, musel napriek všetkým sympatiám k Heideggerovmu mysleniu odpovedať záporne. Rozhodujúcim nedostatkom fundamentálnej ontológie je, že tematizuje bytie takpovediac zvnútra: fundamentálna ontológia je explikáciou bytia v zaujatosti svetom (v rámci horizontu bytia).⁴ „Čo je ale pre dogmatickú... filozofiu to posledné a nanajvýš prob-

¹ Tamže, s. 23.

² Tamže, s. 46.

³ FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt 1*, s. 246–247.

⁴ FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt 2*, s. 111, s. 274.

lematické, je pre »fenomenológa« len *východiskom* mysliteľského výpadu do niečoho takého, čo je *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, mimo »bytia« vôbec; do meontickej dimenzie absolútna.“¹ Fink si preto kladie otázku, do akej miery potom vôbec odpovedá fundamentálna ontológia na otázku o zmysle bytia, keďže nedokáže nahliadnuť bytie ako konštitutívny výsledok. Odpoveď je jasná: „Ontologická filozofia objasňuje len spôsoby, ako jestvujúcno je, *keď je*, ale nie – *že je*. Jedine konštitutívna fenomenológia chápe bytie ako *meontický »produkt«*.“² Skúmať bytie vo svete a jeho spôsoby existencie bez prihliadnutia na konštitutívnu problematiku je teda z hľadiska transcendentálnej fenomenológie pre objasnenie plného zmyslu bytia nedostatočné. Je potrebné urobiť predmetom skúmania aj *konštitúciu „mundánnych* sebapoňatí [Selbstauf-fassungen]“.³ Keďže fundamentálna ontológia tento problém nedokáže zvládnuť, jej rola je limitovaná len na vypracovanie pred-fenomenologickej⁴ analýzy prirodzeného postoja. Ako ale ukážeme nižšie, ani túto úlohu nedokáže naplniť dostatočne dôsledne, pretože je zaťažená idealistickým prístupom.

Heideggerov ontologický idealizmus

Aj keď ontologická filozofia podľa Finka nemôže dospieť k dostatočnému určeniu ľudskej subjektivity, keďže nereflektuje konštitutívnu problematiku, v tomto zlyhaní sa táto problematika už istým spôsobom ohlasuje.⁵ Znamením konštitutívnej problematiky je podľa Finka paradox, ktorý sa nachádza v samom centre fundamentálnej ontológie: pobyť je na jednej strane jestvujúcno, ktoré sa ako vrhnuté vždy už vo svete nachádza, na druhej strane je svet v istom zmysle „produktom“ rozvrhujúceho výkonu pobytu samotného. Tento paradox je pre Finka veľmi dôležitý, pretože sa v ňom ukazuje *ontologická nedosiahnuteľnosť subjektu*.⁶ Každý pokus o ontologické uchopenie ľudského ja nevyhnu-

¹ Tamže, s. 282.

² Tamže, s. 278.

³ FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt 1*, s. 230.

⁴ „Fenomenológia nie je fundamentálna ontológia, ale transcendentálna konštitúcia prirodzeného postoja ako dimenzie fundamentálnej ontológie.“ Tamže, s. 294.

⁵ „Ontológia subjektu je najpriamejšia cesta, ako si v stroskotaní vynútiť vstup do meontickej problematiky.“ FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt 2*, s. 27.

⁶ Tamže, s. 262.

rne zlyháva, pretože človek (ako uskutočňujúci fenomenologickú redukciu) je miestom prechodu k meontickému absolútnu, *metafyzickou štrbinou v kozme* [metaphysische Lücke im Kosmos].¹

Fundamentálnej ontológii je ale toto poznanie – z principiálnych dôvodov, o ktorých sme hovorili vyššie – skryté a ostáva tak formou *transcendentálneho antropologizmu*.² To má podľa Finka spoločné s filozofiou života.³ Fink pozitívne hodnotí odmietnutie naturalistických interpretácií človeka a snahu pochopiť ľudskú existenciu ako niečo dynamické, v protiklade k tradičnej substančnej metafyzike. Domnieva sa ale, že filozofia života, a práve tak ani Heideggerova fundamentálna ontológia, neboli vo svojom skúmaní dostatočne radikálne, pretože zostávajú verné ontologickému prístupu. „Nietzsche, filozofia života a filozofia existencie mieria na »život«, ale uchopujú ho principiálne ontologicky, tzn. na pôde *nepohnutosti ducha* [Unbewegtheit des Geistes].“⁴ Na to, aby mohol byť „duch“ uvedený do pohybu v radikálnom zmysle, je potrebný výkon fenomenologickej redukcie.

Ak sa filozofia života i Heideggerova ontológia snažili v reakcii na idealizmus upriamiť pozornosť na konkrétnu existenciu, tak z hľadiska transcendentálnej fenomenológie neboli dostatočne dôsledné a ich poňatia sú ešte stále príliš abstraktné. Fink síce pritakáva, že podstatou života je tvorivosť, ale pochopiť ju v jej najhlbšej podstate nie je možné v rámci zaujatosti svetom. Filozofie, ktoré tematizujú tvorivú silu života, v prirodzenom postoji potom buď obmedzujú pojem tvorby na oblasť kultúrneho bytia človeka⁵ a sú tak filozoficky pramálo radikálne, pretože tvorivosť je vo svojom najhlbšom jadre „tvorivosťou sveta...“

¹ FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt 1*, s. 297–298. FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt 2*, s. 49, s. 64, s. 108, s. 235.

² Tamže, s. 53, s. 252.

³ Keď v roku 1933 publikuje v časopise *Kant-Studien* svoj článok s názvom *Fenomenologická filozofia Edmunda Husserla v súčasnej kritike*, mal to byť prvý zo série článkov obhajujúcich Husserlovu fenomenológiu pred dobovou kritikou. Zatiaľ čo predmetom prvého dielu boli kritické námietky zo strany novokantovstva, druhý diel mal niesť názov *Filozofia života a fenomenológia*. Toto pokračovanie ale Fink nikdy nenapísal (zachovali sa len zápisky a náčrty), keďže si uvedomoval, že vo vtedajšej politickej atmosfére neexistovala žiadna šanca na jeho publikovanie. Pozri BRUZINA, R.: *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*, s. 325.

⁴ FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt 2*, s. 181.

⁵ FINK, E.: Was will die Phänomenologie Edmund Husserls? (Die phänomenologische Grundlegungs-idee). In: Fink, E.: *Studien zur Phänomenologie*, s. 166

konstitutívny tvorením-bytia [*konstitutives Sein-bilden*]"¹, alebo chápu toto tvorenie „onticky“, resp. „ontologicky“ a sklzávajú tak do vulgárneho idealizmu.

Výrazom ontologického poňatia produkcie bytia je práve vyššie spomínaný paradox fundamentálnej ontológie (svet „je“ len na základe jestvujúcna, ktoré sa samo vo svete nachádza). Pre fundamentálnu ontológiu tak platí v istom zmysle to, z čoho Heidegger obviňuje Husserlova fenomenológiu: vstupuje do nej idealizmus, ktorý je silno ovplyvnený kriticismom.² Heidegger síce výslovne popiera závislosť jestvujúcna od skúsenosti (čo by bola pozícia, ktorú Fink nazýva *ontickým* idealizmom), na druhej strane však proklamuje závislosť bytia od výkonu rozumenia pobytu.³ Z tohto dôvodu Fink označuje Heideggerovu pozíciu termínom *ontologický idealizmus*,⁴ alebo na inom mieste taktiež výrazom *luminárna teória subjektivity*: „Až na základe svetla je plameň plameňom a je videný. Plameň sa stáva viditeľný vo svojom vlastnom svetle. (»Transcendencia« ako luminárna teória subjektivity.)“⁵ Takýmto metaforickým spôsobom Fink interpretuje Heideggerovu tézu, že „len pokiaľ je pobyt, tzn. ontická možnosť porozumenia bytiu, len potiaľ »je« bytie.“⁶ Inými slovami, ontologický idealizmus stotožňuje bytie samotné a porozumenie tomuto bytiu, čím bytie v istom zmysle subjektivizuje (i keď subjekt tu, samozrejme, neznamená sveta-prosté vedomie). „»Ontologický idealizmus«: t. j. náuka o apriórnej spontaneite rozvrhu bytia (v jednote s empirickým realizmom)... robí »svet« do istej miery *žiarou* [*Lichtschein*] pobytu, tzn. stotožňuje vzťahovanie sa k svetu so svetom.“⁷ Takéto poňatie je ale argumentačne neudržateľné, pretože vedie k neprekonateľným protirečeniam. Fink síce považuje za veľkú Heideggerovu zásluhu, že kriticky vystúpil proti *ontologickej indiferencii*, ideu bytia však podľa neho nemožno redukovať na spôsoby bytia pobytu: „Že »svet« nie je *jestvujúcnom*, ešte neznamená, že je bytovým existenciálom. Ne-výskytovosť sa nerovná... existenciálnemu

¹ FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt* 2, s. 180.

² Tamže, s. 156.

³ Pozri HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 217.

⁴ FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt* 2, s. 112, s. 148.

⁵ Tamže, s. 102.

⁶ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 247.

⁷ FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt* 2, s. 260.

bytiu.“¹ Význam Heideggerovej náuky o svete je tak podľa Finka prevažne *negatívny*: spočíva v tom, že poukazuje na to, čo svet *nie je*. Z hľadiska pozitívneho obsahu je však potrebné vypracovať ontológiu *na novo*.

Aby sme sa dokázali vyhnúť paradoxným dôsledkom, ktoré vyplývajú z ontologického idealizmu, nesmie byť skúmanie bytia úzko viazané na človeka a jeho porozumenie tomuto bytiu, ontológia musí byť koncipovaná omnoho širšie. „Husserlov pojem »ontológie« nie je dostatočný. Heideggerov pojem je tiež ešte príliš úzky.“² Fink súhlasí s Heideggerom, že Husserlova koncepcia ontológie v podobe formálnej ontológie na jednej strane a materiálnych (regionálnych) ontológií na strane druhej nie je dostačujúca, pretože ostáva visieť v ontologickej indiferencii. Ani fundamentálna ontológia však podľa neho nie je dostatočne dôsledná, pretože centrum bytia situuje do človeka – fundamentálna ontológia teda nie je v pravom zmysle slova fundamentálna. Naproti tomu navrhuje Fink postaviť *kozmozologický* pojem bytia a *kozmozologickú* ontológiu.³

Heideggerov *existenciálny* pojem sveta vyjadruje základnú štruktúru pobytu, ktorý vždy žije vo svojom svete. Túto štruktúru a jej význam Fink síce nespochybňuje, tvrdí však, že nejde o svet vo vlastnom a pôvodnom zmysle. Je preto potrebné vypracovať *kozmozologický* pojem sveta, ktorý bude ponímať svet ako nezávislý od ľudského subjektu a jeho spôsobu bytia. „Svet... je – ukázať to je úlohou kozmológie – osebe jestvujúce *čisté obsahovanie* [an sich bestehender reiner Enthalt].“⁴ Kozmozologicky chápaný svet je teda tým, čo existenciálnej štruktúre pobytu predchádza a čo ju umožňuje: „Nie preto, že *pobyt* ako *transcendencia* »ekstaticky« presahuje všetko jestvujúcno, existuje *svet*, ale preto, že svet ako kozmické obsahovanie [Enthalt] zahŕňa aj pobyt, je *až ekstatická štruktúra pobytu možná*.“⁵ Takto koncipovaná kozmológia je potom prekonaním tak „idealistických“ prístupov, ktoré zo sveta robia nejakú formu subjektívneho bytia, ako aj „realistických“ pokusov myslieť svet

¹ Tamže.

² Tamže, s. 258.

³ Tamže, s. 141.

⁴ Tamže, s. 260.

⁵ Tamže, s. 253.

ako nekonečne veľké jestvujúcno a môže predstavovať ono pred-fenomenologické vypracovanie situácie prirodzeného postoja, ktorého existenciálna analytika pobytu nebola schopná, alebo aspoň nie dostatočne dôsledne.

Pokúsili sme sa ilustrovať základnú líniu Finkovho vyrovnávania sa s Heideggerovou filozofiou, nakoľko nám to fragmentárna povaha Finkovej pozostalosti umožňuje. Na záver môžeme konštatovať, že vo svojom mysliteľskom rozhovore s Heideggerom poukázal mladý Fink na jednej strane jedinečným spôsobom na niektoré zásadné nedostatky Heideggerovej filozofie pred obratom, na druhej strane viac než Husserl rozpoznal potrebu rozsiahleho prepracovania transcendentálnej fenomenológie, ak mala byť schopná čeliť námietkam zo strany jej kritikov. V tomto smere predviedol Fink nepochybne obdivuhodný intelektuálny výkon a originalitu. Núka sa však aj otázka, nakoľko úspešne dokázal Fink vyriešiť problémy vyvstávajúce z projektu transcendentálnej fenomenológie, na ktoré poukazoval okrem iných aj Heidegger. Nedokázala sa táto svojrázna meonticko-hegelovská re-interpretácia transcendentálnej fenomenológie vyrovnáť s touto kritikou iba za cenu upadnutia do ešte väčších ťažkostí, ktoré napokon sprevádzajú všetky formy absolútneho filozofovania?¹ Túto domnienku potvrdzuje aj D. Moran tvrdiac, že „je predsa len niečo beznádejné na Finkovom projekte opätovného zavádzania hegelovského špekulatívneho momentu do práve toho hnutia, ktoré začalo odmietaním takejto špekulácie“, ² potvrdením čoho je napokon aj vývoj Finkovho myslenia po roku 1945. Finkovo odmietnutie husserlovskej pozície v povojnovom období ako formy idealistického sna³ a príklon k *filozofii konečnosti* je jasným dokladom nielen jeho intelektuálnej povstivosti, ale predovšetkým hraníc transcendentalizmu a absolútnych foriem filozofovania.

¹ Pozri STANCIU, O.: (Ne)motivovanost epoché. Patočka, kritik mladého Finka. In: Frei, J. – Švec, O. (eds.): *Překonání subjektivismu ve fenomenologii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2016, s. 47–65.

² MORAN, D.: Fink's Speculative Phenomenology: Between Constitution and Transcendence. In: *Research in Phenomenology*, roč. 37, 2007, č. 1, s. 31.

³ FINK, E.: Svět a dějiny. Prel. J. Černý. In: *Filosofický časopis*, roč. 40, 1992, č. 2, s. 256.

Fink a Nietzscheho metafyzika

Štefan Jusko

Fink vo svojej práci *Filozofia Friedricha Nietzscheho* (1961), ako aj v prednáške *Svet a dejiny* (1956) a zvlášť v prácach *Bytie, pravda, svet* (1958) a *Hra ako symbol sveta* (1960) osvetľuje svoj základný model kozmologickej filozofie a jej hlavných motívov *sveta* a *hry*, ktorými sa zreteľne odkláňa, resp. oslobodzuje od Heideggerovho pojmu bytia a v tomto aj od Heideggerovho hodnotenia Nietzscheho ako filozofa novovekej metafyziky subjektivity a jej zavŕšiteľa. Preto skôr, ako budeme skúmať Finkovu otázku Nietzscheho prekonania či neprekonania metafyziky, považujeme za potrebné poukázať na pasáže, v ktorých sa Fink v práci *Filozofia Friedricha Nietzscheho* dištancuje od Heideggerovej interpretácie Nietzscheho myslenia.

Podľa Finka je Heideggerovo poňatie Nietzscheho filozofie založené na vôli k moci, myšlienke odvodennej z jestvujúcna ako jestvujúcna. Vôľa k moci, prenesená na celok jestvujúcna, je odvodená z bezbrehej subjektivity, z predstavujúcej vôle giganticky sa zmocniť *zeme* ako živnej pôdy všetkého jestvujúceho. Podľa Heideggera je teda Nietzsche metafyzikom. Fink v tomto Heideggerovi namietá: „Pretože je potrebné myslieť vôľu k moci z protikladného vzťahu k večnému návratu a naopak, je jednostranné chápať vôľu k moci ako Nietzscheho základnú formuláciu pre bytie a vidieť v nej krajinu pozíciu novodobej metafyziky subjektivity, ktorá myslí bytie jestvujúceho ako predmet predstavovania, a teda ako výtvor predstavujúcej sily. Táto interpretácia, ktorej sa budeme musieť ešte venovať, pretože je výkladom najväčšieho žijúceho mysliteľa, postihuje u Nietzscheho iba onú »metafyzickú« časť, len jeho nechcenú závislosť od dejín, ktorú chce prekonať;

avšak nezachytáva vôľu k moci v jej vnútornom vzťahu k večnému návratu. Oba protikladné myšlienkové motívy nachádzajú svoju jednotu a stred v Dionýzovi.¹ Fink teda pripúšťa, že z hľadiska dejín je Nietzsche metafyzikom.

Fink si pri interpretácii tradície štvorakého základného východiska metafyziky, ku ktorému sa ešte vrátíme, kladie otázku, či Nietzsche v *niečom* metafyziku a jej dejiny neprekonáva. Touto otázkou mieri na Heideggerov pojem bytia, resp. na svoj pojem sveta ako kozmickej moci. „Nezodpovedaná však zostáva kľúčová otázka každej Nietzscheho interpretácie, totiž či jeho podľahnutie metafyzike, ktorú sám tak bojovne popiera, je úplné, či sa predsa nejako dostáva za ňu. Heideggerov výklad Nietzscheho v *Holzwege* popiera podstatné Nietzscheho vykročenie do širav *nového vzchádzania sveta* (kurz. aut.). Podľa Heideggera zostáva Nietzsche zajatcom metafyziky a istým spôsobom dokonca završuje jej základnú tendenciu. Heideggerova interpretácia sa orientuje predovšetkým na vôľu k moci. Je to predovšetkým metafyzika novoveku, ktorá v Nietzsche dospieva k svojmu záveru a je domyslená do konca.“² Fink Heideggerov postoj k Nietzschemu prezentuje ďalej takto: „Čo subjekt sám zakúša v sebe, to sa mu stáva podstatou všetkého jestvujúceho. Všetko je vôľou k moci. Heidegger interpretuje vôľu k moci z podstaty substancie, ako ju myslí novovek... jej bytie je určené ako sila. V Heideggerovom pohľade završuje Nietzsche svojím učením o vôli k moci novovekú metafyziku, ktorá myslí substanciu ako silu a ako svojskosť. Nadčloveka tak Heidegger vykladá ako človeka chceného vôľou k moci, ktorá preberá vládu nad zemeguľou; nie je teda ničím, čo príde ako *celkom nový spôsob existencie* (kurz. aut.), ale ničím, čo je založené v našej ľudskosti nepodmienennej subjektivity, hoci doposiaľ nie je rozvinuté v celej svojej titanskej bezrozmernosti. Tento Heideggerov výklad Nietzscheho je vo svojej podstate založený na jeho hlbokom spätnom pohľade na dejiny bytia, hlavne výklade novovekej metafyziky.“³

Finkova kniha, venovaná Nietzscheho mysleniu, je vedená základným motívom, pohľadom a otázkou, do akej miery Nietzsche zostal aj

¹ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Prel. D. Petříčková. Praha: Oikúmené 2011, s. 207.

² Tamže, s. 217.

³ Tamže.

pre svoju radikálnosť metafyzikom – a teda dedičom tradície – alebo či metafyziku prekonal, a ak, tak v čom. Túto otázku skúma cez rozbor, cez *predbežnú interpretáciu*, pretože kľúč k dekódovaniu Nietzscheho myslenia ešte nemáme. Čo vieme a čo Fink potvrdzuje, je, že „Nietzsche je filozof, ktorý spochybňuje celú západnú tradíciu filozofie, ktorý vo filozofii nachádza »krajne negatívny pohyb«“. ¹ Nietzsche o metafyzike pochybuje a vyhlasuje jej „boj, nie však taký, akým pochybuje pozitivita každodenného života či jednotlivých vied“. ² Jeho útok na metafyziku však nie je „naivný“, „Proti metafyzike sa v ňom obracia myslenie samo.“ ³ Tu Fink správne potvrdzuje to, že je potrebné najskôr preskúmať Nietzscheho *obrátené* myslenie, a hneď si kladie otázku, či Nietzsche metafyziku len „prevracia“, či je jeho cieľom a výkonom metafyziku obrátiť naruby, alebo sa v jeho filozofii objavuje pôvodnejšia „skúsenosť bytia“. Ako do Nietzscheho myslenia vstúpiť? Čo je jeho základným kameňom?

Fink uznáva, že pokiaľ chceme nájsť Ariadninu niť Nietzscheho filozofie, ktorá je ukrytá v jeho spisoch, musíme vyjsť zo základného (a predchodného) pojmu toho, čo je filozofia. „Predbežným pojmom, ktorý nás vedie, je však v súlade s naším historickým pôvodom práve metafyzika.“ ⁴ Fink si teda zreteľne uvedomuje, že svoju interpretáciu Nietzscheho filozofie a s ňou aj otázky jeho prekonania či neprekonania metafyziky bude viesť z vlastného poňatia metafyziky, ktoré, ako sám uznáva, je historické. Historickému poňatiu metafyziky však Nietzsche vypovedal vojnu. „Tým sa dostávame do pozoruhodnej situácie, pretože sa nám pri pátraní po Nietzscheho filozofii stráca práve vodiaca niť, niť Ariadnina, ktorá by nás mohla doviesť do labyrintu nietzscheovského myslenia.“ ⁵ Ako je tu možné hovoriť o Nietzscheho *filozofii*, ak sa Nietzsche zrieka celej tradície? Zrieka sa jej, ak sa hlási k Herakleitovi? Zrejme nie; zrieka sa tradície metafyziky, ale nie ozajstnej filozofie, ktorej počiatok nachádza v Herakleitovi. Otázku prekonania či neprekonania metafyziky je teda potrebné nazerať optikou *zdravého* myslenia, ako Nietzsche hovorí v spise *Filozofia v tragickom období Grékov*.

¹ Tamže, s. 13.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 14.

Pre Finka je teda základným (predchodným) pojmom filozofie filozofia Herakleita. „Herakleitos zostáva pôvodným zdrojom Nietzscheho filozofie.“¹ Nietzsche chce cez Herakleita ukázať novú myšlienkovú cestu filozofického myslenia.

Fink podľa nášho názoru správne zdôrazňuje, že Nietzsche nechce byť Herakleitovým epigónom alebo žiakom; v Nietzscheho existenciálnej skúsenosti sa objavuje aj niečo viac, jeho „osud“, ktorý je s Herakleitom príbuzný iba potiaľ, že chce ísť vlastnou cestou, ktorá sa neviaže na publikum. Čo je Nietzscheho osudom, Fink cituje z *Ecce homo*: „Poznám svoj údel. S mojim menom bude raz spájaná spomienka na čosi nesmierne – na krízu, akej na Zemi nebolo, na najhlbšiu kolíziu svedomia, na rozhodnutie vyvolané proti všetkému, v čo sa doposiaľ verilo, čo sa požadovalo, čo bolo posvätné. Nie som človek, som dynamit.“²

Prvá a základná indícia Nietzscheho osudu

Fink túto indíciu nachádza v rovnici bytie = hodnota, ktorú pripisuje Nietzscheho chápaniu metafyziky. Nietzscheho zavrhnutie metafyziky sa odohráva z celkom iného zorného uhla. „Na metafyziku nazerá nie z ontologickej, ale z »morálnej« stránky; javí sa mu ako životný pohyb, v ktorom sa ukazujú predovšetkým »hodnotenia«, pohyb, ktorým sa k moci dostávajú »hodnoty«, ktoré život mrzačia, dusia, oslabujú.“³ Metafyzické myslenie o bytí nazerá a chápe ako *symptómy*, ako hodnotenia *chorého, dekadentného* postoja k životu. V tejto súvislosti je potrebné dodať, že Nietzsche tieto symptómy chápe ako dôsledok predsudku *morálneho* hľadiska na život. Pre Finka je nepochopiteľné, prečo si Nietzsche nekladie otázku bytia hodnoty, prečo na hodnoty nenazerá ontologicky. Správne síce uvedie, že Nietzsche vôbec neskúma ontologické predstavy metafyzickej tradície, ale už nerozvedie Nietzscheho dôvody, prečo otázku ontologického základu metafyziky neradikalizuje. Tu považujeme za potrebné dodať, že Nietzsche otázku bytia metafyziky, či vôbec otázku bytia neradikalizuje, pretože v takéto otázky neverí, neverí v ničím nepodmienený základ všetkého, ktorým je bytie. Jeho chápanie bytia je problematické, ambivalentné, dvojznačné,

¹ Tamže.

² NIETZSCHE, F.: *Ecce homo*. Prel. L. Benyovszky. Praha: Naše vojsko 1993, s. 149.

³ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 15.

enigmatické. Jednoznačnosť bytia popiera, lebo „jednoznačné“ hľadiská sú hľadiská *jednostranné* a ak ich absolutizujeme, považujeme ich za absolútnu hodnotu. Neexistuje počiatkové hľadisko; každé hľadisko je len interpretácia, hodnotenie fenoménu, avšak každá interpretácia je neustále vystavená inej, opačnej interpretácii, interpretácii interpretovaného. Nietzsche problematizuje charakter bytia objavuje vo svojej koncepcii času, nahliadnutého z *okamihu*.¹ Myslíme si, že ak Nietzsche neradikalizuje pojem bytia, robí dobre. Práve touto dištanciou voči nepodmienenenému bytiu si otvára cestu k tomu, aby mohol povedať, že je to doterajšia metafyzika, ktorá si bytie zamieňala za absolútnu hodnotu, ktorá je hodnotou *morálnou*, hodnotou, ktorá je výmyslom Platóna. K tomuto rudimentárne predstavenému Nietzscheho postoju k otázke ontologického uchopenia metafyziky sa ešte vrátíme, lebo je to pre Nietzscheho vskutku postoj základný. Vráťme sa však k Finkovi: Nietzsche svoju problematiku hodnôt „zakotvuje v nepriehľadnom základe fenoménu hodnoty. Jeho kategórie – kľúčové pojmy kultúrno kritické, psychologické a estetické – sú vo svojom zásadnom smerovaní zrozumiteľné iba vtedy, keď vyjasníme rozhodujúce a podstatné Nietzscheho presvedčenie, totiž interpretáciu bytia ako »hodnoty«.“²

Fink po otázke bytia, ktorá je u Nietzscheho „prekrytá otázkou hodnoty“, následne prechádza k interpretácii všetkých diel, od *Zrodenia tragédie z ducha hudby* až po *Ecce homo* a *Nietzsche kontra Wagner*, ale aj jeho zápiskov z „Pozostalosti“. Právom zhrňuje, že Nietzscheho podstatnými myšlienkami sú večný návrat toho istého, vôľa k moci, smrť boha a nadčlovek, sumárne: prehodnotenie všetkých hodnôt. V našej interpretácii Finkovej otázky, či Nietzsche metafyziku prekonal, alebo nie, sa sústreďujeme iba na podstatné zdieľania dvoch Nietzscheho myšlienok, ktorými sú večný návrat a pojem hodnoty.

Fink o večnom návrate toho istého

Myšlienku večného návratu Nietzsche vyhlási za *priepastnú*, na ktorej všetky ostatné myšlienky stoja alebo padajú. Odvodzuje z nej všetky ďalšie „hlavné motívy svojho myslenia: učenie o vôli k moci, smrti

¹ NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*. Prel. R. Škoda v jazykovej spolupráci s M. Nadubinským. Bratislava: Iris 2002, s. 112.

² FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 15–16.

boha a nadčloveka“.¹ Fink podstatu tejto priepastnej myšlienky vidí v pojme *večnosti*, no nie v jej tradičnom poňatí. Nietzsche večnosť spája s vlastným poňatím času a prostredníctvom neho chce naznačiť, že večnosť času súvisí s celkom sveta. Večnosť ako opakovanie toho istého však neodvodzuje z vnútrosvetkých vecí a charakteru ich diania, ale naopak, „opakovanie nevzniká v čase, ono je časom“.² Ako myslieť *večnosť* opakovania toho istého? Ako kladenie dôrazu na význam konkrétnej situácie, t. j. na význam opakovania *konečnej* večnosti v jej temporálnom charaktere, alebo kladením dôrazu na význam temporálne vedenej *večnej* konečnosti v jej opakovaní?

Nietzsche po zdieľaní myšlienky večného návratu trpaslíkovi tiaže³ v následných obrazoch a podobenstvách prechádza k otázke vzťahu ľudskej existencie k večnému návratu. Podľa nášho názoru je centrálnym ohniskom tejto otázky pieseň „Sedmero pečatí“, v ktorej každá pečať nesie meno *večnosť* a poukaz na jej rozlomenie – *milujem večnosť*. Je nepochybné, že ono *milujem večnosť* znamená afirmáciu sveta a života, sveta otvoreného nesmiernou šíravou neba a uzavretosťou zeme, ktoré dávajú každému jestvujúcnu priestor a ponechávajú čas. Podľa Finka otvorenosť a temnota sveta predstavujú základný pôdorys kozmologickej hry sveta so sebou samým, hrajúcim sa ako nevinné dieťa iba tak – pre potešenie. Z tohto pohľadu svet plodí a ničí a toto „spolu“ je jeho rozkošou. Inak je to z pohľadu konečného človeka; jeho život sprevádza nielen radosť, ale aj utrpenie, ktorému sa vyhyba. „Čas sa Nietzschemu ukazuje dvojakým spôsobom. Jednak nazerá na čas z hľadiska utrpenia.“⁴ Utrpenie tu nechápe ako bolesť alebo nešťastie, ale ako základnú štruktúru ľudskej existencie, t. j. základnú ľudskú skúsenosť s konečnosťou vlastnej existencie. S takýmto utrpením sa pokúsili vysporiadať budhizmus, kresťanstvo či Schopenhauer. „Tiež pre Nietzscheho je utrpenie kľúčovou skúsenosťou podstaty času. Zakúšame zánik, ničotnosť všetkého bytia v čase; čas hubí a požíra svoje deti, je ničením...“⁵ Nietzsche túto skúsenosť času neprehliada, akceptuje ju, ale

¹ Tamže, s. 131.

² Tamže, s. 114.

³ NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 112.

⁴ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 126.

⁵ Tamže, s. 127.

chápe len ako ohraničené vedenie. „Hlbší je pohľad slasti.“¹ Samozrejme, Fink tu slasť nespája s krátkym, prchavým potešením. Na tomto mieste síce o dionýzovskom opojení nehovorí, ale návratom k antickým mystériám chce onou slasťou vysloviť podstatné vedenie: vo všetkom pominuteľnom krúži nepatrný *okamih*, ten najmenší, bezrozmerný kruh *večnosti*. Takmer by sa dalo povedať: onen najmenší kruh času, *okamih*, ten je všade², ktorý všetko pominuteľné tvorí, ale v pominuteľnom nezaniká. (K onomu *takmer* sa ešte vrátíme pri charakterizovaní Finkovej *kozmozologickej metafor*y). Slasťou času je teda nekonečné opakovanie, večný návrat toho istého. „Lebo každá slasť chce večnosť, chce večnosť najhlbšiu.“³

Čo Nietzsche myslí slasťou sveta, slasťou večnosti, naznačuje v piesni „Sedmero pečatí alebo Pieseň o Áno a Amen“. „Slasť je slasťou sveta, je chvejivou skúsenosťou večnosti.“⁴ Úlohou človeka je teda otvoriť sa svetu večnosti. Aby žil slastne a v slasti, k tomu sa potrebuje naladiť. Ako je to možné? Čo je prvým krokom pre toto naladenie? Nietzsche na to priamo neodpovie. Je nutné prelomiť prvú pečať. „Ak som veštec a plný tohto vešteckého ducha, ktorý na vysokom jarme medzi dvoma morami kráča, – kráča sťa mrak medzi minulým a budúcim, – nepriateľ dusných nížin a všetkého, čo je mľandravé a nemôže umrieť ani žiť...“⁵ Je nepochybné, že na *vysokom jarme* Nietzsche myslí *večnosť*, ktorá ujarmuje všetko minulé a budúce. Ten, kto dokáže svojím odvážnym duchom vzlietnuť do výšin a šírať neba, dokáže všetko pod ním vzhliadnuť už nie optikou minulého a budúceho; pri diele je tu hľadisko večnosti. Vzlietnuť tak vysoko dokáže iba Zarathustra, učiteľ večného návratu. „Ten stojí vysoko nad oboma morami, lebo vie o večnom návrate, a preto minulosť a budúcnosť nerozlišuje. Zarathustra nežije len v behu nezvratného času, lebo vie, že je sám večnosťou, t. j. nevyhnutným, vynúteným večným návratom. Zarathustra nechce ničो ľubovoľné, neurčuje si nejaké krátkodobé ciele, chce, čo musí prísť, chce nevyhnutnosť aj toho najmenšieho a najskôr pominuteľného. Chce vôľu sveta, lebo je preň tým najvyšším opojením, najvyššou slasťou. „V

¹ Tamže.

² Tamže, s. 114.

³ Tamže, s. 127.

⁴ Tamže, s. 128.

⁵ NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 124.

najvyššom spôsobe vôle, ktorým je založenie nového ľudstva, žije a chce sa večná slasť sveta – v tvorivej vôli po budúcom sa vzdúvajú prsia túžbou po večnom návrate.“¹

Podľa Finka Nietzsche v druhej pečati spája večný návrat toho istého so smrťou boha. Doterajšie myšlienky boha mali byť iba vykúpením sa z konečnosti ľudskej existencie, z pomínutelnosti. Až keď mimosvetový, večný boh zomrie, môže byť odkrytá večnosť sveta. Fink tu cituje Nietzscheho: „Ak som kedy jasajúc sedával tam, kde ležia pochovaní starí bohovia, žehnajúc svetu, milujúc svet povedľa pomníkov starých ohováračov sveta: – lebo aj chrámy a božie hroby milujem, keď nebo do nich cez prevalené strechy čistým okom nazerá: rád sedávam ako tráva a červený mak na rozbořených chrámoch.“² Nietzsche teda k bohom nie je nenávisť; bohovia musia zomrieť iba preto, aby sa pomínutelnému človeku odkryla večnosť sveta, presnejšie, aby človek svoju pomínutelnosť poňal ako večnú, večne sa opakujúcu, slovom, ako nevyhnutnosť vlastnej večnosti. To, že človek má prijať svoju nevyhnutnosť, neznamená, že ju má prijať pasívne, netvorivo, bez *jarma* dvoch morí. Rozlomenie druhej pečate je preto podmienené rozlomením prvej.

Tretia pečať vychádza z ľudskej podobnosti bohu, z tvorivosti človeka, ktorý chce večnosť, lebo sám je jej slasťou. Štvrtá pečať vypovedá o prekypujúcom džbáne „korenených nápojov a zmesí, v ktorom je všetko dobre zmiešané“.³ Fink tento citát interpretuje tak, že svet všetko miesi v jedno a zjednocuje protiklady, korení dobré zlým a naopak. Myslím si, že vzhľadom na prvú pečať je primeranejšie hovoriť o svete ako o prekypujúcom džbáne, o svete, ktorý *miesi* z jarma nad protikladmi. Iba z hľadiska pomínutelného, z hľadiska času ako času minulého a budúceho človek namiesto *prekypujúceho* miesenia vidí iba jeho symptómy.

Podľa Finka najpôsobivejšie a najkrajšie o otvorenosti svetu, ktorý je vlastnou slasťou, vypovedajú posledné tri pečate. V piatej Nietzsche slasť sveta objavuje v obraze mora, v odvahe odpútať sa od všetkých pobreží. To je „hľadáca slasť, ktorá napína plachty po neobjavenom“.⁴

¹ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 128.

² NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 164.

³ Tamže, s. 165.

⁴ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 129.

Odvaha po neobjavenom tu neznamená nič iné ako prahnutie ľudskej existencie po celku sveta. „Pobrežie zmizlo – tak odpadli mi posledné refaze – nesmiernosť okolo mňa buráca, dodaleka sa mi blyští priestor aj čas, nuž dobre! hor sa! ty moje staré srdce!“¹ Fink predmetnú metaforu interpretuje takto: „Obvykle nemyslíme priestor a čas, ktoré sú pôvodnejšie ako všetko rozčleňovanie, nemyslíme otvorenú šíravu sveta, kde sa stráca pobrežie a ohraničenie a kde sa priestor a čas rozjasňujú.“² Nemyslíme svet, dimenzie priestoru a času sveta sa nám strácajú, lebo sme príliš ponorení do ohraničeného, do sveta pominateľných vecí, t. j. vzhľadom na horizont minulého a budúceho. Až „V jase, vo svetle plnom otvorenosti sa ukazuje podstata priestoru a času pôvodnejšie než v obmedzených líniách vnútročasových a vnútrapriestorových vecí. V jase priestoru a času do šírav sa rozlievajúcich sa mihotá slasť dialky a večnosti.“³ Fink správne rozlišuje medzi dimenziou času (večná *prítomnosť* času) a trojrozmerným časom (bolo, je a bude, kde *je* je iba jeho nepatrná prítomnosť), no domnievame sa, že z Nietzscheho poňatia večnosti – kladením dôrazu na dimenziu času – sa významovo odkláňa. Nietzsche už vo štvrtej pečati o večnosti hovorí ako o tom, čo *prekypuje* z krčaha všetkých mastí a vôní, čo je nadbytkom sily – až tento nadbytok, táto nesmiernosť sily je tým, čo buráca a „blyští priestor a čas“.⁴ Skrátka, až večnosť návratu toho istého, vrátane všetkých vecí, a nielen večnosť hry dimenzií priestoru a času je slasťou, zlatom, čo sa *blyští*, a „cnosťou, ktorá obdarúva“.⁵

V šiestej pečati Nietzsche hovorí o ľahkosti existencie, „ktorá je doma v otvorenosti sveta“.⁶ Podobá sa vtákovi, ktorý prelieta všetky hranice sveta – odvážne vstupuje do bezhraničných šírav priestoru a času, kde nie je nikde – kde nejestvujú ani „hore“, výšiny, a ani „dole“, priepastné hĺbky. Tu vidí, že všetky veci *tancujú*, pretože tu tancuje existencia Zarathustru, tancuje ľahko, radostne, s prekypujúcou rozkošou, s dionýzovským vytržením. Fink obraz otvorenosti sveta interpretuje tak, že tancujúci v tejto šírave sveta „opúšťa všetko jestvujúce“.

¹ NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 166.

² FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 130.

³ Tamže.

⁴ NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 166.

⁵ Tamže, s. 55.

⁶ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 130.

Je to naozaj tak? Nehovorí šiesta pečať skôr to, že šíravu sveta Nietzsche nachádza v sebe samom? Jeho cnosť je cnosťou tanečníka, ktorý oboma nohami vstúpi do zlatosmaragdového opojenia.¹ Až v tomto opojení sa jeho zloba, jeho zlo premení na smejúcu sa zlobu, „ktorá má domov pod ružami a medzi ľaliami“, t. j. domov všetkého jestvujúceho „– v smiechu je totiž pohromade všetko zlé, no za sväté a slobodné ho vyhlasuje jeho blaho“. Zlo (nie však v morálnom zmysle) je potrebné, blahodarné, pretože je podmienkou dobra; zlo je korením dobra, korením, ktoré je druhou nohou dionýzovského opojenia, korením *premeny* všetkého ťažkého v ľahké. „A ak je to moja alfa a omega, že všetko ťažké sa stane ľahkým a každé telo tanečníkom, a každý duch vtákom: a naozaj, je to moja alfa a omega!“², akoby Zarathustra nemal túžiť po večnosti seba samého a po večnosti, s ktorou chce mať deti, nadčloveka, pre ktorého sa myšlienka večného návratu stane ľahkou, radostnou, tancujúcou.

Zdôraznime s Nietzsche: Každé telo sa stáva tanečníkom, všetko dobro a zlo v ňom tancuje; tancuje tak ako sám svet a tancuje, lebo svet je v ňom, nikdy nie pred ním. Stará epistemologická predstava je založená na vzťahu „ja – svet“, na divnom protiklade, akoby „ja“ bolo zo sveta vyčlenené a dokonca stojace proti „svetu“. Nietzsche na mnohých miestach svojich prác jasne zdôrazňuje, že nič vo svete nie „vonku“, že všetko je *vo svete*. Myslím si, že Fink otvorenosť pre otvorený svet interpretuje z onoho starého hľadiska: Nietzscheho duch prechádza bezrozmerným priestorom a bezhraničným časom, nesmiernou šíravou sveta tak, akoby „vystúpil“ zo seba, zo svojej duše, zo svojej existencie do „vonkajšieho sveta“. Posúdme, čo o tom (a ako) vypovedá siedma pečať.

Fink pri interpretácii siedmej pečate správne uvedie, že „hovori o obrate existencie k svetu“.³ Ide však o to, či k „vonkajšiemu“, alebo k svetu, ktorý je v nás, lebo aj my sme svetom, aj my sme vo svete. Že je tu obrat existencie k svetu, dokladá citátom Zarathustru: „Ak som kedy prestrel nad sebou tiché nebo a na vlastných krídlach letel do vlastného neba: ak som si hravo plával v hlbokých dialkach sveta a tam ku mne

¹ NIETZSCHE, F.: *Tak vrazil Zarathustra*, s. 166.

² Tamže.

³ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 130.

priletela vtáčia múdrosť mojej slobody: –¹ Fink tento citát nerozvedie do dôsledkov. Uvedie iba, že „vystupovanie a pnutie existencie k vlastnému nebu a k hlbokým dialkám sveta je spôsobom prinavracania sa k svetu. Čo znamená „k vlastnému nebu“ a čo „k hlbokým dialkám sveta“? Fink si tento nejasný problém uvedomoval; nateraz jeho interpretáciu hľadá v prastarom gréckom mýte svadby Urana a Gaie, no zároveň dopovie, že tento problém sa doposiaľ „neotvoril filozofickému pojmu. Možno je to úlohou budúcnosti.“²

Tentoraz uvedie, že návrat k svetu je pre Nietzscheho „láskou k večnosti“, nie večnosti mimo tento svet, ale k večnosti sveta samého. Na záver uvedie refrén sedmoro pečatí. Pre jeho závažnosť ho citujeme aj my: „Ó, ako by som nemal túžiť po večnosti a po svadobnom prsteni prsteňov, – po prsteni návratu? Ešte som nenašiel ženu, s ktorou by som chcel mať deti, iba ak túto, ktorú milujem: lebo ňu milujem, ó, večnosť! *Lebo ňu milujem, ó, večnosť!*“³ Láska k večnosti sa zrovnáva s milostným opojením. Nietzsche večnosť prirovnáva k žene. To, že je to Ariadna, ktorá ho vyslobodila z labyrintu sveta konečných vecí a svojou niťou priviedla k večnosti, Fink tentoraz neuvedie. Jeho interpretácia ženy-večnosti smeruje k otázke, či Nietzscheho „žena“ nie je ženou všetkých žien, t. j. materskou zemou (mýtus svadby Urana a Gaie).

Aký je teda vzťah medzi Nietzscheho „vlastným nebom“ a „hlbokými dialkami sveta“? Až zodpovedanie tejto otázky môže byť východiskom k interpretácii metafory ženy, s ktorou by chcel mať deti. K danej otázke a k jej dôsledkom sa vrátíme v závere kapitoly. No už teraz považujeme za nutné povedať nasledujúce: Fink pri interpretácii siestej pečate hovorí o otvorenosti sa svetu, kde sa strácajú hranice konečných vecí a kde sa priestor a čas rozjasňujú, resp. že v jase ich svetla sa ukazuje podstata času a priestoru pôvodnejšie ako v obmedzených vnútročasových a vnútropriestorových líniiach. Hovorí aj o *lahkosti existencie*. Čo pod touto *lahkosťou* rozumie? Nietzsche ju vyjavuje tancom; tancujúc sám vidí všetko tancujúce. Všetko je zrazu *premenené*. Prostredníctvom Zarathustru tancuje v kruhu okamihu, pretože až teraz, premenený, vidí, že kruh, prsteň prsteňov, je *večnosťou* návratu. Zarat-

¹ NIETZSCHE, F.: *Tak vrazil Zarathustra*, s. 166.

² FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 131.

³ NIETZSCHE, F.: *Tak vrazil Zarathustra*, s. 167.

hustra v tomto videní s okamihom nesplýva, v tej chvíli je sám okamihom (večného návratu); v tej chvíli rozpoznáva svoju ľahkosť bytia, svoju večnosť opakovania, svoje alfa a omega, svoj svet, v ktorom tančuje každý duch. A ak Nietzsche hovorí o večnosti návratu ako o svadobnom prsteni prsteňov, je zrejmé, že onou ženou, s ktorou by chcel mať deti, je tancujúci okamih, večná *premena* problematického bytia konečných vecí a konečného človeka do ľahkosti ich existencie. Ženou teda nie je, ako tvrdí Fink, matka Zeme.

Svadobný prsteň prsteňov je metaforou svadby s Ariadnou, s jedinou ženou, ktorá Nietzscheho vyviedla z labyrintu sveta tak, že *premenila* do ľahkosti svet, v ktorom sa už nehovorí, ale len tančuje (siedma pečať). Nie je Ariadna ženou, skrze ktorú Nietzsche uhádne význam *stredy* sveta, ktorý je všade *vo svete* a ktorým je *okamih*? Nie je to žena nesmiernej vášne, ktorá vábi a privádza všetko do seba samej, vrátane kruhov času a priestoru? Už Aristoteles pri skúmaní priestoru a času hovorí, že najdokonalejším pohybom času je pohyb kruhový a najdokonaleším pohybom priestoru je pohyb gule. Je nepochybné, že Aristoteles tu myslí na „vonkajší“ kruh času, no pri pohybe gule bystro rozpozná, že priestor sa pohybuje *raz* vzhľadom na miestny pohyb konečných vecí a raz tak, že sa síce (ako guľa) otáča, ale stojí na tom istom „mieste“, neprechádza do „iného“ priestoru.¹ A to, že „stojí“, ukazuje, že každý miestny pohyb má svoje ťažisko nie vo vlastnom pohybe, ale v centre priestoru (ktorý je vzhľadom na miestny pohyb konečných vecí *všade* vo svete).

Z uvedeného je aspoň na prvý pohľad zrejmé – optikou Nietzscheho – že všetky kruhy sveta, rozširovanie vln poznania je len „od-stredivým“ symptómom pôvodnejšieho a neporovnateľného kruhu „prsteňa všetkých prsteňov“, totiž bezrozmerného okamihu (času) a bezrozmerného ťažiska priestoru. Ak Nietzsche hovorí, že „oboma nohami vhu-pol do zlatosmaragdového opojenia“, nemyslí tým opojenie a slasť z *tanca* času a priestoru, z tanca „prsteňa“ nezvratného, nekonečného času a zvratného, konečného priestoru v tomto tu *okamihu*? A zároveň to, že tento tanec, toto žijúce živého zapáľuje aj náš život? Ak je to tak, potom navzdory Finkovi bude potrebné domyslieť, ako sa to má so

¹ ARISTOTELES: Fyzika. In: *Od Aristotela po Plotina. Antológia z diel filozofov*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Iris 2006, s. 218.

vzťahom konečných jestvujúcien v bezhraničnom mori času a priestoru, bezhraničnom preto, lebo tanec nekonečného času a konečného priestoru je tanec večný, večnosť sama. Ak je to tak, musíme domyslieť, ako sa má naša konečnosť v mori večnosti a naopak, večnosť v našej konečnosti. Čo chce Nietzsche záverečným nápevom refrénu siedmich pečatí povedať (*Lebo Ťa milujem, ó, večnosť!*)? Chce povedať, že tanec vzájomnej podmienenosti času a priestoru je tým, čo roztancuje celé naše telo, celého nášho ducha a všetky veci sveta? Nie je to už nirvána, ale opojenie z nadbytku, kde smiech je vrchovato posvätený, kde sa prelieva z džbána, kde Nietzsche „nenásytne volá *da capo*“¹, pretože táto hra sveta činí všetko nutným, činí nutným teba a mňa, ale aj to, čo bolo a ako to bolo, činí nutným vyrovnať sa s tým, čo bolo a je, t. j. to, čo bolo a je vidieť v *premene*, v tanci ľahkosti existencie. Uholným kameňom Nietzscheho filozofie je, ako sa ukazuje, *svadobný prsteň prsteňov*, tancujúci *okamih*, a nie „veľký“ kruh sveta, z ktorého Fink odvodil svoju koncepciu kozmologickej hry sveta.

Nietzscheho vzťah k metafyzike

Fink Nietzscheho filozofiu vo svojej práci predviedol cez jeho štyri vedúce myšlienky, ktorými sú večný návrat toho istého, vôľa k moci, smrť boha a dionýzovsko-apolónska hra sveta, ktorej výrazom je nadčlovek. Vzhľadom na otázku, či Nietzsche svojim myslením metafyziku prekonal, alebo nie a ak áno, v čom a ako ju prekonal, sumarizuje: „Nietzscheho problematika zodpovedá rozvrhnutiu západnej metafyziky – myslí jestvujúcnosť jestvujúcna ako vôľu k moci, jestvujúcno v jeho celkovosti ako večný návrat toho istého, najviac jestvujúce raz negatívne ako smrť boha a potom pozitívne ako apolónsko-dionýzovskú hru, ktorá produkuje všetky veci ako výtvary zdania – rovnako ako umelec vytvára svoje dielo, a konečne zhrňa pravdu o tom všetkom, pokiaľ existuje ako ľudská, v podobe nadčloveka.“²

V záverečnej kapitole Finkovej práce o Nietzscheho filozofii s titulom „Nietzscheho vzťah k metafyzike: púta a oslobodenie“, ktorá je pre nás kapitolou rozhodujúcou, k štyrom vedúcim myšlienkam pripája

¹ NIETZSCHE, F. *Mimo dobro a zlo*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 1998, s. 57.

² FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 215.

ešte ontologickú rovnicu bytia = hodnoty. Fink pri pokuse o interpretáciu Nietzscheho základných myšlienok z hľadiska toho, či sú dielom metafyzického myslenia, alebo nie, priznáva, na rozdiel od Heideggera, že na relevantnú interpretáciu nám „chýba výzbroj“. ¹ Cieľom interpretácie totiž nemá byť kritika, ale pokus do Nietzscheho diela vstúpiť spôsobom, ako myslel on. Iba tak je možné porozumieť, ako a čo Nietzsche myslel. Podľa Finka cieľom Nietzscheho myslenia, čo je hodné myslenia, je „celok sveta“. ² Týmto svetom je boh Dionýzos, jeho *zlatá loď*, ku ktorej sa približuje Nietzscheho loďka. Fink tu cituje z Nietzscheho básnickej zbierky *Dionýzovské dityramby a iné básne* z básne „Slnko sa skláňa“: „Siedma samota! Nepocítil som doposiaľ mne bližšie sladkú istotu, vreľší pohľad slnka. Neplanie ešte ľad na mojich vrcholoch? Striebristá, ľahká, rybia vypláva teraz moja loď.“ ³ Áno, ako Fink uvedie, básnictvo sa tak Nietzschemu stáva médium uchopenia celku sveta, ktorým sa odvracia od metafyziky.

Je však na škodu, že Fink neinterpretuje metaforu *siedmej samoty* metaforicky. Nietzsche o *sladkej istote*, ktorej sa naučil od *zapadajúceho Slnka* ako jeho *prebytku*, ktorý ako voda preteká z pohára, hovorí už v *Radosnej vede*. ⁴ Spomeňme si, o *prebytku*, o *svadobnom prsteni prsteňov* hovorí aj vo štvrtej pečati. A napokon, v kapitole tretieho dielu *Tak vravel Zarathustra* pod názvom „Uzdravujúci sa“ Zarathustra sa svojich zvierat pýta, či ich slová a zvuky nie sú *dúhové oblúky medzi tým, čo je naveky rozlúčené?* „Ku každej duši patrí iný svet... Niet vonkajšieho sveta!“ ⁵ Vidíme, že obraz *siedmej samoty* je veľmi príznačný, lebo vypovedá o celku sveta v Nietzsche samom. I keď Fink na inom mieste ⁶ hovorí, že Nietzsche na konci svojej myšlienkovvej cesty oslovuje v sebe samom rozporuplnosť celku sveta, neodvodzuje z toho dôležitý poznatok, a to ten, že človek poznávajúci svet nestojí *proti* svetu, akoby ho mal pred sebou. Naopak, Nietzsche toto *proti* ruší a sme presvedčení, že jedným zo základných koreňov metafyzického myslenia je predpoklad, predsudok, že pre poznávajúceho človeka svet je „vonku“. Nič

¹ Tamže, s. 209.

² Tamže, s. 210.

³ Tamže.

⁴ NIETZSCHE, F.: *Radosná veda*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 2001, s. 184.

⁵ NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 155.

⁶ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 210.

nie je „vonku“, všetko je *vo svete*, tak ako svet je vo všetkom, vo všetkom jestvujúcim!

Možno tento predsudok stojí aj za Finkovou rovnicou bytie = hodnota. Aký máme dôvod si to myslieť? Nietzsche metafyziku spája s morálnym myslením, s myslením, ktoré žije z predpokladu hodnoty Dobra, Kráasy a Pravdy. Ak kritizuje a odmieta tieto hodnoty, odmieta ich preto, že vo svete žiadnych hodnôt niet – sú len hodnotenia, pričom svet a život v celku je „nehodnotiteľný“.¹ Ten, kto sa opovažuje svet súdiť, hovorí o ňom, že je dobrý alebo zlý, stojí už mimo svet a to je podľa Nietzscheho znakom dekadentného, morálneho a v tomto zmysle metafyzického myslenia. Prístup k celku sveta nemôže byť, a to aj podľa Finka, vedený metafyzicky. Ale prečo prisudzuje Nietzsche rovniciu bytie = hodnota, ak Nietzsche bytie chápe ako problematické, jednoznačne neuchopiteľné? Skrýva sa v tomto Finkovom postoji isté rezíduum metafyziky? Ak bytie sveta nie je zhodnotiteľné, nemôže platiť za hodnotu!

Fink si následne kladie otázku „Ako máme určiť Nietzscheho vzťah k metafyzike?“ Nemôžeme ho určiť, dodáva, pretože pri tejto otázke sme už viazaní tým, ako metafyziku chápeme my.² Metafyziku chápeme podľa tradície. Základné východisko metafyziky vychádza z otázky jestvujúceho, z konečných a ohraničených vecí (a nie z celku sveta). Žijeme vo svete vecí, lebo sme koneční aj my. „Základné metafyzické východisko je *vnútrosvetské a štvoraké; pýta sa na jestvujúcno ako také, na celkové jestvujúcno, na najvyššie jestvujúcno a na neskrýtosť jestvujúcna*.“³ Prvé východisko si kladie otázku bytia (jestvujúcna) a ničoho (čo už jestvujúcnom nie je), druhé otázku bytia a diania, tretie otázku bytia a zdania a štvrté otázku bytia a myslenia, pričom Nietzscheho uholným kameňom je otázka bytia a diania, z ktorej rozvinul svoje štyri základné myšlienky. Tradičná metafyzika sa pohybuje v štyroch dimenziách pojmu bytia, ale podľa Finka sa nedostala k samotnej otázke *dimenzionality pojmu bytia*.⁴ Pod dimenzionalitou bytia chápe celok sveta v dimenziách času a priestoru, v ich *kozmoologickej hre*, ku ktorej sa

¹ NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*. Prel. A. Breska. Olomouc: Votobia 1995, s. 21.

² FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 211–212.

³ Tamže, s. 212.

⁴ Tamže.

Nietzsche dopracoval svojím poňatím sveta ako dionýzovsko-apolónskej hry. Ale nepredbiehajme.

Fink štvorakú schému metafyziky preukazuje tým, že „kde je výklad jestvujúcna vedený problémom vzťahu bytia a ničoty, tam sa kladie otázka jestvujúcna ako takého; kde je položená otázka vzťahu bytia a diania, tam toto pýtanie sa smeruje k problému pohybu, a teda k celkovej súvislosti všetkého pohybovaného; kde sú veci vedené z hľadiska rozlíšenia pravého a nepravého bytia, tam sa metafyzika pýta na najvyššie jestvujúcno ako meradlo bytia; a kde potom prevažuje vzájomné napätie bytia a myslenia, tam sa hľadá pravda jestvujúcna, a teda ľudský rozmer tejto pravdy.“¹ Po týchto štyroch vymedzeniach metafyziky Fink si kladie otázku, či Nietzscheho štyri hlavné myšlienky nesúvisia práve s onými metafyzickými schémami. Jeho odpoveďou je, že Nietzsche i napriek prevráteniu či odmietnutiu tradičnej metafyziky zostáva v jej problémovom poli: Učenie o vôli k moci je Nietzscheho učenie o *jestvujúcnosti jestvujúcna*.

Fink právom tvrdí, že pre Nietzscheho neexistujú žiadne hotové, ohraničené, konečné veci. Čo sa takto *javí*, je iba dočasný výtvar vôle k moci, kvantum sily, ktorá je však neustále v pohybe. Bytie všetkého konečného jestvujúcna je neustálym búraním hraníc, nie však v absolútnom zrušení hraníc vôbec, ale len ako *nepokojná pohyblivosť všetkých hraníc*. Nietzsche teda chápe ničotu bytujúcu v bytí nie ako hranicu jestvujúcna, ale ako pohyblivosť hranice. Pohyblivosť hranice je vždy ešte vymedzením rozdielu medzi bytím a ničotou, rozdielu, ktorý je v prapôvodnom spojení pohybu. „Učenie o vôli k moci je Nietzscheho odpoveďou na metafyzickú otázku jestvujúcna ako takého, je jeho rozhodnutím v priestore danom *bytím a ničotou*.“² A ako je to s myšlienkou večného návratu toho istého?

Pri myšlienke večného návratu sa musíme pýtať, či ju Fink nechápe metafyzicky preto, lebo aj jeho koncept *kozmoologickej metafory* nesie isté rezíduá tradičnej metafyziky. Podľa neho Nietzsche večným návratom myslí „celok pohybu jestvujúcna“.³ Zdôrazňuje, že celok nie je v základe chápaný ako celok hotových jestvujúcien. Keďže každá vec pri-

¹ Tamže, s. 213.

² Tamže.

³ Tamže, s. 214.

márne odkazuje na pohyblivosť vôle k moci, musí byť celok interpretovaný ako celok pohybu a týmto celkom pohybu je *celok času*. Lenže ako môže celok času *predchádzať* jednotlivým časovým úsekom, keď pred nami je budúcnosť a bez nej nie je možné o zavŕšenom, celom čase hovoriť? Fink novotu Nietzscheho *celku času* nachádza v tom, že všetko vnútročasové dianie pochopíme ako večné *opakovanie*.¹ Takto myslený *celok času*, vrátane budúcnosti, všetko minulé, prítomné či budúce nie je ničím iným ako opakovaním. V tomto prípade čas už nie je ničím nedokončeným, v každom okamihu je už obsiahnutá budúcnosť „a pretože všetko vnútročasové je opakovaním, je časom samým prekonané a v ňom obsiahnuté“.²

Podľa Finka je myšlienka smrti boha dôsledkom vyplývajúcim z rámca *bytia* a *zdania*. Nietzsche touto myšlienkou popiera zdanlivosť tohto tu, pozemského sveta aj existenciu sveta večného. Navzdory týmto popretiam Nietzsche zostáva naďalej zajatcom tradičnej formy rozdielu bytia a zdania, „jednak potiaľ, pokiaľ bytie vidí zasadené v perspektíve *hodnoty*, jednak pokiaľ k tomuto rozdielu pristupuje z hľadiska fenoménu *umenia*: v každom konečnom jestvujúcnom nachádza „výtvor formujúcej vôle k moci“, umelecký výtvor „krásneho zdania“, ktoré plodí a hubí, stavia a ničí pra-umelec, totiž dionýzovsko-apolónsky život“.³ Nadčlovek je zasa výrazom ľudstva otvoreného smrti boha, vôle k moci a večného návratu, t. j. „*alétheia* svetú otvorenej existencie“.⁴ Podľa Finka je to však ľudská, metafyzická pravda o celku sveta.

Nietzsche ako *zajatec* tradičnej metafyziky

Nietzsche sa pohybuje v horizontoch bytia, ničoho, diania, zdania a myslenia. Síce sa v nich pohybuje, ale nevníma ich ako radikálny problém, radikálnosť otázky bytia nepredvádza. Podľa Finka je v tomto rovnako málo radikálny ako tradícia, od ktorej sa dištancuje. Nietzsche radikalizovať bytie nemusí, lebo vo svojej myšlienke večného návratu pri vymedzení dvojznačného významu okamihu rozpoznáva bytie

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

v jeho *problematickom* charaktere. Jeho dištancia od radikalizovania bytia, od nezmyselnosti hľadať bytie ako také, je podľa nás skôr jeho vlastným plusom; problematický charakter bytia rozpoznáva v nazeraní na celok času z *okamihu*; každú situáciu a jej „centrum“, *okamih* nedynamizuje iba temporálny čas, čas plynúci z minulosti, cez krátku prítomnosť, ale dynamizuje ju aj jej večný návrat. Raz je „bytím“ horizont neznámej budúcnosti a raz hľadisko na konkrétnu situáciu, v ktorej je zakomponovaná aj budúcnosť, celok času. Toto *raz* a *raz*, podobajúce sa tancu, môžeme poňať iba vo vzájomnej podmienenosti (ktorá metafyzickú otázku hľadania niečoho ničím nepodmieneného rázne suspenduje).

Nietzsche teda podľa Finka – videné štvorakou schémou tradičnej metafyziky – zostáva jej zajatcom. Zostáva jej zajatcom i tam, kde ako víťaz slávi jej porážku. A zajatcom metafyziky zostáva aj hlbšie, tam, kde bytie interpretuje ako hodnotu. Tu sa dostávame ešte raz k Finkovmu tvrdeniu o údajnej Nietzscheho rovnici „bytie = hodnota“.¹ Ukazuje sa, že Fink je pri určení významu hodnoty nedôsledný, nerozlišuje medzi hodnotením (interpretáciou) a hodnotou ako hypostazovaním jedného z dvoch opačných hodnotení každej situácie či nejakého fenoménu.

Po prvé, Fink sa snaží preukázať, že tak ako Platon, ale aj v novoveku Kant, dobro považujú za transcendentný alebo transcendentálny

¹ Fink aj pri vymedzení Nietzscheho pojmu hodnoty vychádza zo štvorakej schémy tradičnej metafyziky. Nesnaží sa ale premyslieť, čo znamená metafyzika, tak ako ju chápe Nietzsche, totiž ako *morálny* spôsob myslenia, ako morálne hodnotenie života. Pre Nietzscheho *morálne myslenie* je myslenie v protikladoch, kde jeden toto myslenie absolutizuje, považuje za absolútnu hodnotu a druhý nivelizuje, znehodnocuje. Podľa Nietzscheho protiklady nejestvujú, sú len dve opačné hodnotiace hľadiská každého fenoménu a tie sú si rovnocenné. Najväčším omylom morálneho myslenia je omyl zámeny príčiny a účinku. Takéto myslenie považuje príčinu za prvotnú, za predpoklad účinku. Podľa Nietzscheho je to naopak. „Niet nebezpečnejšieho bludu než zamieňať *následok* s *príčinou*: nazývam ho vlastnou skazou rozumu... je posvätený i medzi nami, volá sa „náboženstvo“, „morálka“ ... Najvšeobecnejšia formula, ktorá je podkladom každého náboženstva a morálky, znie: „Čiň to a to, nechaj to a to – potom budeš šťastný! Inak...“ (NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s. 58–59). Každá morálka, každé myslenie hľadajúce prvú či poslednú príčinu všetkých jej následkov *prikazuje*. „V mojich ústach sa táto formula mení v jej opak – prvý príklad môjho „prehodnocovania všetkých hodnôt“: človek vydarený, „šťastný“, musí isté skutky konať a chráni sa inštinktívne iných činov; vnáša poriadok... do svojich vzťahov k ľuďom a veciam. Vo formule: jeho cnosť je *následok* jeho šťastia...“ (Tamže, s. 59). Ako vidíme, podľa Nietzscheho šťastie nie je vecou príčiny, ale vecou *následku*, až on je tou „príčinou“.

rys bytia jestvujúcna.¹ Kant určuje predmet na základe nutného vzťahu k subjektu ako k tomu, pre koho veci sú. Podľa Finka je to tak aj u Nietzscheho; človek určuje hodnotu všetkých vecí vo vzťahu k tomu, kto ich hodnotí. V prípade Nietzscheho to tak nie je. Ak Nietzsche *hodnotí* vec, hodnotí ju vždy z dvoch opačných (hodnotiacich) hľadísk, ktoré sú vzájomne rovnocenné; preto nemôžeme tvrdiť, že hodnotí vec morálne ako dobrú; z jedného hľadiska vec (či situácia) pre človeka má zmysel, z opačného je preňho bez zmyslu – a naopak.

Po druhé, Fink tvrdí, že „hodnoty zodpovedajú hodnotovým súdom“.² Zaiste je to tak – ak myslíme morálne (jednostranne, pričom túto jednostrannosť absolutizujeme). Hodnotové sudy v takomto prípade predstavujú „predsudok“ hodnotenia, „predsudok“ ako hodnotu, z ktorej človek hodnotí; zámena príčiny a účinku!³

Po tretie, Fink tvrdí, že „podstatou veci je podľa Nietzscheho vôľa k moci“, preto „musia byť hodnoty rozvrhované a predpokladané ako „podmienky zachovania a stupňovania“ vôle k moci“.⁴ Tak si vôľa k moci určuje svoj cieľ. Preto môže povedať, že celé jestvujúcno má hodnotu, lebo vôľa k moci prechádza všetkými vecami. Nietzscheho fundamentálne stanovisko: bytie = hodnota je teda dielom novovekej metafyziky subjektu. Podľa nášho názoru tvrdenie, že Nietzsche hovorí o *hodnotách*, je len predsudok; hodnoty nie sú, sú len hodnotenia, t. j. interpretácie danej, konkrétnej situácie alebo fenoménu. Interpretujúce kvantum moci môže svoju moc presadiť iba voči moci interpretovaného a až výsledok ich vzájomnej interpretácie vypovedá o novej situácii (nie novej hodnote) interpretujúceho a interpretovaného, teda o novej nutnosti hodnotenia predošlého hodnotenia. Rozhodujúcim kritériom hodnotenia a prehodnocovania je podľa Nietzscheho *interpretácia* nárastu alebo úbytku sily. Bez vzájomnej interpretácie nie je možné hovoriť o dianí. Tam, kde Fink hovorí, že *celé jestvujúcno má hodnotu, lebo vôľa k moci prechádza všetkými vecami*, by bolo vhodnejšie povedať, že celé jestvujúcno je dielom vzájomného hodnotenia interpretujúceho a interpretovaného.

¹ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 216.

² Tamže.

³ Pozri NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s. 57–60.

⁴ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 216.

Po štvrté, podľa Finka vôľa k moci pôsobí *vo* svete, Nietzscheho hodnoty a ich prehodnocovanie sú vnútrosvetským fenoménom, samotný svet hodnotu nemá, je nezhodnotiteľný. Nezhodnotiteľnosť sveta nie je podľa neho ničím negatívnym, naopak, je to poznanie, že vnútrosvetským nemôžeme hodnotiť svet. Na bezhodnotovosť celku sveta poukazuje (podľa Finka) učenie o večnom návrate. Hodnoty a hodnotenia sú preto zásadné určenia bytia jestvujúcna. Aj tu Nietzsche zostáva zajatcom metafyziky. Môžeme s takýmto záverom súhlasiť? Z hľadiska Finka, interpretujúceho, svet jestvujúcna a celok sveta je vymedzený kozmologickou diferenciou na jednej strane celku sveta, na strane druhej pohybu konečných vecí. Túto diferenciu rieši v prospech celku sveta: otázku a pohyb konečných vecí môžeme pochopiť iba z hľadiska *otvoreného priestoru sveta*. Otázkou zostáva to (hľadisko interpretovaného), či myšlienka večného návratu je pre Nietzscheho dôležitá preto, že je nezhodnotiteľná a celok sveta oddeľuje od sveta vecí ako niečo nadradené, alebo preto, že nezhodnotiteľnosť celku sveta je blahodarným zdrojom k tvorivému charakteru každého jestvujúcna, k jeho vôli k moci. Nie je odpoveďou na večný návrat *nadčlovek*? Ak platí druhá časť otázky, potom večný návrat „neinterpretuje“, ale je zdrojom, popudom k interpretáciám. Alebo inak, toto „neinterpretuje“ nie je mimo vecí, ale vo veci samej: svet je *vo* veciach, tak ako veci sú *vo* svete. Nietzsche učením o večnom návrate objavuje otvorenosť sveta v nás samých – a opačne, pričom vzťah sveta a jestvujúcna je vzťahom ich vzájomnej podmienenosti, t. j. bez potreby (metafyzickej) transcencie k niečomu vyššiemu, panujúcemu, pretože nepodmienenému.

Dionýzovská hra sveta

Fink v Nietzscheho filozofii predsa len nachádza spôsob oslobodenia sa od metafyziky. „Zostáva viac-menej *otvorené*, či Nietzsche základnou intenciou svojho *myslenia sveta* predsa len neopúšťa ontologickú rovinu problému metafyziky.“¹ Podľa Finka Nietzsche prekonáva horizonty vnútrosvetského jestvujúcna tak, že sa otvára celku sveta, a to sveta ako *hry* boha Dionýza. Upriamenie pozornosti na hru sveta je pre Finka jas-

¹ Tamže, s. 218.

ným dôkazom, že Nietzsche motívom hry temného a svetlého ako odporujúcich si mocností sveta prekonáva celú tradíciu metafyzického myslenia. Tu sa Fink jasne vymedzuje voči Hegelovi, ktorý fenoménu hry pripisoval veľký význam, hoci za základ bytia považoval vôľu a ducha, a vymedzuje sa aj voči Heideggerovi. Fenomén hry, ktorý nachádza v Nietzscheho „kozmoologickej filozofii“, považuje za motív, známy už od Herakleita, a to z jeho známeho zlomku B 52. Hra je tu poňatá na spôsob hry nevinného dieťaťa, hrajúceho sa iba tak, pre potešenie. Pojem hry tak zbavuje svet „cieľa“, a to aj vo význame bytia ako bytia. Podľa Finka je hra pre Nietzscheho kľúčovým pojmom pre univerzum, „stáva sa kozmickou metaforou“.¹ Svet v podobe Dionýza sa hrá sám so sebou tak, že plodí apolónsky svet zdaní, svet konečných vecí. Hrá sa mimo dobra a zla, mimo všetkého hodnotenia, pretože hodnotenia vystupujú len vo vnútri tejto hry. Človek takto otvorený celku sveta môže cítiť a prijať túto hru aj ako tragédiu a komédiu ľudskej hry.

Po prvé, z pohľadu dionýzovskej múdrosti je podľa Finka pole metafyzického určenia jestvujúcna ako jestvujúcna dimenziou zdanlivého, apolónskeho sveta hry touto hrou vyčerpané.² Po druhé, ak sa človek stotožní s tým, že apolónske zdanie je svet klamu – a podľa Finka človek takou schopnosťou disponuje – dokáže sa ponoriť do veľkej hry sveta a zakúšať ju ako spoluhráč. „Kde Nietzsche chápe bytie a dianie ako hru, tam sa už od metafyziky oslobodzuje.“³ Z tohto pohľadu vôľa k moci už nemá povahu spredmetňujúceho sa jestvujúcna pre predstavujúci subjekt (odpoveď Heideggerovi); vôľa k moci už nie je bytím jestvujúcna, t. j. bytím odvodeným z jestvujúcna. Po tretie, večný návrat toho istého je teraz myslený ako čas hry sveta, hry *nevyhnutnosti*, podľa ktorej všetko vzniká a všetko zaniká.⁴ Po štvrté, Nietzscheho nadčlovek nie je ničím iným ako *hráčom* či spoluhráčom veľkej hry sveta, ktorý veľmi dobre vie a chce, čo je *nevyhnutné*. Nadčlovek teda nie je žiadnym násilníkom a ani typom vyhrotenej subjektivity.⁵ Aj v tomto čítame Finkovo stanovisko k Heideggerovi.

¹ Tamže.

² Tamže, s. 219.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

Teraz sa dostávame k otázke, do akej miery Fink uchopil problém metafyziky v Nietzscheho filozofii. Odpoveďou na danú otázku je jeho poňatie celku sveta ako *kozmoologickej metafor*y či *kozmoologickej diferencie*, ktorou sa usiluje zreteľne naznačiť, že fenomenológia svojou metódou (zjavovania sa) celok sveta uchopiť nedokáže, pretože z ľudskej existencie nie je možné *odvodiť* kozmologický pojem sveta. Nie je ho možné odvodiť práve preto, že *zjavovanie sa* vzťahnuté k človeku je už kontingentné a nepatrí k bytiu vecí samých. Fink v súvislosti s otázkou, ako sa dostať k javeniu vo svete, hovorí o „špekulatívnom“ momente filozofie; javenie vo svete je možné pochopiť iba ako to, čo vychádza najavo vo svete, t. j. v čase a priestore. „Miesto otázky, *komu* sa zjavujúci svet javí, kladie otázku, *v čom* sa javí.“¹

Fink vo svojom filozofickom výkone predviedol ohromné a pôsobivé úsilie o to, aby svojou kozmologickou diferenciou poukázal na prednosť celku sveta pred vnútrosvetkým jestvujúcim; spôsob bytia sveta nie je odvodený od sveta vecí, ale naopak, celok sveta svetu jestvujúcien *vládne*. V tomto sa ukazuje jednostrannosť uchopenia vzťahu celku nekonečného sveta a sveta konečných vecí. Na druhej strane, Finkova predstava sveta vyzdvihla ne-jednotu pojmu bytia (sveta), ktorou je vzťah priestoru a času ako dvoch dimenzií sveta. Tento vzťah poňal ako *hru* sveta, t. j. nemetafyzicky. Problémom zostáva jeho riešenie vzťahu celku sveta a sveta vecí, pretože, ako sa ukazuje, ide o riešenie metafyzické. Fink síce tvrdí, že človek je spoluhráčom veľkej hry sveta², ale iba tak, že túto veľkú hru prijme vo význame *nevyhnutnosti*, môže ju len rešpektovať. Pripúšťa, že svet nie je nikde inde ako *vo svete*, no nepripúšťa to, že ak je vo svete, potom je aj vo svete samotnej veci. Povedané inak, v každej veci je celok sveta už obsiahnutý; vec nie je vecou vlády priestoru a času; v každej veci vládne raz význam priestorovej prítomnosti a raz časovej, raz temnota a raz deň, pričom temnotou je raz dimenzia priestoru (v časovom hľadisku na vec) a raz časová dimenzia (v priestorovom hľadisku na vec) a naopak. Lenže Fink o mocnostiach sveta hovorí ako o zápase dvoch odporujúcich mocností, o zápase bez konca. Potom nie je jasné, ako na to upozorňuje P. Kouba, prečo Fink tento svár nazýva *tragickým*. Tragickým nie je prastarý boj

¹ KOUBA, P.: *Smysl konečnosti*. Praha: Oikúmené 2001, s. 153–154.

² FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 219.

Noci a Dňa, ale *dvojznačnosť* významu sváriacich sa božstiev.¹ Čo táto *dvojznačnosť* vo vzťahu k Finkovmu poňatiu či nepoňatiu Nietzscheho opustenia, resp. neopustenia metafyziky znamená? Poukážeme iba na jeden príklad. Dvojznačnosť fenoménu znamená *vzájomnú podmienenosť* oboch jeho opačných hľadísk, hodnotení, interpretácií, pričom hranica tejto vzájomnej podmienenosti je *pohyblivá*, významovo zvrtná; jedno z dvoch opačných hodnotení je raz podstatné, odkrývajúce situačný zmysel veci, a raz nepodstatné, bez zmyslu (a naopak). Platí to aj v prípade diferentnosti pojmov. V metafyzike je napr. pojem podstaty vymedzený jeho opakom, pojmom javu, pričom podstata je vždy podstatná a jav vždy javom, zdaním podstaty. V nemetafyzickom uchopení pojmu je to inak, raz je *podstatný „jav“* a raz je *podstatná „podstata“*, raz je na veci podstatným jej ukazovanie a raz to, čo je jej skrytosťou (a naopak). V prípade Finka je to tak, že jeho pojem *zjavovania sa* (svár Noci a Dňa, času a priestoru) je podstatný a jestvujúcno nepodstatné, je obýčajným javom.

Fink v mnohom odkryl Nietzscheho obraty myslenia, ale ako sa zdá, v tom rozhodujúcom, totiž v riešení vzťahu celku sveta a sveta jestvujúcien, zotrval na pôde metafyziky. Zároveň však našiel odvahu poukázať na význam otázky *večnosti* v Nietzscheho filozofii, ale uchopil ju vo význame večnej hry sveta, v ktorej Nietzsche chce byť jej spoluhráčom. Myslím si, že pravdou je opak; Nietzsche s Dionýzom hru nehrá, on sám chce byť Dionýzom, protirečivým bytím seba samého, najvyššou vôľou k moci, ktorá dokáže daniu vtlačiť charakter bytia.² Nietzsche teda o večnosti nehovorí metafyzicky ako o statickej či transcendentnej večnosti, ale o *svojej* večnosti, o význame *večnej konečnosti* či *konečnej večnosti*, o večnom opakovaní každého jestvujúcna, všetkého žijúceho v jeho strastiach a slastiach. Nie náhodou Fink svoju prácu o Nietzscheho filozofii končí Nietzscheho formulou *amor fati*. Nietzsche miluje *svoju* večnosť, nevnučuje ju nikomu a už vôbec nie *poslednému človeku*, ktorý takúto večnosť, večnosť opakovania neunesie. *Milujem osud* je preňho formulou plnej afirmácie života, pritakávaním k jeho

¹ KOUBA, P.: *Smysl konečnosti*, s. 125.

² NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*. Prel. T. Münz. Bratislava: Kalligram 2014, s. 94.

Áno, ktoré nemôže znehodnotiť žiadne Nie. „....ty večné Áno bytiu, som tvojím Áno: *lebo ťa milujem, ó večnosť!*“¹

Otázka Nietzscheho chápania večnosti ako večného opakovania toho istého sa vzpiera kritickému mysleniu, vypestovanému na tradícii metafyziky. Dekódovať večnosť v konečnosti (ľudského bytia), resp. konečnosť vo večnosti (ľudského bytia) je aj dnes problematické: žijeme vzhľadom k budúcnosti, ale nie vzhľadom k prítomnosti, ktorá je tak konečná, ako večná. Ba aj vtedy, keď trojrozmernosť času (minulé, prítomné, budúce) pochopíme vo význame *časovej prítomnosti* a trojrozmernosť priestoru vo význame *priestorovej prítomnosti*, obyčajne myslíme na konkrétnu prítomnosť, ktorej sa večná prítomnosť stráca. Vzťah celku sveta a veci nie je len vzťahom časovej a priestorovej prítomnosti a konečnej veci, ale predovšetkým vzťahom prítomnosti večného opakovania veci a opačne, vzťahom konečnej veci a jej večného opakovania vo vzájomnej podmienenosti a vo zvratnom význame. Fink tento vzťah rieši metafyzicky: vládou večnosti sveta nad konečnosťou vecí.

Kapitolu Finkovho poňatia Nietzscheho vzťahu k metafyzike sme začali vymedzením Finka k Heideggerovej interpretácii Nietzscheho filozofie, ktorú mysliteľ otázky bytia zaradil do novovekej metafyziky subjektivity, založenej na ničím nespútanej vôli predstavujúceho subjektu. Skutočnosť, že Fink sa svojou interpretáciou Nietzscheho myslenia kriticky vyhaŕňuje zvlášť voči Heideggerovi, dosvedčuje aj záver jeho práce, kde podčiarkuje význam kozmologickej metafory hry, ktorá je podstatným predpokladom všetkých veľkých úloh vrátane otázky bytia. Aj tu Heideggerovi odpovie: „....hrajúci sa človek, ktorý je ex-taticky otvorený beztváremu i formujúcemu hravému bohu Dionýzovi, nežije v roztržitej *ľubovôli nepodmienenej slobody* (kurz. aut.); je spoluhráčom v hre sveta a až príliš hlboko chce, čo je i v trýzni nutné.“²

¹ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 220; NIETZSCHE, F.: *Dionýske dithyramby a jiné básně*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 1998, s. 129.

² FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 219.

Levinas, Heidegger a ontológia

Mária Mičaninová

Filozofia Emmanuela Levinasa sa neutvárala ani ako recepcia fenomenológie E. Husserla, ani ako recepcia Heideggerovej ontologickej transformácie Husserlovej fenomenológie. Levinasova fenomenológia intersubjektivity totiž predstavuje „interpretáciu Husserla, ktorá bola od začiatku formovaná Heideggerovou ontologickou transformáciou fenomenológie“.¹ Od Husserlovho transcendentálneho idealizmu a Heideggerovej hermeneutiky sa Levinas vo svojom filozofickom vývoji nakoniec odklonil. Tomu však predchádzal jeho dlhý myšlienkový vývoj, ktorému na začiatku dalo významný impulz práve jeho stretnutie tak s Husserlom, ako aj s Heideggerom. Došlo k nemu v roku 1928, keď sa Levinas ako študent filozofie na univerzite vo francúzskom Štrasburgu vybral na ročné štúdium do nemeckého Freiburgu, kde sa zúčastňoval na posledných Husserlových² a zároveň na Heideggerových prvých prednáškach.³

Intelektuálny kontext Levinasovej štúdie *Martin Heidegger a ontológia*

Do Freiburgu odchádzal Levinas kvôli Husserlovi, ale vrátil sa ako presvedčený heideggerovec, pretože pochopil, že nie Husserl, ale Heidegger bol tým, kto urobil revolúciu vo filozofii 20. storočia. Túto

¹ DUPONT, Ch.: *Phenomenology in French Philosophy: Early Encounters*. Heidelberg: Springer 2014, s. 329.

² Levinas do Štrasburgu odchádzal na odporúčanie svojho učiteľa Jeana Héringa. Husserl sa o tom zmienil Romanovi Ingardenovi v liste z 13. júla 1928. HUSSERL: *Husserliana*, vol. 3, Briefwechsel, 10 subvols. Dordrecht, Nach.: Reidel 1994, 3: 242. Pozri aj MOYN, S.: *Origins of the Other. Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*. Ithaca and London: Cornell University Press 2005.

³ Tieto prednášky Heidegger neskôr publikoval pod názvom *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann 1996.

zmenu možno vystopovať v Levinasových publikáciách, ktoré vychádzali po jeho návrate do Štrasburgu. Prvou bola recenzná štúdia Husserlových *Ideí*, ktorá obsahovala výklad hlavných myšlienok tohto Husserlovho diela.¹ Následne Levinas dokončil a obhájil doktorskú dizertáciu o teórii intuície v Husserlovej fenomenológii pod názvom *Teória intuície v Husserlovej fenomenológii*, ktorá získala cenu Inštitútu filozofie.² Po jej prečítaní Jean-Paul Sartre vyhlásil, že to bol Levinas, ktorý ho uviedol do fenomenológie. Toto konštatovanie nebolo nadsadené okrem iného aj preto, že do francúzštiny dovtedy nebola preložená žiadna Husserlova ani Heideggerova práca.³

Na podnet Gabriely Pfeiffer, jeho spolužiačky zo Štrasburgu, a v spolupráci s ňou sa nasledujúci rok Levinas podieľal na preklade Husserlových prednášok o Descartovi, ktoré vyšli pod názvom *Karteziánske meditácie: úvod do fenomenológie*.⁴ Levinas preložil štvrtú a piatu

¹ LEVINAS, E.: Sur les «Ideen» de M. E. Husserl. In: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* [online], s. 230–265. Dostupné na internete: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k17246q/f230.item>.

² *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Levinasova dizertácia bola po prvýkrát vydaná v Paríži v Éditions Alcan v roku 1930. Opakovane bola vydaná pod tým istým názvom v Paríži v Librairie Philosophique J. Vrin, 1970. Do angličtiny bola preložená pod názvom *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*. Trans. Andrée Orianne, Evanston, IL: Northwestern University Press 1973.

³ Je však pravdou, že o fenomenologickom hnutí napísal Jean Héring štúdiu pod názvom *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee. Edmund Husserl zum 60. Geburtstag gewidmet*. Jej podkladom boli poznámky, ktoré si Héring urobil počas roku 1913 k diskusi v Husserlovom a Reinachovom göttingenskom filozofickom seminári. Ako už názov štúdie naznačuje, Héring ju napísal po nemecky, nie po francúzsky a publikoval ju v *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung Zeitschriftenband* (1921) /Artikel/ [online], 495–544. Dostupné na internete: [ht-tp://www.digizeitschriften.de/dms/resolveppn/?PID=PPN827944462_0004|LOG_0011](http://www.digizeitschriften.de/dms/resolveppn/?PID=PPN827944462_0004|LOG_0011)

Publikácie filozofa a teológa J. Héringa (1890 – 1966) považujú Spiegelberg, Monseu a iní za ranú recepciu Husserlovej fenomenológie vo Francúzsku. Znova podotýkam, že v nemeckom jazyku. Podrobnosti vysvetľuje Christian Y. Dupont vo svojej štúdii *Jean Héring and the Introduction of Husserl's Phenomenology to France*. In: *Studia Phaenomenologica* XV (2015) [online], 129–153 [cit. 2018-04-30] Dostupné na internete: https://www.academia.edu/3657750/Jean_Hering_and_the_Introduction_of_Husserl_s_Phenomenology_to_France.

⁴ HUSSERL, E. *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*. Trad. G. Pfeiffer et E. Levinas. 1931. V českom preklade Marie Bayerovej vyšli pod názvom *Karteziánské meditace* dvakrát. Prvé vydanie v Prahe: Svoboda 1968. K tomuto vydaniu napísal doslov Jan Patočka. Druhé vydanie, ako reprint prvého vydania, vyšlo v Prahe vo vydavateľstve Svoboda-Libertas v roku 1993.

z nich. Následne začal Levinas pracovať na svojej knihe o Heideggerovi.¹ V roku 1932 z nej pod názvom *Martin Heidegger a ontológia* publikoval prvé kapitoly prvej časti v *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vydanie január – jún.² Zamýšľanú knihu však nikdy nedokončil. Prečo sa tak stalo, je dodnes iba predmetom rôznych špekulácií, ale skutočný dôvod nie je známy. Možno preto predpokladať, že jeho rozhodnutie vyplynulo napríklad zo všeobecne známeho zhoršenia vzťahu medzi Husserlom a Heideggerom. Aká bola skutočná príčina zhoršenia ich vzťahu, však dodnes nikto s istotou nepozná, pretože Husserl sa do konca života vyhýbal zverejneniu svojho dôvodu. Kým Husserl žil, ani Heidegger nebol zhovorčivejší. Napriek tomu sa predpokladá, že príčina tohto zhoršenia mohla byť dvojaká, intelektuálna a osobná. Intelektuálna mohla byť podmienená odlišnou predstavou o fenomenológii u Husserla a u Heideggera. Je známe, že Heidegger začal byť nielen kritický voči Husserlovmu fenomenologickému projektu (kritické poznámky na adresu Husserlovho hesla pre *Encyklopediu Britannicu*), ale ho aj zosmiešňoval. Husserl, na druhej strane, údajne obviňoval Heideggera z podvádzania a antisemitizmu.³ Výraznú kritiku Heideggera možno nájsť najmä v prednáškach, ktoré mal Husserl v roku 1931 na tému fenomenológia a antropológia.⁴

¹ *The Cambridge Companion to Levinas*. Eds. S. Crichtley nad R. Bernasconi. 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press 2004, s. viii.

² „Nous profitons de l'hospitalité de la Revue Phil, pour publier les premiers chapitres de la première partie du travail en préparation.“ LEVINAS, E.: *Martin Heidegger et l'ontologie*. In: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. T. 113, janvier-juin 1932. [online], s. 401. Dostupné na internete: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k17252-n/f401.image>.

³ Heidegger komentoval svoj intelektuálny vzťah k Husserlovi v mnohých dielach, ktoré vyšli po roku 1960. Súborné vydanie (*Gesamtausgabe*) Heideggerových diel, ktoré začalo v roku 1976, prístupnilo veľa prednášok, ktoré mal mladý Heidegger na univerzitách vo Freiburgu (1919 – 1923) a Marburgu (1923 – 1928), a určite môže prispieť k pochopeniu rozchodu Husserla s Heideggerom rovnako, ako by mohla pomôcť aj analýza štyroch náčrtov Husserlovho článku pre EB a Heideggerove pripomienky k nim. O tom viac v HUSSERL, E.: *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger* (1927 – 1931). Translated and edited by Thomas Sheehan and Richard E. Palmer. Springer-Science+Business Media Dordrecht 1997, s. 3.

⁴ Tieto prednášky sú známe ako *Vorträge in Frankfurt, Berlin und Halle: Phänomenologie und Anthropologie*. Český preklad HUSSERL, E.: *Fenomenologie a antropologie*. Prel. J. Loužil. In: *Filosofický časopis*, roč. 47, 1999, č. 6, s. 975–988.

Levinasovo rozhodnutie nepokračovať v písaní knihy o Heideggerovi mohlo byť ovplyvnené aj Heideggerovým vstupom do NSDAP prvého mája 1933, t. j. krátko po tom, ako sa stal Heidegger začiatkom apríla toho istého roku rektorom na univerzite vo Freiburgu. Namiesto pokračovania v písaní knihy o Heideggerovi sa Levinas rozhodol napísať filozofickú analýzu hitlerizmu, ktorú publikoval v roku 1934 pod názvom *Niekoľko úvah o filozofii hitlerizmu*.¹ S odstupom času Levinas zhodnotil Heideggerovo angažovanie sa v prospech nacizmu slovami: „Možno odpustiť mnohým Nemcom, sú však Nemci, ktorým je ťažké odpustiť. Je ťažké odpustiť Heideggerovi“.²

Levinasovu predvojnovú filozofickú aktivitu dopĺňa jeho prvá pôvodná štúdia o hermeneutickej ontológii *O úniku*, ktorá vyšla v *Recherches philosophiques* v roku 1935.³ Je to text, v ktorom sú viditeľné niek-

¹ LEVINAS, E.: Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme. In: *Esprit*. Revue internationale. Edition française. Novembre 1934, No 26 [online], s. 199–208. Dostupné na internete: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k30022w/f11.image.langFR>. Článok bol znovu vydaný v Paríži v roku 1997. Analýzu tejto Levinasovej práce ponúka štúdia D. Smrekovej pod názvom K Levinasovej analýze filozofickej podstaty hitlerizmu. In: *Filozofia*, roč. 61, 2006, č. 8, s. 659–666. V nej napísala, že filozofiu hitlerizmu „pokladáme za akési teoretické predmostie k jeho eseji O úniku (napísanej o rok neskôr), ako aj k idei vinúcej sa naprieč celým jeho dielom a implikujúcej presvedčenie, že bytie nie je už prameňom dobra (explicitne vyjadrené v postuláte primátu etiky vo vzťahu k ontológii)“. Tamže, s. 659. K tomu dodávam, že Levinas neskôr oľutoval, že hitlerizmus vôbec považoval za filozofiu.

² LEVINAS, E.: *Štyri talmudické čítania*. Prel. P. Suchárek. Martin: Hronka 2015, s. 53–54.

³ *De l'évasion*. Notes by Jacques Rolland. Montpellier, France: Fata Morgana, 1982. Po prvýkrát vydané v roku 1935. Do angličtiny bola táto esej preložená Bettinou G. Bergom a pod názvom *On Escape* vyšla v Stanforde, CA: Stanford University Press 2003. Na Levinasovo zaobchádzanie s filozofickým jazykom, ktoré sa prejavilo už v jeho prvej eseji, upozornil J. Cepko, keď napísal: „Už Lévinasova prvá filozofická esej *De l'évasion* (O úniku, 1935) sa koncentruje okolo neologizmu *excedencia* ([8], 674), ktorá má byť vyjadrením jeho filozofie úniku ako kritiky dovtedajšej ontológie. Identita bytia podľa vzoru substancií charakterizovaných odkazovaním iba na seba je výrazom bytia chápaného ako dostatočné, absolútne a definitívne. Ak sa aj vo filozofickom diskurze objavilo slovo transcendencia, hľadalo sa naň z perspektívy ‚konečného bytia‘ a bolo interpretované ako snaha o prekročenie limitov a obmedzení tohto ‚deficitného‘ bytia. Prekročenie smerom kam? Nie mimo bytia a za jeho hranice, ale k ‚zjednoteniu s nekonečným bytím‘ ([8], 673).“ CEPKO, J.: K rozlíšeniu medzi ontológiou a metafyzikou u E. Lévinasa. In: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č. 7, s. 655.

toré aspekty Levinasovho neskoršieho vlastného filozofického myslenia.¹ Táto štúdia sa považuje za Levinasovo prvé vedomé uvoľnenie sa spod vplyvu heideggerovskej ontológie. V roku 1939 získal Levinas francúzske štátne občianstvo a vstúpil do armády. Hneď v nasledujúcom roku bol pri Rennes zajatý Nemcami a väznený v pracovnom tábore pre dôstojníkov, kde bola samostatná časť pre Židov.

Spomínam to preto, lebo v Levinasovom prípade nie je možné nebrať do úvahy aj jeho židovský pôvod, ktorý ho neskôr priviedol ku kritickému hodnoteniu Heideggerovej filozofie aj z tejto strany. Pripomínam, že Levinasov židovský pôvod znamenal štúdium hebrejčiny a Biblie, s ktorým začal v detstve, neskôr aj Talmudu, teda textov určujúcich židovskú spiritualitu a religiozitu.² Bude však stále platíť, že tragické udalosti 20. storočia donútili nielen Levinasa, ale každého, kto ich zažil, premýšľať o charaktere a zmysle ľudskej existencie. Levinasovo premýšľanie ovplyvnil tak Husserl, ako aj Heidegger a možno to boli aj Heideggerove postoje k existencii človeka, ktoré Levinasa priviedli k záveru, že tým fundamentálnym princípom pri výklade existencie človeka je etika a nie ontológia.

Ak Husserl a Heidegger zmenili dovtedajší spôsob chápania metafyziky, tak Levinas vrátil do základov metafyziky etiku, aj keď to odporovalo tradičným predstavám o metafyzike. „Teda ak má Levinas pravdu, tak to, čo raz fungovalo ako metafyzika alebo prvá filozofia, malo by byť v našom myslení nahradené etikou, ako sa prejavuje v interpersonálnych stretnutiach jednej osoby s inou, žijúcou vo svete. To je to, čo znamená pre ‚etiku byť prvou filozofiou‘. Stručne, metafyzika sa zakladá na tom, ako žijú ľudske bytosti vo svete navzájom, a ľudská

¹ Michaela Fišerová preložila do slovenčiny *De l'évasion*. Montpellier: Fata Morgana 1982, s. 65–99. Jej preklad je dostupný In: *Filozofia*, roč. 61, 2006, č. 8, s. 672–684.

² Podľa D. Rukriglovej Válovej „Levinasův judaismus bezesporu tradiční je, a to i v rýze náboženském i v širším slova smyslu. Čerpá totiž z pokladnice židovských textů a mísí v sobě hned několik tradičních proudů. (...) Prvním z nich je judaismus litevský. (...) Levinasův judaismus je také judaismem traumatizovaným válečnými událostmi 20. století. (...) Nebudeme proto daleko od pravdy, uvedeme-li, že Levinasův judaismus je takéž judaismem talmudickým.“ RUKRIGLOVÁ, D.: Jaký je „Levinasův judaismus“? In: *Filozofia*, roč. 61, 2006, č. 8, s. 604–605.

existencia je fundamentálne etická. Okrem toho, etika nie je kognitívnu záležitosťou; nie je teóriou. Je to to, čo sa deje v medziľudských vzťahoch vo svete.“¹

Vychádzajúc z predchádzajúcich tvrdení o Levinasovom živote i štúdiu a práci, sa stáva zrejším, prečo sa zapájal do spoločenských diskusií o mieste etiky a etických hodnôt v našich životoch, prečo kládol dôraz na prvenstvo etiky vo vzťahu k akýmkoľvek diskusiám o ľudskej existencii. Bola to jeho odpoveď na intelektuálne a historické výzvy morálke dvadsiateho storočia. Možno to je skutočná príčina rozmanitých Levinasových aktivít počas jeho života, ktoré viedli Michela L. Morgana k názoru, že „Ak je Levinas náš učiteľ, je to preto, že bol študentom aj dieťaťom 20. storočia“.²

V už spomínanom zajatí začal Levinas písať knihu *Od existencie k existujúcemu*³, ktorá vyšla v roku 1947. O dva roky, v roku 1949, vydal Levinas dielo *Objavovanie existencie s Husserlom a Heideggerom* (*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*), v ktorom sa nachádza ním upravená verzia jeho štúdie *Martin Heidegger a ontológia* (*Martin Heidegger et l'ontologie*) z roku 1932.⁴ Dvadsať rokov, ktoré uplynuli medzi rokom 1929, keď sa vrátil z Freiburgu, a rokom 1949 tvoria obdobie, v ktorom Levinas publikoval recenzné štúdie, interpretácie, preklad a štúdie odrážajúce jeho chápanie fenomenológie, resp. fenomenologickej ontológie. Na druhej strane, je to obdobie jeho postupného prechodu od jednoduchej reprodukcie Heideggerovej ontológie k vytvoreniu vlastnej verzie fenomenologickej filozofie, filozofie pre život,

¹ MORGAN, M. L.: *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press 2011, s. 238.

² MORGAN, M. L.: *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*., s. 1.

³ LEVINAS, E.: *De l'existence à l'existant*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 1947. Druhé vydanie vyšlo v roku 1986. V angličtine vyšlo dielo v preklade A. Lingisa pod názvom *Existence and Existents*. The Hague and Boston: Martinus Nijhoff 1978. V českom preklade toto dielo vyšlo v preklade Petra Daniša pod názvom *Existence a ten, kto existuje*. Praha: Oikúmené 2009.

⁴ Pri preklade do angličtiny bolo *Odhaľovanie* zredukované na *Odhaľovanie existencie s Husserlom* (*Discovering Existence with Husserl*) a vydané v roku 1998. Do slovenčiny nebola táto Levinasova štúdia preložená. V češtine vyšla iba jej upravená verzia z roku 1949. Pôvodná verzia z roku 1932 bola preložená do angličtiny a The Johns Hopkins University Press tento preklad publikovalo v *Diacritics* 26.1 (1996) 11–32.

oslobodenej spod Heideggerovho vplyvu. Jej vrcholom je *Totalita a nekonečnost: esej o exteriorite*.¹

Keďže sa v predloženej štúdii chcem zamerať na Levinasov raný výklad Heideggera, ktorý sa stal známym pod názvom *Martin Heidegger a ontológia*, nebudem pokračovať v popise Levinasovho života a jeho ďalšieho filozofického vývoja.² Sústredím sa na analýzu a komparáciu

¹ Totalité et Infini: Essais sur l'Extériorité. In: *Phaenomenologica* 8. The Hague and Boston: Martinus Nijhoff 1961. Do angličtiny bola kniha preložená A. Lingisom pod názvom *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press 1969. V českom preklade M. Petříčka a J. Sokola vyšla kniha pod názvom *Totalita a nekonečno: esej o exterioritě*. Praha: Oikúmené 1997. Na tomto mieste považujem za potrebné pripomenúť, že „Metafyzika sa vykladala ako skúmanie ‚súčna ako súčna‘ – čiže ako to, čo v súčasnosti nazývame ontológiou. Napriek rozlišovaniu medzi oboma pojmami (Wolff, Leibniz, Heidegger a iní) málokto staval metafyziku do takého príkeho kontrastu s ontológiou ako E. Lévinas. Nejde mu však o rozmotávanie kľbka významov, ktoré sa na oba termíny nabalili v dejinách. Akýkoľvek pokus o interpretáciu Lévinasovho použitia oboch termínov z perspektívy ich historického vývoja vedie do slepej uličky a je čírym nedorozumením. Autor *Totality a nekonečna* ich využíva v tom základnom význame, ktorý im dáva ich vlastná etymológia. ‚Ontológia‘ mu primárne slúži na vyjadrenie filozofie imanencie bytia, ktoré zotrúva samo v sebe, bytia ako totalizujúcej identity. Na druhej strane termín ‚metafyzika‘ vyjadruje potenciál transcendovať identitu bytia smerom k tomu, čo je ‚iné ako bytie‘, k radikálnej inakosti Druhého“. CEPKO, J.: *K rozlíšeniu medzi ontológiou a metafyzikou u E. Lévinasa*, s. 652.

² Tento vývoj zachytávajú jeho štúdie/eseje *Ontológia v časovom* (L'ontologie dans le temporel, 1948), *Od popisu k existencii* (De la description à l'existence, 1949), *Ontológia je fundamentálna* (L'ontologie est-elle fondamentale, 1951), *Rozbitie reprezentácie* (La ruine de la représentation, 1959), *Úvahy o fenomenologickej „technike“* (Réflexions sur la „technique“ phénoménologique, 1959) a *Stálosť a humánnosť u Husserla* (Le permanent et l'humain chez Husserl, 1960). Štúdiu z roku 1959 a tú z roku 1960 zahrnujú Richard Cohen a Michael B. Smith do ich anglického vydania pod názvom *Discovering Existence with Husserl*. Evanston, IL: Northwestern University Press 1998. Štúdie *Ontológia v časovom*, *Od popisu k existencii*, *Úvahy o fenomenologickej „technike“* a *Rozbitie reprezentácie* sú súčasťou pôvodného francúzskeho vydania diela a jeho českého prekladu pod názvom *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Všetky uvádzané Levinasove štúdie boli už predtým publikované v rôznych časopisoch. Levinasov vlastný filozofický vývoj so sebou prinášal aj zmeny v terminológii, ktorú používal. Na túto skutočnosť upozorňuje Zuzana Svobodová, ktorá napísala: Pí analýze pojmu touhy u Emmanuela Lévinasa se vychází z těch míst v Lévinasově díle, kde používá termínu désir (touha). Je však třeba vzít na vědomí také vývoj v Lévinasově myšlení, kdy na počátku je silně ovlivněn Husserlovým dílem a Heideggerovými přednáškami, vyrovnává se s tímto myšlením (jazykem, jímž se toto myšlení vyjadruje), až teprve později vychází za tyto své učitele – a osvojuje si novou terminologii. Proto při promyšlení počátku utváření Lévinasova pojetí touhy je třeba vnímat také ta místa, kde

tých častí z obidvoch vydaní Levinasovej štúdie *Martin Heidegger a ontológia*, ktoré sa od seba líšia. Mojim zámerom je identifikovať rozdiely v Levinasových postojoch k Heideggerovej ontológii v obidvoch verziách jeho textu *Martin Heidegger a ontológia* a následne ich porovnať. Domnievam sa totiž, že práve analýzou tejto Levinasovej štúdie, ktorú budem pracovne označovať ako V1932, a jej komparáciou s jej pozmenenou verziou z roku 1949, ktorú budem pracovne označovať ako V1949, možno dôjsť k porozumeniu Levinasových neskorších postojov k Heideggerovej filozofii. Zmysel môjho úsilia vyplýva zo skutočnosti, že text V1932 v čase svojho publikovania ovplyvnil rozvoj francúzskej fenomenológie tak, ako to robili všetky ostatné Levinasove predvojnové, ale aj neskoršie aktivity.¹ V tomto ranom období totiž pomohol Levinas prekonať najväčšiu prekážku reflexie nemeckej fenomenológie medzi niektorými francúzskymi akademikmi a náboženskými mysliteľmi – ich neschopnosť čítať Heideggerove texty po nemecky. Levinas tak prispel k popularizácii a postupnej reflexii fenomenológie vo Francúzsku, ktorá sa tu rozvíjala najmä po skončení II. svetovej vojny.²

se vyjadruje za pomoci termínu *besoin* (potreba). Zejména v diele *De l'évasion*, kde Lévinas sám považuje za najdôležitejšiu analýzu štruktúry toho, čo označuje ako *besoin*. (Srov. Lévinas 2005: 22) V celom tomto diele se ani jednou nevyskytuje termín *désir*, pretože obsahovo již zde velmi jasně zní budoucí Lévinasův důraz na nedostatečnost filosofie bytí, který je zde vyjádřen formulací „*besoin de l'évasion*“, což je doslova „potřeba úniku“, ale Lévinas zde také již popisuje obsahově (nikoli terminologicky) touhu po vyjití ze sebe sama. (Srov. Lévinas 2005: 16). SVOBODOVÁ, Z.: Pojetí touhy u Emmanuela Lévinase. In: *Paideia: Philosophical e-journal of Charles university*. 1/XI/2014 [online], s. 1–8 [cit. 2018-04-08]. Dostupné na internete: <http://www.pedf.cuni.cz/paideia>.

¹¹ V tejto súvislosti Jiří Pechar poznamenal: „Jestliže o Emmanuelu Levinasovi hovoříme teprve poté, co jsme se zabývali filosofií Sartrovou a Merleau-Pontyho, je třeba říci, že pokud bychom sledovali chronologicky pronikání Husserlových myšlenek do francouzské filosofie, muselo by být Levinasovo jméno zmíněno na prvním místě. Jeho kniha *Teorie inutice v Husserlově fenomenologii* z roku 1939 vychází v době, kdy Husserlovo dílo ve Francii není ještě příliš známé a kdy mu tu kromě knihy Husserlova někdejšího žáka, zabývající se vztahem fenomenologie a náboženské filosofie, bylo věnováno jen několik článků.“ PECHAR, J.: *Problémy fenomenologie. Od Husserla k Derridovi*. Praha: FILOSOFIA – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2007, s. 343.

¹² Christian Dupont konštatuje, že „Emmanuel Levinas, Héringov študent v Štrasburgu, ktorý strávil s Husserlom vo Freiburgu rok 1928 – 1929, ponúkol *prvé originálne osvojenie fenomenológie* (kurz. aut.), ktoré sa objavilo vo francúzskej filozofickej literatúre. Bezprostredne nasledovali Husserlove sorbonské prednášky, Levinas publikoval interpretáciu synopsiis *Ídei v Revue philosophique de la France et de l'étranger...* Levinasov záujem

Možno tým Levinas, i keď nechtiac, vyvažoval pokles záujmu o fenomenológiu v Nemecku, ktorý začal Husserlovou smrťou v roku 1938.

Komparácia Levinasových postojov k Heideggerovej ontológii v úvode a I. časti textu V1932 a textu V1949

Už prvé čítanie Levinasovej štúdie *Martin Heidegger a ontológia* z roku 1932 a jej upravenej verzie z roku 1949 zaradenej do českého prekladu knihy *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*¹ odhalilo skutočnosť, že Levinas do obsahu tej druhej významne zasiahol. Sú to vlastne dve odlišné verzie tej istej Levinasom spracovanej témy, ktorých rozdiely podľa môjho názoru zachytávajú Levinasov raný filozofický vývoj. Myslím si tiež, že komparácia obidvoch spomínaných textov môže popri detailoch Levinasovho chápania Heideggerovej ontológie medzi rokmi 1932 – 1949 odhaliť aj Levinasov osobný vzťah k Heideggerovi, ktorý sa formoval v čase medzi uverejnením obidvoch verzií textu *Martin Heidegger a ontológia*.

Celý text V1932 sa mi javí ako úvod do Heideggerovej ontológie. Bol publikovaný v čase, keď vplyv Martina Heideggera na nemeckú filozofiu dosiahol – podľa samotného Levinasa – novú fázu, svoj vrchol. Časť nemeckej mládeže bola podľa Levinasa fascinovaná Heideggerovým

o význam existencie bol ovplyvnený jeho výkladom Heideggera počas jeho pobytu vo Freiburgu a jeho následným štúdiom *Bytia a času*. Levinas publikoval vplyvný prehľad Heideggerovho opusu v roku 1932. “DUPONT, Ch.: *Phenomenology in French Philosophy: Early Encounters*. Heidelberg: Springer 2014, s. 157–158. Posledná veta je jediná mne doposiaľ známa zmienka o Levinasovom texte *Martin Heidegger a ontológia*. O uvádzaných skutočnostiach a vlastne o Levinasovi sa iba okrajovo zmieňuje Vincent Descombes vo svojom diele *Stejně a jiné. Čtyřicetpět let francouzské filosofie* (1933 – 1978), s. 135. Přel. Miroslav Petříček jr. Praha: Oikúmené 1995. Aké mal na to dôvody? Je pravda, že Levinas nebol rodeným Francúzom a že získal občianstvo v roku 1939. Keď však Descombes píše o generácii troch H (Hegel, Husserl a Heidegger), ktorá je prvou generáciou francúzskych filozofov 20. storočia, uvádza chronologicky najprv Sartra, ktorý sa narodil v roku 1905, potom Merleau-Pontyho, ktorý sa narodil v roku 1908. Stali sa známymi v rokoch bezprostredne pred II. svetovou vojnou (s. 21). Descombes tiež používa výraz generácia roku 1930, ale zasa hovorí najmä o Sartrovi a Merleau-Pontym. Nezabúda síce ani na Brunschvicga, často spomína aj Bergsona, či Kojèvea, ale Levinasovo meno medzi predstaviteľmi prvej generácie francúzskych filozofov neuvádza.

¹ LÉVINAS, E.: *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Přel. J. Bierhazl, J. Fulka, K. Novotný. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2014.

učením a nikto, kto sa venoval filozofii v dvadsiatych rokoch 20. storočia, nemohol obísť Heideggerov filozofický projekt, ktorý dostal svoje jasnejšie kontúry po vydaní jeho diela *Bytie a čas* v roku 1926.¹ Zostáva však skutočnosťou, že *Bytie a čas* bolo dlho dostupné predovšetkým tým záujemcom o Heideggerovu filozofiu, ktorí ovládali nemecký jazyk tak, ako Levinas. Ostatní boli odkázaní na jeho sprostredkované interpretácie a dobu, keď sa začali Heideggerove diela prekladať do francúzštiny. V prípade *Bytia a času* vznikali preklady neskôr a postupne,² preto každá po francúzsky napísaná štúdia o Heideggerovi významne ovplyvňovala štúdium a reflexiu nemeckej fenomenológie vo Francúzsku, zvlášť po skončení II. svetovej vojny. Znovu opakujem, bez Levinasových prekladov Husserla a štúdií, v ktorých vysvetľoval Heideggerovu filozofiu, by sa nesformovala reflexia Husserlovho a Heideggerovho diela vo Francúzsku.

Levinasovo rozhodnutie začať písať knihu o Heideggerovej ontológii mohla ovplyvniť tiež skutočnosť, že aj keď nikto nespochybňoval Heideggerovu originalitu, jeho génia – Levinasovými slovami – stále to dostatočne nevysvetľovalo vplyv, ktorý Heidegger dosiahol. Levinas

¹ Tento rok prvého vydania uvádza Levinas, druhé vydanie bez úprav vyšlo podľa neho v roku 1929. Prvé vydanie *Bytia a času* venoval Heidegger E. Husserlovi. Text venovania je takýto: „Venované Edmundovi Husserlovi v úcte a priateľstve. Todtnauberg in Baden, Black Forest 8. apríla 1926.“ V úvode k druhému prepracovanému vydaniu, ktoré do tlače pripravil Thomas Rentsch v roku 2007 vo vydavateľstve Akademie Verlag, na s. vii. napísal: „Bez Bytia a času a rovnako jedinečného, ako aj celosvetového pôsobenia tohto fragmentu dochovanej knihy z roku 1927 (podč. – M. M.) nemožno porozumieť ani filozofii 20. storočia, ani medzinárodnej filozofickej diskusii na začiatku 21. storočia.“ K účastníkom tejto diskusie potom zaraďuje Levinasovo meno spolu s takými menami ako R. Rorty, J. F. Lyotard, J. Derida a G. Vattimo.

² Podrobnosti možno nájsť vo francúzskom vydaní tohto Heideggerovho diela. HEIDEGGER, M.: *Être et temps*. Traduction par Emmanuel Martineau. Paris: Édition numérique Hors-Commerce 1985. [online], s. 3. Dostupné na internete: http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf. Ďalší preklad do francúzštiny od François Vezina vydal Gallimard v roku 1990. Do češtiny bolo preložené I. Chvatíkom, P. Koubom, M. Petříčkom a J. Němcem podľa nemeckého vydania *Sein und Zeit*, ktoré vyšlo v Max Niemeyer Verlag v Tübingene v roku 1976. Toto české vydanie vyšlo v Prahe: Oikúmené 1996. Ďalšie vydanie v tom istom vydavateľstve a od tých istých prekladateľov v roku 2008 a najnovšie opravené vydanie tohto prekladu vyšlo znova v Prahe: Oikúmené 2018. Do slovenčiny bolo z tohto Heideggerovho diela preložených iba 47 strán Bohumilom Valechrachom pre potreby *Antológie z diel filozofov. Pragmatizmus, realizmus, fenomenológia, existencializmus*. Bratislava: Pravda 1969, s. 295–342.

považoval za potrebné v texte V1932 zdôrazniť, že to bola tiež Heideggerova schopnosť spojiť svoje nadanie s „pozorným, svedomitým a presne vypracovaným argumentom“¹, ktorou sa líšil od svojich súčasníkov. Možno aj preto sa o Heideggerovej ontológii v texte V1932 Levinas vyjadruje ako o systéme, čo je mimochodom v rozpore s výsledkami neskoršieho výskumu Heideggerovej filozofie.² O Levinasových zámeroch v texte V1932 tiež napovedá viac poznámka č. 1, z ktorej vyplýva, že sú to „prvé kapitoly prvej časti pripravovanej práce“,³ na ktorej v tom čase ešte pracoval! Na základe tejto skutočnosti predpokladám, že Levinas mohol naozaj zastaviť svoju prácu na knihe o ontológii Martina Heideggera až po jeho vstupe do NSDAP v roku 1933. Zároveň to naznačuje, že sa Levinasov postoj k Heideggerovi vyvíjal. Pretože mojím cieľom je v tejto štúdii hľadať charakteristické črty Levinasovho raného výkladu Heideggera na základe komparácie textu V1932 s textom V1949, budem pokračovať analýzou obsahu tých častí obidvoch textov, ktoré Levinas v texte V1949 vynechal.

Text V1932 rozdelil Levinas na úvod a deväť samostatných častí (bez názvov), ktoré sú očíslované rímskymi číslicami. Celý text začína

¹ LEVINAS, E.: Martin Heidegger et l'ontologie. In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1932 (janvier-juin) [online], s. 395 [cit. 2018-03-18]. Dostupné na internete: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k17252n/f401.image>.

² Na skôr fragmentárny ako systematický charakter Heideggerovho diela *Bytie a čas* poukázal Jean Grondin, keď napísal: „Súčasníci, ak nie Heidegger sám, dlho očakávali sľúbené časti, dielo si však tvrdojšie uchovalo svoj ‚fragmentárny‘ charakter, zároveň ako dokument poučného stroskotania. Určite sa možno pokúsiť, a nie zriedka sa tak stalo, rekonštruovať zámery chýbajúcich častí. Napriek svojim fascinujúcim 437 stranám, ktoré ju robia hlavným dielom filozofickej literatúry 20. storočia, zostala kniha torzom. Už aj úvod ponúka určitý vhlad do fázy vzniku diela. Tento úvod bol už prvým komentárom k fakticky existujúcemu dielu.“ GRONDIN, J.: Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch – hermeneutischen Destruktion (§§ 1–8). In: Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. Herausgegeben von Thomas Rentch. 2. bearbeitete Auflage. Berlin: Akademie Verlag 2007, s. 1–2. Nemožno obísť ani názor znalca Heideggerovej filozofie Williama J. Richardsona, ktorý sa na adresu Heideggerovej filozofie vyjadril takto: „čím viac vieme o Heideggerovom doteraz nepublikovanom diele, tým pozornejšie sledujeme každé otočenie a obrat v jeho cik-cak ceste cez obdivuhodné dvadsiate roky, tým viac nuáns musíme doplniť do pojmu *Kehre* ako takého.“ RICHARDSON, W. J.: *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. Preface by Martin Heidegger. 4th edition. New York: Fordham University Press 2003, s. xxxv-xxxvi.

³ Text celej poznámky je takýto: „Nous profitons de l'hospitalité de la *Revue Phil*. Pour publier les premiers chapitres de la première partie du travail en préparation.“ Tamže, s. 399.

úvodom, v ktorom Levinas stanovil vlastnú metodológiu skúmania Heideggerovho systému. Jej východiskovým bodom sa stal problém poznania, ktorého „hlbšie pochopenie nás zavedie na skutočný prah Heideggerovho myslenia“.¹ Levinas si ho vybral preto, lebo problém poznania považoval za ústredný problém vtedajšej filozofie, t. j. novokantovstva. Voči novokantovstvu vystupoval Heidegger najintenzívnejšie a želal si ho prekonať.² Preto Levinas predpokladal, že sa analýzou problému poznania dostane na prah Heideggerovho systému, po prekročení ktorého bude môcť vystopovať jeho obrysy zvnútra a určiť „Heideggerovo miesto v dejinách ideí, zvlášť vo fenomenologickom hnutí, ako aj jeho vzťah s filozofom, ktorému je veľmi zaviazaný – s Edmundom Husserlom“.³

Z textu V1949 Levinas spomínaný úvod odstránil, preto je text tvorený ôsmimi časťami (bez názvov), očíslovanými tiež rímskymi číslicami. Podľa môjho názoru odstránil Levinas úvod aj preto, lebo sa zmenil jeho postoj k Heideggerovi. Prestal ho považovať za génia? Prestal ho považovať za filozofa, ktorý zásadným spôsobom ovplyvnil filozofiu 20. storočia? Takto totiž o Heideggerovi písal Levinas v úvode textu V1932. Myslím, že už nepovažoval za dôležité zdôrazňovať to. Rozhodol sa však zostať vecný vo svojom výklade Heideggerovej ontológie, vďaka ktorej ju aj dnes považujem za dobrý, aj keď zjednodušený úvod do štúdia Heideggera. Táto mnou predpokladaná vecnosť možno viedla Levinasa aj k odstráneniu termínu „Heideggerov systém“, ktorý sa v texte V1949 už nenachádza. Chápem to tak, že Levinas po vydaní textu V1932 sledoval nielen Heideggerov vývoj, ale aj vývoj chápania jeho diela, súčasťou ktorého bol jeho *Úvod do metafyziky* z roku 1935⁴ a *Príspevky k filozofii (O udalosti)*,⁵ ktoré vychádzali medzi rokmi 1936 a 1938. Nie je mi známe, či do vydania textu V1949 prečítal Levinas aj

¹ LEVINAS, E.: Martina Heidegger et l'ontologie. In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1932 (janvier-juin) [online], s. 395–396 [cit. 2018-03-18]. Dostupné na internete: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k_17252n/f396.item.

² Tamže, s. 395–396.

³ Tamže, s. 396. V poznámke č. 2 Levinas dodáva, že čo sa týka vzťahu Husserla a Heideggera, „dovoľujeme si odvolať sa na našu predchádzajúcu štúdiu o teórii intuície vo fenomenológii Husserla“. Paris: Alcan 1930.

⁴ Text *Einführung in die Metaphysik* bol vydaný tlačou v roku 1935.

⁵ Text *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* bol vydaný tlačou až v roku 1989.

Heideggerove Hölderlinove hymny „Der Ister“ z roku 1942¹, text, ktorý bol publikovaný až v roku 1984. Môžem len konštatovať, že odstránenie úvodu z textu V1949 mení celkový dojem z Levinasovho výkladu ontológie Martina Heideggera. To, čo zostalo, je náčrt Heideggerovej ontológie v jeho diele *Bytie a čas*.²

Odstránením úvodu z textu V1949 tiež zaniklo stanovenie metodológie výkladu Heideggerovej ontológie. Táto skutočnosť pôvodne nasmerovala pozornosť čitateľa sledovať obidva Levinasove motívy, o ktorých píše v texte V1932, t. j. pripomenúť interpretácie problému poznania v dejinách filozofie až po novokantovcov a vystopovať obrysy Heideggerovho systému zvnútra. Takáto „navigácia“ v texte V1949 nie je, preto sa mi text V1949 javí skôr ako úvod k Heideggerovmu dielu *Bytie a čas*, než úvod do Heideggerovho myslenia všeobecne.³

V úvode stanovené zámery začal Levinas realizovať v prvej časti textu V1932 analýzou problému poznania, ktorou nás chcel priviesť k Heideggerovmu mysleniu spomínanými hlavnými dverami. Je to problém, ktorého riešenie je spojené s problémom myslenia a Levinas pripomína, že základná otázka v tejto súvislosti znie: Ako korešponduje poznanie s bytím? Problém korešpondencie medzi vecou a myslením predpokladá slobodnú aktivitu myslenia a jeho izoláciu vo vzťahu k objektu. Takto pochopený vzťah myslenia k objektu však narúša ich harmóniu, problematizuje ho. Levinas tvrdí, že problém poznania sa nakoniec redukuje na otázku, ako subjekt odíde zo seba samého, aby dosiahol objekt.⁴

¹ Ako je známe, je to aj názov cyklu prednášok, ktoré mal Heidegger na univerzite vo Freiburgu v roku 1942.

² Levinas v texte T1932 uviedol ako kľúčové (les oeuvres principales) tieto Heideggerove diela: *O podstate dôvodu* (*Vom Wesen des Grundes*. Výťah z kolektívnej publikácie na počesť 70. výročia Husserlových narodenín, ktorá bola vydaná v roku 1929), *Kant a problém metafyziky* (*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929) a nakoniec Heideggerovu inauguračnú prednášku na univerzite vo Freiburgu pod názvom *Čo je metafyzika* (*Was ist Metaphysik*), ktorá vyšla v roku 1930.

³ J. Bierhanzl pripomína, že štúdia vyšla vo Francúzsku v čase, „kdy Heideggerova filozofie byla ve Francii teprve objevena, a tak není prosta určitých zjednodušení. Nemohou však zabrániť pochopení Heideggerova myšlení v jeho hrubých rysech, což zůstává cílem této práce.“ Pozn. č. 1 v Martin Heidegger a ontologie. In Levinas, E.: *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, s. 67.

⁴ Tamže, s. 396.

Výklad tohto problému Levinas opiera o pojem „subjektu“, vypracovaný vtedajšou filozofiou (t. j. novokantovcami), pričom nezabúda na Descarta a jeho *cogito*, pretože práve ono predchádzalo zrodeniu „subjektu“. *Cogito* predstavuje zvláštnosť spojenia subjektu so zvyškom reality, je prirodzenosťou *sui generis*, „ktorá otvára prechod z imanencie do transcendencie, prechod z ideí obsiahnutých v myslení substancie do ich formálnej existencie“.¹ Ak však pochopíme subjekt ako substanciu, povedie to podľa Levinasa k dvom ťažkostiam. Prvou ťažkosťou (alebo antinómiou) je skutočnosť, že myslenie objektov predsa nemôže znamenať, že odídeme sami zo seba. „Vskutku, všetko idúce k objektom, povedal by som myslenie, nevychádza zo seba samého, pretože tieto objekty, idey, obsahy myslenia sú nejakým spôsobom v ňom.“² Preto základnou požiadavkou pre subjektivitu vloženú do rámca nej samej musí byť hľadanie znakov jej zhody s bytím v rámci vlastného vnútra. „Kvôli tomu sa mysliaca substancia nemusí v rámci seba zjednotiť s rozpriestranenou substanciou; obnoví túto rozpriestranenú substanciu v rámci seba. Subjekt sám bude tvoriť svoj vlastný objekt. Idealizmus sa stane jedným z dôsledkov tak karteziánskeho *cogita*, ako teórií poznania, ktorých rozkvet je podporený touto novou koncepciou subjektu.“³

Ak budeme charakterizovať mysliacu substanciu ako „subjekt, ktorý musí transcendovať seba samého“, dospejeme k druhej ťažkosti, antinómii, ktorá sa nachádza v srdci idealizmu, tvrdí Levinas. Substancia je to, čo je. To, čo je, je spojené s časom. Ak pripustíme, že subjekt je časový a zároveň večne prítomný substrát v reťazi príčin a účinkov, môže byť tento subjekt nazvaný substanciou? Ak pochopíme substantialitu subjektu, pýta sa ďalej Levinas, ako pochopíme to, že popri tejto časovej dimenzii jestvuje život, „presnejšie vedomý život v každom okamihu svojho prechodu, spojený s objektom“?⁴

Riešením je odpoveď, podľa ktorej vzťah subjektu k objektu nie je *časovou udalosťou*, ktorú si uvedomujeme. Rovnako, na druhej strane,

¹ LEVINAS, E.: Martin Heidegger et l'ontologie. In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1932 (janvier-juin) [online], s. 397 [cit. 2018-03-18]. Dostupné na internete: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k_17252n/f396.item.

² Tamže, s. 397.

³ Tamže, s. 397.

⁴ Tamže.

nemôžeme redukovať vzťah subjektu k objektu na jeden z nadčasových vzťahov, ktoré poznáme v ideálnom svete. „Pretože je to vec vzťahu prežívaného a účinne ustanoveného individuálnymi jestvujúcami, takými, ako sme my.“¹ Toto je problém idealizmu, konštatuje Levinas, pričom práve tu je skutočný prechod do subjektivity splnený. Tento krok sa uskutočňuje prostredníctvom *úniku z času*.

V ďalších odsekoch I. časti textu V1932 sa Levinas stručne zastavuje pri riešení problému času u Leibniza, pre ktorého je čas nejasný vnem, ktorý je cudzí hlbokkej prirodzenosti subjektu, a u Kanta a novo-kantovcov, pre ktorých je čas fenomenálnou formou, ktorá práve pred subjektom skrýva svoju pravú subjektivitu, aby skončil u Hegela, pre ktorého bol čas niečo, do čoho je stlačený duch, od čoho sa však duch pôvodne líši. Vo svojej analýze dospieva Levinas k záveru, že čas nie je charakteristikou podstaty skutočnosti. „Je to vyjadrenie skutočnosti bytia (*fait d'être*) alebo skôr sama skutočnosť bytia (*fait d'être*).“² Existovať znamená byť temporalizovaný.³ Preto, konštatuje Levinas, uchopiť čas v jeho špecifičnosti znamená spochybniť pravý význam slova „bytie“, ktoré ako „transcendentné“ vylúčila tradičná filozofia zo svojej oblasti skúmania. Teória času je teda ontológiou, avšak ontológiou v špecifickom zmysle termínu. V jestvujúcom objekte útočí na samotnú skutočnosť, ktorá je (*fait qu'il est*), a na jej špecifický spôsob bytia. Levinas chápe, že deštrukcia času idealistami im umožnila zdôrazniť prirodzenosť subjektu *sui generis*. Má tým na mysli paradox, že „subjekt sa stáva niečím, čím nie je“.⁴

Potom Levinas pokračuje výkladom rozdielu v chápaní subjektu medzi antickou a modernou filozofiou. Pripomína, že pre Platóna bolo celkom prirodzené, že myslenie má objekt. Myslenie preto charakterizuje ako tichý dialóg duše so sebou samou, „diskurz vždy požaduje pravdu“.⁵ A dôsledky? Na rozdiel od súčasnej filozofie Platón určoval štruktúru subjektu pomocou ontologických pojmov. Subjektivita bola definovaná modom existencie spojeným so stávaním sa, s konečnosťou.

¹ Tamže, s. 398.

² Tamže, s. 398.

³ Tamže, pozn. č. 1, s. 398.

⁴ Tamže, s. 399.

⁵ Tamže, s. 399.

Moderná filozofia si však kladie také otázky, ako napr. Je subjekt-objektová štruktúra skutočne tou pôvodnou formou transcendencie duše prostredníctvom vzťahu k sebe? Nie je nevyhnutné spochybňovať pojem bytia, ktorý sa používa nekriticky, aj keď je vťahovaný do vzťahu k času, pretože tento pojem času sa nedostal do dostatočnej hĺbky? A nebudeme v dôsledku toho lepšie chápať túto blízkosť existenciálneho určenia človeka – prostredníctvom pádu, prostredníctvom konečnosti – k jeho určeniu ako imanentnosti, ktorá musí transcendovať seba samú? Nie je to skôr „nereálnosť“ skoku smerom k objektu, ktorý podnikol subjekt, modus času, než byť cudzím pre čas? Nie je teória poznania ponorená do ontológie? Ako skutočne redukuje poznanie na existenciu?¹

Takéto sú problémy, ktorými sa bude, tvrdí Levinas, zaoberať Heidegger. Jeho úsilie hodnotí Levinas ako protikladné k tomu, čo podniká dialektická filozofia, ktorá, vzdialená od vyhľadávania ontologického základu poznania, hľadá logické základy bytia. Prvú časť (I.) textu V1932 potom končí Levinas porovnaním Hegela s Heideggerom.² Hegel sa pýta: „Ako padá duch do času? A Heidegger odpovedá: „Duch nepadá *do* času, ale skutočná existencia vo svojom páde je vyhodенá z pôvodného a autentického času“.³

Rozsahom je I. časť textu V1949 oproti textu V1932 kratšia. Levinas v tomto texte vynechal prvé dva odseky z textu V1932. Tretí odsek I. časti textu V1949 síce začína tými istými slovami, t. j. „pojem subjektu“, jeho obsah je však prepracovaný. Pojem subjektu tu síce vystupuje ako rovnako príznačný aj pre modernú filozofiu, ale vo výklade tejto témy

¹ Tamže, s. 401.

² Na francúzsku filozofiu 20. storočia mal Hegel veľký vplyv. Decombes ho zachytil slovami: „Je-li tu nějaký znak proměny ducha (vzpouora proti novokantovství, ústup bergsonismu), pak je jím nový vliv Hegela. Hegel, jenž byl novokantovci uvržen do klatby, se náhle a kuriózním způsobem stává avantgardním autorem, citovaným s úctou i v nejpokročilejších kruzích. Zdá se, že tato renaissance má dvě hlavní příčiny. Jednou je znovuoživení zájmu o marxismus, které následovalo po ruské revoluci. (...) Druhou příčinou je přednáškový cyklus, který měl Alexandre Kojève na Ecole pratique des hautes études od roku 1933 a který pokračoval až do roku 1939. Text těchto přednášek, které sledovala většina protagonistů generace tří H, byl péčí Raymonda Queneaua vydán v roce 1947.“ DESCOMBES, V.: *Stejně a jiné*, s. 21.

³ LEVINAS, E.: Martin Heidegger et l'ontologie. In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1932 (janvier-juin) [online], s. 401 [cit. 2018-03-18]. Dostupné na internete: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k17252n/f401.image>.

akcentuje Levinas skôr dôsledky, do ktorých domýšľa pojem subjektu transcendentálna filozofia. Tým dôsledkom je Heideggerovo postavenie subjektu ako podmienky bytia, ktorá je niečím iným než bytím. Descartovo meno tu už Levinas nespomína, i keď neobchádza jeho *cogito*, keď hovorí o napĺňaní vzťahu subjektu a objektu v aktualite *cogita*, ktoré „tím se vřazuje do osnovy času“.¹ Levinas znova opakuje problémy idealizmu s očistením subjektu „od této kontaminace s časem“², vynecháva bližší výklad dôsledkov karteziánskeho *cogita* pre idealizmus a iba stručne prechádza cez Leibniza, Kanta a novokantovcov k Hegelovi, ktorého už len parafrázuje. V tomto texte vynechal Levinas posledný odsek I. časti textu V1932 na s. 397, celú stranu 398 a pokračoval až posledným odsekom na s. 399, ktorý začínal slovami „Pre Platóna...“. Vo vynechaných odsekoch pôvodne rozvíjal výklad druhej antinómie, resp. druhej ťažkosti, ku ktorej vedie pojem subjektu pochopeného ako substancia. To sú tie časti textu, ktoré začínajú vetou „Substancia je to, čo je. Teda existencia je pre nás v podstate spojená s časom – bez ohľadu na teóriu, akú by sme o tom mohli mať“³ atď., aby pokračoval až predposledným odsekom o antickej filozofii na s. 399, v ktorom preformuloval niektoré tvrdenia. Namiesto „Antická filozofia poznala len ontologický spôsob určovania subjektu. Nevedela však nič o súčasnom pojme subjektu. Preto nikdy nehľadala ontologickú štruktúru subjekt-objektového vzťahu“⁴, prechádza priamo k Platónovi, pre ktorého je „naprosto přirozené, že myšlení má objekt“.⁵ Obsah tohto odseku zostáva viac-menej zachovaný. Podobne aj v nasledujúcom odseku, začínajúcom slovami „Koncept subjektu však tejto filozofii nechýba. Iba, v protiklade k modernej filozofii, je štruktúra subjektu určená pomocou ontologických pojmov“⁶, a – na rozdiel od niektorých

¹ LEVINAS, E.: Martin Heidegger a ontologie. In: Levinas, E.: *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, s. 67.

² Tamže.

³ Tamže, s. 397.

⁴ LEVINAS, E.: Martin Heidegger et l'ontologie. In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1932 (janvier-juin) [online], s. 399 [cit. 2018-03-18]. Dostupné na internete: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k17252n/f399.image>

⁵ LEVINAS, E.: Martin Heidegger a ontologie. In: Levinas, E.: *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, s. 68.

⁶ LEVINAS, E.: Martin Heidegger et l'ontologie. In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1932 (janvier-juin) [online], s. 400 [cit. 2018-03-18]. Dostupné na internete: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k17252n/f400.image>.

iných – zachováva jeho obsah v nezmenenej podobe aj so záverečným citátom zo 7. knihy Platonovho *Štátu*.

Predposledný odsek z I. časti textu V1932 Levinas v texte T1949 upravil tým, že prvú časť z neho nahradil slovami: „Aniž bychom hľadali v tomto úvode vnútorné motívy určené osobnými a historickými daty heideggerovskej filozofie – jež vedou Heideggera k tomu, že filosofuje spôsobom, ktorý je mu vlastný –, myslíme si, že je možné ji pomerné dost charakteristicky situovať vo vzťahu k dvoma možnostem, jak chápat subjekt, jež jsme právě popsali – a sice gnoseologicky a ontologicky. Heidegger jistým způsobem navazuje na Platónovo dílo v tom, že hledá ontologický základ pravdy a subjektivity, avšak s tím, že zohledňuje vše, co nás filosofie počínaje Descartem naučila o výjimečném místě subjektivity v ekonomii bytí.“¹

Tým Levinas akoby naznačil, že pri skúmaní Heideggerovej filozofie jestvujú aj vnútorné motívy určené Heideggerovými osobnými a inými historickými údajmi, ktoré sa však rozhodol nebrať do úvahy. Chce sa pridržať iba toho, čo charakterizuje Heideggerov spôsob premýšľania, jeho väzbu na Platonovo dielo, videné však skrze to, čo nás naučil Descartes o výnimočnom mieste subjektivity v ekonómii bytia. Tým sa priradil do tej skupiny autorov, ktorí budú vo vzťahu k Heideggerovej filozofii postupovať rovnako.

Predposledný odsek tejto I. časti Levinas v texte V1949 preštylizoval a obsah zredukoval napr. tým, že ponechal iba tie otázky, ktorými sa podľa neho bude Heidegger zaoberať. „Není třeba podrobit tázání pojem bytí, který byl na obou stranách používán nekriticky, byť byl spojován s časem, poněvadž ani poslední zmíněný pojem nebyl chápán dostatečně do hloubky a bytí tak bylo spojováno s pojmem času, jenž možná taktéž nevyjadřoval původní strukturu tohoto fenoménu? A nebudeme po této přípravné práci lépe rozumět sousedství ontologických povah subjektivity – pád, připoutání, dění – s jejím gnoseologickým aspektem imanence aspirující na sebe-transcendování? Není ‚neskutečnost‘ skoku, jež vykonává subjekt směřující k objektu, spíše modem času, než že by byla času úplně cizí? Nevstřebává se teorie poznání v ontologii, poznání v existenci?“² Posledný odsek I. časti textu V1949

¹ LEVINAS, E.: Martin Heidegger a ontologie. In: Levinas, E.: *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, s. 69.

² Tamže, s. 69.

Levinas ponechal v podobe, v akej ho nájdeme aj v texte V1932 – končí ho citátom z Heideggerovho diela *Bytie a čas*, aby ukázal, čím sa Heideggerova pozícia v hľadaní ontologického základu poznania líši od Hegelovej.

Zmeny, ktoré urobil Levinas v I. časti textu V1949 sa týkajú aj poznámok z I. časti textu V1932. Chýbajú poznámky č. 1. a 2 zo strany 396 textu V1932, v ktorých Levinas vysvetlil pozadie tejto svojej štúdie o Heideggerovej ontológii a tých, ktorých zaujíma vzťah medzi Husserlom a Heideggerom, odkázal v druhej poznámke na svoju knihu o intuícii v Husserlovej fenomenológii. V texte V1949 už nemožno nájsť ani poznámku zo strany 397, ktorou Levinas odkazoval na Heideggerovo dielo *Kant a problém metafyziky*. Rovnako odstránil aj poznámku zo strany 398 v texte V1932, v ktorej vysvetľuje svoje dôvody na preklad Heideggerovho nemeckého výrazu „sich zeitigen“ francúzskym výrazom „temporaliser“. Podľa Levinasa tento výraz lepšie objasňuje špecifický zmysel času, „ktorý nie je ‚niečím‘, čo existuje alebo sa rozprestiera, ale je pravým ‚uskutočňovaním‘ existencie“.¹ Toto je však spôsobené skutočnosťou, že v texte V1949 chýbajú tie časti, ku ktorým sa táto poznámka (spolu s inými) vzťahovala v texte V1932. Zostal však zachovaný odkaz na Platónov *Štát* (République, Livre VII) a Heideggerovo dielo *Bytie a čas*. Toto druhé však iba v zátvorke za poslednou vetou I. časti, v ktorej chýba pôvodný Levinasov dodatok: „V nasledujúcom texte tiež ukážeme, ako je heideggerovská metóda v protiklade k dialektickému pochodu.“²

Výsledky komparácie Levinasových postojov z úvodu a I. časti textov V1932 a V1949

Predchádzajúca analýza úvodu a I. časti textov V1932 a V1949 ponúka dostatok materiálu na prvú komparáciu týchto častí. Výsledky, ku ktorým som dospela komparáciou, sú nasledovné:

Po prvé, vynechanie celého úvodu textu V1932 z textu V1949 zneumožnilo chápanie textu V1949 ako prvej časti zamýšľanej knihy o Martinovi Heideggerovi. Tvrdím to aj napriek tomu, že v texte V1949 sa možno dočítať: „Aniž bychom hledali v tomto úvodu vnitřní motivy

¹ Tamže, s. 401.

² Tamže, s. 401.

určené osobnými a historickými daty heideggerovskej filosofie – jež vedou Heideggera k tomu, že filosofuje spôsobom, ktorý je mu vlastný –, myslíme si, že je možné ji pomerně dost charakteristicky situovať ve vzťahu k dvěma možnostem, jak chápat subjekt, jež jsme právě popsali – a sice genoseologicky a ontologicky. Heidegger jistým způsobem navazuje na Platónovo dílo v tom, že hledá ontologický základ pravdy a subjektivity, avšak s tím, že zohledňuje vše, co nás filosofie počínaje Descartem naučila o výjimečném místě subjektivity v ekonomii bytí“.¹ Domnívam sa, že Levinas použil slovo „úvod“ nie preto, že ním chcel označiť prvú časť textu V1949. Naopak, celý text V1949 chápal ako úvod k ontológii Martina Heideggera, ako ju prezentoval v *Bytí a čase*. Z textu I. časti V1949 sa tak stala „iba“ jedna spomedzi ôsmich častí tejto štúdie o Heideggerovom chápaní ontológie. Naproti tomu I. časť V1932 je skutočne kapitolou prvej časti vtedy pripravovanej monografie, ktorá so svojím úvodom tvorí kompaktný a logicky nadväzujúci celok.

Po druhej, kvôli odstráneniu úvodu a úpravám I. časti textu V1949 chýbajú tomuto textu explicitne zadefinované ciele a metodológia Levinasovho výkladu Heideggerovej ontológie. Aj preto nepôsobí tak kompaktne ako text V1932. No nielen to. Zaniklo aj Levinasovo hodnotenie Heideggerovho filozofického výkonu do roku 1929. Stalo sa tak možno preto, že Levinas po pätnástich rokoch už nepociťoval potrebu znova opakovať, že Heidegger je géniom, ktorý s majstrovstvom trpezlivého remeselníka vypracoval svoj filozofický systém, na ktorý sú fenomenológovia takí pyšní. Okrem toho, aj keď II. svetová vojna nesporne ovplyvnila intenzitu a zameranie filozofickej tvorby tak v Nemecku, ako aj vo Francúzsku, Levinas sa v texte V1949 už nezmieňuje o záväzku „tradičného establišmentu“ objasniť svoju pozíciu k Heideggerovej filozofii možno aj preto, lebo sa tak už dialo. Recepcia najprv Husserlovej a neskôr aj Heideggerovej fenomenológie vo Francúzsku prebiehala vlastne už v prvej polovici 20. storočia. Táto recepcia postupne menila svoj charakter; iný mala do roku 1939 a iný po skončení II. svetovej vojny. Do roku 1939 prebiehala recepcia Husserlovej a neskôr Heideggerovej fenomenológie francúzskymi filozofmi a náboženskými mysliteľmi na „vlastných karteziánskych a aristotelovských

¹ LEVINAS, E.: Martin Heidegger a ontologie. In: Levinas, E.: *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, s. 69.

základoch a buď statickej, alebo dynamickej orientácii ich vlastných epistemológií“.¹

Príkladom povojnovej francúzskej recepcie fenomenológie na jednej strane môže byť Paul Ricoeur vďaka hermeneutickému štýlu fenomenológie, ktorý pestoval.² Na druhej strane, radikálnejšie, Jean-Luc Marion, ktorý vlastnou interpretáciou pojmu obdarovania (Boh prichádza v eucharistii ako čistý dar) a radikalizáciou pojmu darovania (donation) chcel dať Husserlovmu pojmu intencionality ten pravý význam.³ Tak Paul Ricoeur, ako aj Jean-Luc Marion⁴ rozvíjali vlastnú recepciu

¹ DUPONT, Ch.: *Phenomenology in French*, s. 319.

² Pod vplyvom fenomenológie Paul Ricoeur medzi rokmi 1950 – 1960 postupne uverejnil tri zväzky svojej *Philosophie de la volonté* (Filozofia vôle).

³ K. Novotný Marionovu pozíciu charakterizuje okrem iného slovami: „Tím, že interpretuje dokonca i signitívni mínění a jeho korelát jako dané, Jean-Luc Marion zdá se vytýčil první kontury – díky revizi základů Husserlovy fenomenologie – zobecnění pojmu daného. Klasická opozice, z níž Lévinas vychází jako z předpokladu klasické fenomenologie, totiž opozice mezi prožíváním aprehenze, tedy (signitivním či názorným) míněním, a jejím smyslovým obsahem, jenž je u Husserla daný ve vlastním smyslu, tato opozice se vytrácí z analýzy Jeana-Luca Mariona. Čistě a signitivně míněné přece také musí být dáno“. In: NOVOTNÝ, K.: Co není dáno? Jean-Luc Marion a hranice fenomenologie. In: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č. 1, s. 156.

⁴ Považujem za potrebné pripomenúť, že Jean-Luc Marion začal svoju akademickú kariéru po získaní doktorátu až v roku 1980. Aj keď sa venoval tak Husserlovej, ako aj Heideggerovej fenomenológii, známym sa stal svojou prácou *Boh bez bytia* (*Dieu sans l'être*), ktorú vydal v roku 1982. O vzťahu medzi Marionom, Lacostom a Levinasom píše podrobne Joeri Schrijvers vo svojej knihe *Ontotheological Turnings? The Decentering of the Modern Subject in Recent French Phenomenology*. Albany: State University of New York Press 2011. Problematiku daru z pohľadu Levinasa spracoval L. Tkáčik vo svojej knihe *Príspevok Emmanuela Lévinasa k fenomenológii daru*. Kraków: Towarzystwo Slowaków w Polsce; Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave 2013. V českom preklade si možno prečítať Levinasovu štúdiu *Intencionalita a pocit* z roku 1965 aj Marionovu štúdiu *Bytnost fenoménu* v antológii, zostavenej Karlom Novotným, pod názvom *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii*. Červený Kostelec/Praha: Pavel Mervart/Oikúmené 2010, v ktorej sa nachádza aj preklad Husserlovho textu *O vnútornom a vonkajšom vnímaní* spolu s prekladmi štúdií iných francúzskych filozofov, Merleau-Pontyho, Michela Henryho (ktorý kritizoval tak Husserla, ako aj Merleau-Pontyho) a Marca Richira. Táto antológia dokazuje, že sa fenomenológia po II. svetovej vojne „presťahovala“ z Nemecka do Francúzska. Bude len užitočné prečítať si spolu s antológiou aj recenziu, ktorú k nej napísal Jozef Sivák pod názvom Karel Novotný (zost.): Co je fenomén? Husserlova fenomenologie ve Francii. In: *Filozofia*, roč. 68, 2013, č. 10, s. 915–919. V nej napríklad upozorňuje na pretrvávajúci problém s prekladom niektorých termínov z francúzštiny do češtiny, ale aj do slovenčiny, keď napísal: „K predchádzajúcim kritickým poznámkam a pripomienkam by mohli

Husserlovej fenomenológii, zatiaľ čo Levinas sa odklonil tak od Husserla, ako aj od Heideggera, keď vytvoril vlastnú koncepciu intersubjektivity.¹ To sa však v prípade Levinasa stávalo zrejším iba postupne, po vydaní diel *Od existencie k existujúcemu* (*De l'existence à l'existant*) v roku 1947 a *Čas a iný* (*Le temps et l'autre*). V tomto kontexte sa stáva zrejmosťou skutočnosť, že Heideggerov vplyv na základy Levinasovej fenomenológii intersubjektivity treba hľadať v texte V1932. Len pripomínam, že vplyv neznamenaá nekritické preberanie Heideggerovej ontológie. Pri čítaní I. časti textu V1949 z nej iba implicitne vyplýva, že sa ňou Levinas snažil stanoviť Heideggerovo miesto v dejinách ideí.

Po tretie. Z obidvoch textov je možné urobiť aj niektoré závery, týkajúce sa Levinasovho osobného vzťahu k Heideggerovi. Je zjavné, že posudzované texty zachytávajú odlišný Levinasov vzťah k Heideggerovi v roku 1932 a v roku 1949. Nebude zveličením tvrdiť, že v texte V1932 Levinas zdieľal všeobecný obdiv mladej nemeckej generácie k Heideggerovi a v úvode tohto textu to aj dal otvorene najavo. Na druhej strane v texte V1949 už úvod z textu V1932, v ktorom sa nachádzajú obdivné slová na Heideggerovu adresu, nie je. Ako som už uviedla, Levinas sa v texte V1949 vedome vyhýbal skúmaniu Heideggerových vnútorných motívov, osobných údajov či historických daností heideggerovskej filozofie. To, čo v ňom zostalo, je iba mierne pozmenená záverečná formulácia otázok, ktorými sa bude zaoberať Heidegger, ako aj určenie toho, čím sa jeho metóda odlišuje od Hegelovej dialektickej metódy.

Po štvrté. Prvá časť textu V1932 je Levinasovým prehľadom tých názorov na riešenie problému poznania v dejinách filozofie, ktoré viedli až k novokantovcom, od ktorých sa chcel Heidegger radikálne odlíšiť. Zato k Platonovi a Aristotelovi sa Heidegger v *Bytí a čase* vracia priebežne. Na druhej strane nemôžem tvrdiť, že Levinas napísal I. časť textu V1932 ako súhrn niektorej z kapitol Heideggerovho *Bytia a času*.

pribudnúť ďalšie: Francúzsky termín *essence* (nemecky *Wesen*) je systematicky prekladaný ako „bytnosť“, pričom podľa kontextu – aj u J.-L. Mariona – môže znamenať aj podstatu alebo bytosť. Tento termín teda úzko súvisí s pojmom bytia (*byť*), ktoré nemá množné číslo, takže nemožno, prekladajúc Richira, napísať „jiná ,byť“ jiné *Wesen* (vize, emoce...)“ (s. 209), ale správnejšie by bolo: „iné ,bytosť... (jiné ,bytosť)““. Na počudovanie, obidva tieto dôležité filozofické pojmy, ako aj pojem podstaty vo vecnom registri chýbajú.“

¹ Tamže, s. 329.

Skôr sa zamerl na také predchádzajúce riešenia problému poznania a otázky s ním súvisiace, voči ktorým sa Heidegger chcel jednoznačne vymedziť. Kľúčovou otázkou dejín problému poznania je staronová otázka o vzťahu poznania a bytia¹, o korešpondencii medzi vecou a myslením, ktorá podľa Levinasa predpokladá slobodnú aktivitu myslenia a jej oddelenie od vzťahu. V I. časti textu V1932 si Levinas položil otázku, ako chápať toto vyjdenie zo seba samého, ktoré spôsobuje myslíaca substancia a ktoré predstavuje celkom originálny aspekt.²

Do akej miery sa Levinasovi v obidvoch porovnávaných textoch podarilo vystihnúť obsah Heideggerovho diela *Bytie a čas*? Do akej miery výklad Heideggerovej ontológie ovplyvnil Levinasovo vlastné filozofické premýšľanie? Na túto druhú otázku by bolo možné dať odpoveď po dôkladnej analýze celého Levinasovho diela. To však v tejto štúdii nie je mojím cieľom. Môžem však vysloviť názor, že Levinasovo kritické premýšľanie o Heideggerovej filozofii viedlo k zastaveniu jeho prác na knihe o Heideggerovej ontológii. V nasledujúcich rokoch sa Levinas sústredil na písanie a vydávanie vlastných filozofických textov, publikovaných najprv ako eseje v časopisoch, z ktorých viaceré uverejnil neskôr aj knižne. Pokračoval v premýšľaní o filozofii pre život a o živote. Ako dokazuje jeho dielo *Totalita a nekonečno* z roku 1961, Levinas sa Heideggerovi úplne vzdialil, keď na rozdiel od neho položil dôraz na etiku ako prvú filozofiu.

Komparácia Levinasových postojov k Heideggerovej ontológii v II. – IX. časti textu V1932 s II. – VIII. časťou textu V1949

Na začiatku II. časti textu V1932 možno nájsť Levinasovo konštatovanie, že sa pri vymedzovaní vzťahu medzi teóriou poznania a ontológiou stretol s dvomi problémami. Prvým problémom je dualita v človeku, dualita medzi tým, čo je jeho ontologickou dimenziou, t. j. jeho existenciou spojenou s časom, a poznaním. Druhým a všeobecnejším problémom je samotný význam existencie, t. j. otázka pojmu existencie

¹ LEVINAS, E.: Martin Heidegger et l'ontologie. In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1932 (janvier-juin) [online], s. 396 [cit. 2018-03-18]. Dostupné na internete: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/ bpt6k 17252n/ f396.item>.

² Tamže, s. 398.

a jeho vzťahu s časom.¹ Ten druhý problém bol spočiatku v centre Heideggerovho myslenia. „Budeme dokazovať, že zmyslom bytia jestvujúcna, ktoré nazývame tu-bytím, je časovosť. (...) Ale výkladom tu-bytia ako časovosti nie je už daná aj odpoveď na hlavnú otázku, ktorá stojí za zmyslom bytia vôbec. Je však zaiste pripravená pôda pre získanie tejto odpovede.“²

Levinas v úvode II. časti textu V1932 pripomína nepriateľský postoj Heideggera k teórii poznania, ktorý je v opozícii voči jeho ontologickému skúmaniu.³ Podľa Levinasa však ontologická analýza samotného subjektu je schopná poskytnúť riešenie a dokonca aj sféru výskumu pre ontológiu vo všeobecnom zmysle, ktorú hľadal Heidegger.⁴ Spôsob, akým sa človek ocitol v jadre filozofického úsilia, je u Heideggera diktovaný jeho fundamentálnou ontologickou zaujatosťou, v jeho snahe určiť význam slova bytie. Levinas sa preto rozhodol sledovať vo svojom ďalšom výklade Heideggerovej ontológie práve toto Heideggerovo úsilie, ktoré je spojené s ústredným postavením človeka v jeho filozofickom výskume.

Nastolenie problému, ktorému venoval pôvodne dva prvé odseky v II. časti textu V1932 však z textu V1949 Levinas odstránil. Namiesto nich sa rozhodol v texte V1949 prerozprávať ich obsah v modifikovanej podobe. Tá sústreďuje pozornosť priamo na fundamentálny ontologický problém Heideggerovej filozofie, na pýtanie sa o pojme bytia

¹ LEVINAS, E.: Martin Heidegger et l'ontologie. In *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. T. 113, janvier-juin 1932 [online], s. 401 [cit. 2018-3-18]. Dostupné na internete: : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k17252n/f401.image>.

² HEIDEGGER, M.: Bytie a čas. Prel. B. Valehrach. In: *Antológia z diel filozofov*. Pragmatizmus, realizmus, fenomenológia, existencializmus. Zost. J. Bodnár, M. Krajčovič, J. Patočka, R. Városová. Bratislava: EPOCH 1969, s. 309.

³ Levinas odkazuje v texte V1932 na *Sein und Zeit*, časť 2, §15 et passim. V tomto a v nasledujúcich paragrafoch druhej časti sa v časti A. venuje analýze svetskosti nášho okolia a svetskosti vôbec a v jej rámci sa zaoberá bytím jestvujúcna, s ktorým sa stretávame v našom okolí, so svetovým rázom nášho okolia, ako sa ohlasuje na „nitrosvetském jsoučnu“ a štruktúrou bytia príručného jestvujúcna ako prostriedku, ktorá je určená odkazmi. A štruktúra toho, do čoho sa pobyť odkazuje, je to, čo tvorí svetskosť sveta. (s. 108) Na záver časti A. konštatuje Heidegger, že celá problematika svetskosti je špecificky ontologickou problematikou. (s. 111). Na tomto základe označil Levinas Heideggerov postoj za nepriateľský voči teórii poznania.

⁴ LEVINAS, E.: Martin Heidegger et l'ontologie. In *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. T. 113, janvier-juin 1932 [online], s. 402 [cit. 2018-3-18]. Dostupné na internete: : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k17252n/f402.image>.

a jeho vzťahu k času. Z pohľadu dejinno-filozofického sa tým Heidegger odkazuje nie na Descarta¹, ale na Aristotela, keď sám tvrdí: „Onticko-ontologická prednosť pobytu bola spatrená již dávno, aniž by pri tom byl pobyt sám uchopen ve své ryzí ontologické struktuře nebo i jen jako problém, který by k tomu cíli směřoval. Duše člověka je jistým způsobem jsoucími věcmi“.²

Dôsledkom tejto modifikácie je na jednej strane oslabenie de-tailnejšieho sledovania dejinno-filozofického kontextu Heideggerovej ontológie vlastnej textu V1932 v prospech rozšírenia priestoru pre skúmanie Heideggerovho filozofického výkonu a jeho originálnych stránok. V tomto zmysle zostáva Levinas stále verný svojmu pôvodnému zámeru z roku 1932, t. j. svojou interpretáciou sprostredkovať kľúčové aspekty Heideggerovej filozofie v podobe, ktorú jej dal v *Bytí a čase*. Tie časti textu z II. časti, v ktorých možno sledovať tento zámer, Levinas buď preberá v nezmenenej podobe alebo ponecháva v mierne modifikovanej podobe aj v texte V1949.

Ako príklad tohto postupu môže poslúžiť nasledovný text: „Vyděme tedy od fundamentálního problému významu bytí. Upřesníme jeho znění. Heidegger na počátku rozlišuje mezi tím, co je ‚jsoucne‘ (*das Seiende*) a ‚bytím‘ jsoucna (*das Sein des Seienden*).“³ Následne však v texte V1949 vynechal krátky výklad toho, že dejiny filozofie bytie jestvujúcna vždy rozpoznávali v jeho špecifickosti, pretože Kant vyvracajúc Descarta potvrdil, že bytie nie je atribútom jestvujúcna. Levinas však ponechal, aj keď ináč formulované, vysvetlenie toho, čo mu umožňovalo odhaliť originalitu Heideggera. Preto možno čítať: „V tradiční filosofii vždy docházelo k nepotřebnutelnému posunu od ‚bytí jsoucna‘ ke ‚jsoucnu‘. Bytí jsoucna – bytí obecně, se stávalo absolutním bytím neboli Bohem. Heideggerova originalita spočívá právě v tom, že vždy zachovával tuto distinkci s neomylnou jasností. Bytí jsoucna je

¹ K téme Heideggerovho postoja k Descartovi pozri aj DREYFUS, H. L.: In-der-Welt-sein und Weltlichkeit: Heideggers Kritik des Cartesianismus (§§19 . 24). In: Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. Herausgegeben von Thomas Rentch. 2. bearbeitete Auflage. Berlin: Akademie Verlag 2007, s. 68–88.

² HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 1996, s. 30.

³ Tamže, s. 70.

„předmětem“ *ontologie*. Naproti tomu jsoucna představují oblast zkoumání *ontických* věd.“¹ Je to tiež ukážka toho, ako pracoval Levinas s textom *Bytia a času*. V tomto prípade totiž pracuje najmä s jeho úvodom, v ktorom Heidegger ešte zrozumiteľne vysvetľuje odlišnosť ontologického od ontického. Nasledujúci odsek v texte II. časti V1949 je úplne prevzatý z textu V1932, Levinas ho však doplnil o jednu záverečnú vetu: „I Kant znal špecifičnosť ‚bytí jsoucna‘ oproti jsoucnu a oproti veškerému atributu jsoucna, poněvadž tím, jak vyvrátil ontologický argument, zahrnul do své úvahy právě neredukovatelnost bytí na atribut jsoucna.“²

Ukážkou niektorých formálnych rozdielov medzi textom V1932 a textom V1949 je hneď ďalší odsek, v ktorom Levinas poslednú vetu jedného odseku presunul do ďalšieho odseku ako jeho prvú vetu. Takže odsek v texte V1949, ktorý začína slovami „Heidegger však zpochybňuje práve to, (...)“³ a tým istým odsekom v texte V1932 je v tom, že posledná veta textu V1932 je v texte V1949 prvou vetou nasledujúceho odseku. Tá v texte V1949 znie: „Ať je tomu, jak chce, mějme pro tuto chvíli na paměti původní charakteristiku člověka: jsoucno, jež implicitně (před-ontologickým způsobem, jak říká Heidegger) anebo explicitně (ontologickým způsobem) rozumí bytí“.⁴ Iný príklad týchto formálnych rozdielov možno nájsť v deviatom odseku textu V1932, ktorý začína vetou: „Túto poslednú formulu sme nepoužili náhodne“⁵, ktorá je totožná s prvou vetou siedmeho odseku textu V1949. Levinas

¹ Tamže.

² Tamže, s. 71.

³ Tamže, s. 71

⁴ Tamže. Na tomto mieste si dovoľím jednu poznámku. Keď sa Heidegger vyjadruje na adresu Dasein, robí to, okrem iného, aj týmito slovami: „Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein.“ V českom preklade *Bytí a času* sa stretneme s jej prekladom: „že si pobyt nějakým způsobem a nějak výslovně ve svém bytí rozumí.“ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 28. Iný možný preklad tejto vety by mohol znieť: Tu-bytie sa nejakým spôsobom a explicitne vo svojom bytí chápe. HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, s. 12. Možno by priniesol iné interpretácie niektorých častí tohto Heideggerovho textu.

⁵ LEVINAS, E.: *Martin Heidegger et l'ontologie*. In *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. T. 113, janvier-juin 1932 [online], s. 404 [cit. 2018-3-18]. Dostupné na internete: <http://www.jstor.org/stable/41082927>.

však z neho vynechal vetu: „A po skončení celého výkladu v našej prvej časti by sa tento výraz nemal zdať prekvapujúcim“.¹ Neprekvapuje, že táto veta chýba v texte V1949, pretože Levinas tento text už nepredstavil ako kapitoly prvej časti svojej zamýšľanej knihy o Heideggerovej ontológii. Dokonca však zmenil znenie niektorých viet. Napríklad veta: „Takáto koncepcia by znamenala pripustiť rozdiel medzi časovou líniou a ‚subjekt-objektovou‘ líniou; je potrebné pokročiť za rámec takýchto dualizmov. To by malo implicitne začať od konceptu ‚vedomia‘ a návratom k východiskovému bodu teórie poznania“² sa líši od vety v texte V1949, ktorá začína rovnako, nakoniec však pokračuje odlišne: „Takové pojetí by znamenalo právě oddělení vztahu subjekt-objekt od časové dimenze, kde se odehrává lidská existence, a činilo by z rozumnění bytí akt poznání jako každý jiný“.³ Nasledujúca veta už v texte V1949 chýba. Pokračuje však vetou, ktorá sa nachádza v oboch textoch: „Jenže celé Heideggerovo dílo se snaží ukázat, že čas není rámcem lidské existence, ale že ‚temporalizace‘ času je ve své autentické podobě událostí rozumnění bytí“.⁴

Táto veta v texte V1949 zjednodušená. Levinas v nej ponechal iba jej jadro, ktoré podľa Levinasa vystihuje Heideggerovu ontológiu, podobne ako to urobil v prípade vety „*Je to opravdu samo rozumění, jež se uskutečňuje*“.⁵ Posledné dve vety tohto odseku textu V1932 sú v texte V1949 nahradené dvomi novými: „Analýza rozumění bytí ukáže čas v základu rozumění. Čas se náhle objeví, ve své autentické a původní podobě, jako podmínka samotných artikulací tohoto rozumění“.⁶ Záver tohto odseku v texte V1932 však znie: „Nesmieme to však prejudikovať tým, že trivializujeme *pochopenie bytia* hneď od začiatku, vidiac v ňom akt toku času. Pojem toku času, navyše vypožičaný z vulgárneho pojmu času, nesmie byť prijatý bez kritiky“.⁷

¹ Tamže.

² Tamže, s. 404.

³ LEVINAS, E.: Martin Heidegger a ontologie. In: Levinas, E: *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, s. 72.

⁴ Tamže, s. 72.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže.

⁷ LEVINAS, E.: Martin Heidegger et l'ontologie. In *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. T. 113, janvier-juin 1932 [online], s. 405 [cit. 2018-3-18]. Dostupné na internete: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k17252n/f405.image>.

Nasledujúci odsek Levinas nezmenil ani v texte V1949. A znova je to tá časť jeho výkladu heideggerovskej filozofie, ktorou Levinas zachytáva jej originalitu: „Tato predjímání výsledků heideggerovských analýz nám umožňují upřesnit, v jakém smyslu rozumění bytí charakterizuje člověka. Nikoli jako esenciální atribut, nýbrž jako samotný modus bytí člověka. Neurčuje esenci, nýbrž existenci člověka. Zajisté, považujeme-li člověka za *jsoucno*, rozumění bytí tvoří esenci tohoto *jsoucna*. Avšak – a to je zásadní rys heideggerovské filosofie – esence člověka, je zároveň jeho existenci. *To*, čím člověk je, je zároveň *jeho způsobem bytí*, jeho způsobem *bytí tu*, jeho způsobem „temporalizace““.¹

Na základe komparácie uvedených viet v obidvoch textoch môžem konštatovať, že zásadné charakteristiky heideggerovskej filozofie Levinas nezmenil ani po pätnástich rokoch. Nezmenil nič na svojom hodnotení Heideggerovej identifikácie esencie a existencie človeka, ani na tom, že táto identifikácia nie je pokusom aplikovať na človeka ontologický argument.² Naopak, považuje svoj výklad z roku 1932 za stále platný, a preto znovu opakuje: „A právě proto, že esence člověka spočívá v existenci, Heidegger označuje člověka termínem *Dasein* (bytí-tu), a nikoli termínem *Daseiendes* (jsoucí tu). Slovesná forma vyjadřuje fakt, že každý prvek esence člověka je modem existování, nacházení se tu“.³

O iných zmenách možno hovoriť v nasledujúcom odseku, pretože ten sa v texte V1932 končí vetou: „Je to opustenie tradičného konceptu vedomia ako východiskového bodu, s rozhodnutím hľadať základ samotného vedomia vo fundamentálnejšom pojme bytia – v pojme existencie *Dasein*.“⁴, zatiaľ čo v texte V1949 sa v nej nachádzajú slová „ve fundamentální události bytí – existence *Dasein* – základ samotného vědomí“.⁵

Mohla by som diskutovať o tom, či výmena výrazu *fundamentálnejší pojem bytia* za výraz *fundamentálnejšia udalosť bytia* je dôležitá alebo nie.

¹ LEVINAS, E.: Martin Heidegger a ontologie. In: Levinas, E: *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, s. 72.

² Tamže, s. 72.

³ Tamže.

⁴ LEVINAS, E.: Martin Heidegger et l'ontologie. In *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. T. 113, janvier-juin 1932 [online], s. 405-406 [cit. 2018-3-18]. Dostupné na internete: : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k17252n/f405.image>.

⁵ LEVINAS, E.: Martin Heidegger a ontologie. In: Levinas, E: *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, s. 73.

Kvôli odpovedi sa obrátim na samotného Levinasa. Podľa neho to zásadné, čím sa Heidegger odlišil od Platóna, ktorý situoval poznanie nie do subjektu, ale do duše, ktorej prepožičal rovnakú dôstojnosť a rovnakú substanciu ako ideám, keď ju myslel ako rovnako večnú, je to, že Heideggerovo odhaľovanie bytia je samo udalosťou bytia. Ontologickou udalosťou je existencia poznávajúcej mysle. Táto udalosť, či lepšie povedané, toto obrátenie bytia v pravdu završuje podľa Levinasa Heidegger vo fakte partikulárnej každodennej existencie. „Moje tu, moje Da je samotnou udalosťou zjavení bytí, že mé lidství je pravdou – v tom spočíva hlavný prínos heideggerovského myšlení. Esence člověka je v tomto díle pravdy; člověk tudíž není substantivem, ale počátečně slovesem: je v ekonomii bytí oním ‚sebe-zjevováním‘ bytí, není *Daseiendes*, nýbrž *Dasein*.“¹

Keď sa teda znova vrátim k nastolenej otázke, či výmena termínu *pojem* za termín *udalosť* je dôležitá z pohľadu vývoja Levinasovho chápania Heideggerovej filozofie, resp. jeho ontológie, moja odpoveď znie ÁNO. Považujem ju za posun Levinasovho akcentu v jeho interpretácii heideggerovskej filozofie, posun, ktorý v sebe odráža Levinasovo opustenie explicitne dejinnofilozofického prístupu k interpretácii heideggerovskej filozofie a jeho prechod k explicitne ontologickej interpretácii *Bytia a času*. Levinas akceptoval týmto posunom Heideggerovo riešenie problému existencie človeka, ako ontologicko-ontického problému, nie ako problému poznania. V texte V1932 porovnáva Levinas riešenie problému poznania do vystúpenia Heideggera so zmenou, ktorú svojou interpretáciou ľudskej existencie ako *Dasein* priniesol Heidegger do chápania subjekt-objektového. Ukázať Heideggerovu originalitu práve na pozadí dejinnofilozofického pohľadu na klasický problém teórie poznania je totiž súčasťou koncepcie Levinasovho textu V1932. Po pätnástich rokoch došiel Levinas k záveru, že takto pochopená existencia človeka znamená revolúciu vo filozofii aj preto, že Heidegger spôsobil podstatnú zmenu v chápaní esenciálnych vlastností ľudskej existencie, keď za ne ustanovil porozumenie človeka svojej existencii. Heidegger tým „znevýznamnil“ teóriu poznania pri analýze ľudskej existencie, ktorej základom bol subjekt s analýzou jeho schopností poznávať objekt, rozumieť jemu a sebe. Bol to Heidegger, ktorý

¹ Tamže.

spôsobil, že ono (po)rozumenie, ktoré dovtedy bolo neoddeliteľnou súčasťou rôznych teórií poznania, sa stalo súčasťou ontologicko-ontickej problematiky. Subjektom sa stalo vedomie človeka, ktoré rozumie vlastnej existencii, preto sa objektom tohto rozumenia stala práve jeho vlastná existencia.

Samozrejme, pokiaľ budem hľadať pramene Heideggerových esenciálno-existenciálnych úvah a inšpirácií, potom to, čo vyvstane pred našimi očami ako prvé, je hľadať ich v stredoveku. Lenže v stredoveku išlo o stotožnenie esencie s existenciou iba v jedinom prípade, v prípade Boha. On je tou nevyhnutnou existenciou, ktorá je totožná so svojou esenciou. To by však musel Heidegger považovať človeka za nevyhnutné jestvujúcno. On však naopak tvrdí, že „splynutí esence a existence znamená, lze-li to tak říci, že v existenci člověka je obsažena jeho esence, že všechna esenciální určení člověka nejsou ničím jiným než jeho mody existování“.¹

Aj preto Levinas vo svojom výklade došiel k záveru, že „zkoumání rozumění bytí je pak *ipso facto* zkoumáním modu bytí člověka. Není pouhou přípravou na ontologii, nýbrž je již ontologií. Heidegger toto zkoumání existence člověka nazývá ‚Analytika *Dasein*‘. (...) Heidegger nazývá *existenciální* takovou analýzu lidské existence, která přehlíží perspektivu ontologie. Znovu tuto analýzu včlenit do této perspektivy – explicitně ji uskutečnit – je dílem analytiky *existenciální*, kterou Heidegger podniká v *Sein und Zeit*“.²

To, o čo Heideggerovi išlo, a k čomu smeroval Levinasov výklad Heideggerovej filozofie, bola teda existenciálna analytika, ktorej východiskovou tézou bolo tvrdenie: existencia *Dasein* spočíva v (po)rozumení bytiu. Na tomto základe sa Heidegger pustil do odhaľovania jeho bytia. „Půjde o to nalézt tam celého člověka a ukázat, že toto rozumění bytí je čas sám.“³ Výkladu Heideggerovho odhaľovania bytia venoval Levinas zostávajúcu II. časť ako textu V1932, tak aj textu V1949.

¹ LEVINAS, E.: Martin Heidegger a ontologie. In: Levinas, E: *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, s. 72.

² Tamže, s. 73. Z týchto slov vyplýva, prečo považoval Heidegger za neadekvátne označovanie jeho fundamentálnej ontológie za existenciálnu filozofiu. Jeho filozofia je existenciálna iba v zmysle ontologickom, v rámci ktorého sa zaoberá skúmaním existencie človeka, ktorú nemožno oddeliť od jeho esencie.

³ Tamže, s. 74.

Kým prejdem k III. časti obidvoch textov Levinasovho výkladu ontológie Martina Heideggera, zastavím sa krátko pri odkazoch II. časti V1932. Pri odkazoch tejto verzie preto, lebo vo verzii V1949 sú zredukované iba na dva. Vo verzii V1932 tým prvým v II. časti odkazuje Levinas na Heideggerovo dielo *Sein und Zeit* bez citovania príslušného textu. Ak vezmeme do úvahy, že v *Sein und Zeit* má IV. kapitola rozsah od §14 po § 24, potom o nepriateľskom postoji Heideggera k teórii poznania vypovedá celá tretia kapitola *Sein und Zeit*, až na úvodný, povedala by som, že terminologický §14. Odkaz číslo 2 v tejto časti je doplnený aj o Aristotelovo dielo *De Anima*, Γ 8, 431 b 21. Na tomto mieste píše Aristoteles: „duše jest nějak vším, co jest“¹. Tento odkaz Levinas v texte V1949 zakomponoval priamo do záveru textu prvého odseku I. časti a v gréčtine. U Heideggera sa spomínaný citát nachádza v § 4 jeho *Bytia a času* s názvom *Ontická přednost otázky po bytí*, t. j. hneď v úvode tohto diela.

Z textu V1949 vypadla aj dlhá Levinasova poznámka na s. 404, v ktorej vysvetlil, že „Čo sa týka tohto chápania človeka ako jest-vujúca, je to chápanie ‚predontologické‘, ktoré nadobúda ‚ontickú‘ formu. Heidegger nazýva rozumenie ‚existenciálnym‘ stavajúc ho do opozície úplnému ontologickému a explicitnému rozumeniu, ktoré stanovuje termínom ‚existentiale‘“.² Výraz *existentiale* svojou formou pripomína francúzsky prepis nemeckého výrazu *existenzial*. Sú to dva základné pojmy Heideggerovej fundamentálnej ontológie, ktorých vzťah vystihuje Heidegger slovami „Ontická význačnosť tu-bytia spočíva v tom, že je ontologické“³.

Tretia časť textu V1949 je jedna z mála častí celého textu, v ktorej Levinas neurobil žiadne zmeny. Otázka znie, prečo? Odpoveď možno

¹ ARISTOTELES: *O duši*. Prel. A. Kříž. Praha: Rezek 1995, s. 101.

² LEVINAS, E.: Martin Heidegger et l'ontologie. In *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. T. 113, janvier-juin 1932 [online], s. 404 [cit. 2018-3-18]. Dostupné na internete: : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k17252n/f404.image>.

³ HEIDEGGER, M.: Bytie a čas. Prel. B. Valehrach. In: *Antológia z diel filozofov. Pragmatizmus, realizmus, fenomenológia, existencializmus*. Bratislava: Epoque 1969, s. 303. Tento odkaz môžeme doplniť o ďalšie rozšírenie Heideggerovho názoru, z ktorého vyplýva: „Ontologické stavenie otázok je síce pôvodnejšie ako ontické stavenie otázok pozitívnych vied. Samo však ostáva naivným a neprehľadným, ak jeho bádania o bytí jestvujúca ponechávajú zmysel bytia vôbec nevysvetleným. A práve ontologická úloha nie deduktívnej konštrukcie genealógie rozličných možných spôsobov bytia si vyžaduje predbežnú dohodu o tom, čo vlastne týmto výrazom ‚bytie‘ myslíme“. Tamže, 302–303.

nájsť priamo v obsahu III. časti obidvoch textov. Ak druhá časť obidvoch textov končí vysvetlením, že po stanovení čisto formálnej štruktúry existenciálnej analytiky (analytiky *Dasein*) pôjde teraz o to „nalézt tam celého človeka a ukázať, že toto rozumění bytí je čas sám“¹, potom práve toto možno očakávať od nasledujúcich častí Levinasovho výkladu Heideggerovej ontológie. V tretej časti sa stretávame s Levinasovou kľúčovou charakteristikou Heideggerovej ontológie: človek existuje takým spôsobom, že rozumie bytiu; „Človek existuje takovým spôsobom, že mu vždy jde o jeho vlastní existenci“.² Levinas zdôrazňuje, že sú to dve rôzne formulácie, ktoré nemožno v žiadnom prípade zameniť, pretože by to znamenalo interpretovať *rozumienie bytiu* kontemplatívne, resp. ako osvetlenie, čím by sa oddelilo poznanie od existencie, proti čomu Heidegger vždy bojoval. V tomto odseku sa stretáme s náznakom Levinasovho výkladu vzťahu Heideggera k Husserlovi vtedy, keď tvrdí, že Heidegger domyslel do dôsledkov Husserlovu myšlienku intencionality. „Vidíme, že Husserl vidí v in-tencionalitě samotnou esenci vědomí. Novost tohto vhledu nespočívala pouze v tvrzení, že každé vědomí je vědomím něčeho, ale že toto napětí k něčemu jinému tvoří veškerou povahu vědomí; (...) Bytí, jež se zjevuje *Dasein*, se mu totiž nejví ve formě teoretického pojmu, který kontemplanuje, nýbrž ve vnitřním napětí, ve starosti, kterou má *Dasein* o svou existenci samu.“³

V III. časti použil Levinas jediný odkaz, keď upozornil na svoju publikovanú dizertačnú prácu *Teória intuície vo fenomenológii Husserla*, kap. VI., s. 173–174.⁴ V kontexte jeho úvah o vzťahu Husserla a Heideggera je to pochopiteľné. V texte V1949 sa tento odkaz nenachádza.

Vo IV. časti textu V1949 nájdeme aj V. časť textu V1932, ktorou rozšíril svoj výklad Heideggerovej ontológie o ďalšie jej témy. Tou prvou

¹ Tamže, s. 73–74.

² Tamže, s. 74.

³ Tamže, s. 74–75.

⁴ Recenziu na túto Levinasovu knihu napísal sám Jean Héring. Bola publikovaná v *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. T. 113 (janvier a juin 1932), s. 474–481. O vplyve Husserla nie na nemeckú, ale na francúzsku fenomenológiu pozri aj NOVOTNÝ, K. (vyd.): *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii*. Praha: Oikúmené 2010. Rovnako v tejto súvislosti odporúčam pozrieť aj PECHAR, J.: *Problémy fenomenologie. Od Husserla k Derridovi*. Praha: FILOSOFIA – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2007; NOVOTNÝ, K. (vyd.): *O povaze jeví. Úvod do současné fenomenologie ve Francii*. Praha: Pavol Mervart 2010.

je téma *starosti*, pretože „Rozumieť bytí znamená existovať takovým spôsobom, že sa staráte o svoju vlastnú existenciu. Rozumieť znamená mať starosť“.¹ Rozumenie bytiu, pripomína Levinas, je fundamentálnou charakteristikou konečnosti *Dasein*. Transcendencia *Dasein* do sveta bude založená na konečnosti jeho existencie, ktorá „tak vydá počet z pojmu subjektu, tak jak ho máme od Descarta. Již nebude pouhým určením subjektu – již nebudeme říkat pouze to, že ‚jsme myšlení, ale myšlení konečné‘ –, konečnost bude obsahovat samotný princip subjektivity subjektu. Protože je nějaká konečná *existence* – *Dasein* –, je vědomí vůbec možné. Analýza Světa se tedy stává ústředním motivem *Analytiky Dasein*, poněvadž nám umožní propojit subjektivitu s konečností, teorií poznání s ontologií, pravdy s bytím.“²

Ako však k tomu dôjde? Levinas pokračuje výkladom tých charakteristík *Analytiky Dasein*, ktoré to približujú. V nej položil Heidegger na miesto bežného chápania sveta to, čo toto chápanie robí možným. Fenomén sveta tak, ako ho popisuje Heidegger „překryje či vysvětlí klasické mínění, které nevychází vždy z původních či autentických fenoménů“.³ Fenomén sveta, ktorý sa nám bude javiť ako ontologická štruktúra, treba hľadať v mode existencie samotného *Dasein*. Ďalším pojmom, ktorý konkretizuje *Analytiku Dasein* je *svet nášho okolia* (*Umwelt*). Tak, ako v predchádzajúcich častiach, aj v tomto prípade venuje Levinas pozornosť etymológii slova. V jeho predpone sa nachádzajúce *um* signalizuje priestorovosť. Levinas však upozorňuje, že u Heideggera je to pojem sveta, ktorý určuje pojem priestoru. Aj tým sa Heidegger líši od Descarta.

Levinas svojím výkladom vyšiel do okolitého sveta, ktorý Heidegger charakterizuje ako *svetskost' sveta* (*die Weltlichkeit der Welt*). Dostávame sa tak spolu s Levinasom k veciam, uprostred ktorých existuje *Dasein*. Tieto veci sú objektmi jeho starosti, jeho obstarávania (*das Besorgte*), má ich k dispozícii. Má k nim adekvátny prístup. „A zacházení

¹ LEVINAS, E.: Martin Heidegger a ontologie. In: Levinas, E: *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, s. 75.

² Tamže, s. 75.

³ Tamže.

nepřístupuje k věcem jen způsobem svérázným, nýbrž také původním.“¹ Levinas využívá aj túto príležitosť, aby tým znovu zdôraznil originalitu Heideggera, pretože sa stavia tak proti bežnej mienke, ako aj proti Husserlovi. Nemusíme si podľa Heideggera veci najprv predstaviť, aby sme s nimi mohli zaobchádzať. Ich bytie označuje Heidegger výrazom príručnosť (Zuhandenheit), pretože to nie je len ich výskyt (Vorhandenheit). Ich bytie je pôvodné a neredukovateľné.²

Levinas pokračuje výkladom ďalšieho termínu Heideggerovej *Analytiky Dasein*, výkladom štruktúry príručnosti (Zuhandenheit). Tvorí ju odkazovanie (Verweisung), čo znamená, že každý prostriedok je prostriedkom *na niečo*. Na základe prostriedku odkrývame prírodu, lesy, vody, hory, kovy vietor, atď. Analýza zaobchádzania pomôže podľa Levinasa odhaliť pôvodný fenomén sveta, ktorý hľadá Heidegger. Od príručnosti sa preto Levinas dostáva k rozumeniu prostriedku, ktoré „se deje pouze ve vztahu k počátečnímu rozumnění struktuře *Dasein*, jež umožňuje, pomocí ‚odkazu k sobě samé‘, který je jí vlastní, rozumět v prostředcích samých jejich příručnosti, jejich možnému užití, jejich ‚k čemu‘. Tím se ohlašuje svět“.³ Tento celok odkazov je ontologickou podmienkou prostriedkov, pretože príručnosť nie je vlastnosťou, ale *spôsobom bytia* prostriedkov.

Na rozdiel od prostriedkov existuje *Dasein* kvôli sebe samému, preto tiež Heidegger môže tvrdiť, že *Dasein* rozumie svojej existencii. „Svět není nic jiného než toto ‚kvůli sobě samému‘, kde je *Dasein* angažováno ve své existencie a ve vztahu k němuž se může setkat s příručním jsouncem.“⁴ To sú dôvody, prečo je existencia *Dasein* bytím-vo-svete. Ono *Da* – tu, zahrnuté do termínu *Dasein* – vyjadruje tento stav vecí. To, že „odhalování bytí není ničím jiným než naplněním samotného fenoménu *Da*; zjevení bytí, to je sám lidský úděl“.⁵ Odtiaľ sa Levinas vo svojom výklade Heideggera potom vracia k tvrdeniu, že bytie

¹ Tamže, s. 76.

² Tamže, s. 77.

³ Tamže, s. 78.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 79. „On peut donc dire que l’existence du *Dasein* c’est l’être-dans-le monde. Le ‚*Da*‘ – l’ici bas – inclus dans le terme *Dasein* exprime cet état de choses.“ LEVINAS, E.: *Martin Heidegger et l’ontologie*. In *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*. T. 113, janvier-juin 1932 [online], s. 413 [cit. 2018-3-18]. Dostupné na internete: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k17252n/f413.image>.

vo svete nie je tvrdením banálneho faktu, že sa človek nachádza vo svete. „*Dasein* existuje takovým spôsobom, že rozumí bytí. Tento nový výraz také ukazuje, jak zjavení světa věcí a prostředků má svou podmínku v existenci *Dasein* a je její událostí.“¹ Levinas využíva každú príležitosť svojej analýzy Heideggera na to, aby ukázal, ako sa terminológia jeho *Analytiky Dasein* líši od bežného jazyka, aj keď ju stále pripomína.

Štvrtá časť končí Levinasovým konštatovaním, že *Analytiku Dasein* treba doviesť ďalej rozvinutím štruktúry transcendencie. V texte V1949 však pokračuje IV. časť ďalej tým, čo je v texte V1932 už V. časťou. Čo sa týka poznámok pod čiarou vo IV. časti textu V1932 nachádzajú sa v nej iba dve, jednou z nich je odkaz na *Sein und Zeit*, na s. 69. Táto poznámka je v texte V1949 súčasťou hlavného textu na s. 76 jej českého prekladu. Druhá poznámka IV. časti sa týka termínu *Zuhandenheit*. Je zaujímavá tým, že odhaľuje spôsob Levinasovho hľadania vhodných francúzskych termínov na preklad ich nemeckého originálu. „Prevzali sme tento termín v tomto etymologickom zmysle pre preklad slova *Zuhand-enheit*.“² To je jedna z črt Levinasovho postupu, využitie etymológie nemeckého slova, cez ktorú sa snaží dostať k vhodnému francúzskemu termínu. Ak budeme súhlasiť s názormi, že zvlášť pri prekladoch platí, že kontext určuje význam, potom Levinasova interpretácia Heideggerovej filozofie je stálym objavovaním významov Heideggerovho textu vo francúzštine. Pripomínam, že Levinasovo chápanie Heideggerovho textu *Bytie a čas*, vlastne *Sein und Zeit*, v čase svojho prvého vydania bolo jednou z prvých interpretácií tohto textu vo francúzštine.

Keď sa vrátim k V. časti textu V1932, ktorá je v texte V1949 súčasťou jej IV. časti, znamená to vrátiť sa k Levinasovmu výkladu Heideggerovho chápania existencie. Začína výkladom *bytia-vo-svete*, ktoré je dynamickým spôsobom existencie. Levinas však znova využíva príležitosť, aby upozornil na zvláštnosť Heideggerovho premýšľania: „Tento dynamický charakter existence tvoří její zásadní paradox: existence je

¹ LEVINAS, E.: Martin Heidegger a ontologie. In: Levinas, E: *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, s. 79.

² LEVINAS, E.: Martin Heidegger et l'ontologie. In *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. T. 113, janvier-juin 1932 [online], s. 410 [cit. 2018-3-18]. Dostupné na internete: : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k17252n/f410.image>.

tvořena z možností, jež se však jakožto možnosti, od ní odlišují tím, že ji předbíhají. Existence předbíhá sebe samu“.¹

Celý nasledujúci text V. časti je potom analýzou možností *Dasein*, ktoré konštituuju existenciu. Túto analýzu uzatvára Levinas konštatovaním: „Základ existence tedy může být pouze moc uchopit či minout své vlastní možnosti: zásadní možnost návratu k sobě samé-mu“.² Starostlivý návrat (*retour soucieux*) k sebe samému je esenciálnou udalosťou ľudskej existencie, *Dasein*. Ono existuje takým spôsobom, že „v jeho existenci jde vždy o tuto existenci samu anebo že *existovat znamená být ve světě (...)* *Být svými možnostmi, to jest rozumět jim*“.³

Levinas napokon v závere V. časti znovu venuje pozornosť originálite heideggerovskej koncepcie existencie, keď vysvetľuje, čím sa líši od tradičnej myšlienky vnútorného vedomia. Rozdiel spočíva v tom, že „toto vědění o sobě, toto vnitřní osvětlení – toto *rozumění* – nejenže již neodpovídá struktuře subjekt-objekt, ale není na něm nic *teoretického*“.⁴ Heidegger podľa Levinasa prináša pojem *Dasein* rozumejúcemu svojím možnostiam, ktoré práve ako *rozumejúce* utvára svoj osud, svoju každodennú existenciu. „Již nyní můžeme nahlédnout, jak teoretické poznání, jehož původní fenomén a základ tvoří rozumění, je samo vtaženo do existence a jak je teorie poznání integrována do ontologie, aniž by tomu tak bylo na základě čisté konvence, čisté formální extenze slova *byť* na aktivitu poznání.“⁵

V VI. časti si Levinas chce dať odpoveď na otázku, ako Heidegger artikuluje schopnosť ako rozumenie. Ako *je* *Dasein* tu? To znamená, že celú túto časť venuje Levinas výkladu každodennosti *Dasein*. Od rozumenia sa nedá oddeliť rozpoloženie, vďaka ktorému existuje rozumenie. Levinas sa v tejto súvislosti vyjadruje k svojmu nemecko-francúzskemu heideggerovskému slovníku, keď vysvetľuje, že fakt *byť vrhnutý* zachytil Heidegger pomocou termínu *Geworfenheit*. „My jej budeme

¹ LEVINAS, E.: Martin Heidegger a ontologie. In: Levinas, E: *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, s. 80.

² Tamže, s. 80.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 81.

⁵ Tamže.

prekládať pomocí slova vrženost (déréliction).¹ Vrženost je zdrojom a nutným základom afektivity. Afektivita je možná pouze tam, kde je existence ponechaná svému vlastnému osudu.“²

V tejto súvislosti nemožno neupozorniť na ďalšiu Levinasovu inováciu, na jeho preklad nemeckého termínu *Faktizität* francúzskym termínom *l'effectivité*. Tento výraz používa napr. takto: „Et la compréhension et l'interprétation de cette affectivité, c'est l'ontologie analytique du *Dasein* elle-même“³. Český preklad J. Bierhanzla naznačuje, že vlastná Levinasova terminológia spôsobuje určité problémy. Použiť pri preklade Levinasovho textu dôsledne jeho francúzsku terminológiu by

¹ J. Bierhanzl to v poznámke komentuje nasledovne: „Francouzský termín „déréliction“, jakým Levinas překládá *Geworfenheit*, není totéž, co „vrženost“, spíše se jedná o osamělost, opuštěnost.“ In: Levinas, E.: *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, s. 82. Poznámam, že Levinas pri svojom výklade *Dasein* a jeho rozumenia sebe samému častejšie než v iných častiach odkazuje na pôvodné nemecké termíny, napr. hneď v úvode, keď píše: *Dasein* si rozumie v určitom rozpoložení (fr. une certaine disposition affective, nem. *Befindlichkeit*). V tejto súvislosti považujem za potrebné tiež pripomenúť, že z pohľadu obmedzeného prístupu francúzskych filozofov k nemeckej fenomenológii a k dielam Heideggera a problém s neexistujúcou francúzskou fenomenologickou terminológiou nútili Levinasa vytvárať ju. Levinas často postupoval etymologicky, tzn., že si hľadal pôvodný význam nemeckého termínu, resp. jeho zložiek, ako to urobil v prípade *Zu-hand-enheit*. Robil tak v prípade, že potreboval vysvetliť ako hľadal francúzsky ekvivalent tomuto nemeckého termínu. Termín *Dasein* však Levinas v texte V1932 neprekladá, podobne, ako v texte V1949. Ak to občas urobil, urobil tak so zmyslom pre kontext. Napr. ako *ici-bas* na s. 413. S prekladom *Dasein* ako *tu-bytia* a nie *po-bytu* sa môžeme stretnúť v slovenskom preklade *Sein und Zeit* od B. Valechracha. Uvádzam z neho iba krátku ukážku: „Tu-bytie je jestvujúcno, ktoré nie je jestvujúcno ako každé iné. V ontickom zmysle je význačné skôr tým, že tomuto jestvujúcnu v jeho bytí ide o samo toto bytie. Potom však k tomuto bytostnému konštituovaniu tu-bytia patrí, že vo svojom bytí má k tomuto bytiu bytostný vzťah. A to opäť znamená: Tu-bytie nejakým spôsobom, a to nejak explicite chápe vo svojom bytí seba samo. Tomuto jestvujúcnu je vlastné, že s jeho bytím a prostredníctvom neho sa mu odhaľuje samo toto bytie. Chápanie bytia je bytostnou určenosťou tu-bytia. Ontická význačnosť tu-bytia spočíva v tom, že je ontologické.“ HEIDEGGER, M.: *Bytie a čas*. Prel. B. Valechrach. In: *Antológia z diel filozofov. Pragmatizmus, realizmus, fenomenológia, existencializmus*, s. 303.

² LEVINAS, E.: Martin Heidegger a ontologie. In: Levinas, E.: *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, s. 82.

³ LEVINAS, E.: Martin Heidegger et l'ontologie. In *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. T. 113, janvier-juin 1932 [online], s. 417 [cit. 2018-3-18]. Dostupné na internete: : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k17252n/f417.image>. V českom preklade J. Bierhanzla táto veta znie: „Rozumění a interpretace této fakticity, to je samotná analytická ontologie *Dasein*“. LEVINAS, E.: Martin Heidegger a ontologie. In: Levinas, E.: *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, s. 82.

občas znamenalo, že by sa prekladateľ postupne odklonil od významov, ktoré vyjadroval Heidegger svojou terminológiou v analytike *Dasein*. Potom by sme mali pred sebou Levinasovu *hermeneutique de l'effectivité* (hermeneutiku skutočnosti) namiesto *hermeneutiky fakticity*.

Ďalšou ukážkou Levinasovej inovatívnej práce pri výklade Heideggerovej ontológie je preklad Heideggerovho nemeckého termínu *Entwurf* francúzskym termínom *projet-esquisse*. V texte V1932 svoj postup vysvetľuje Levinas aj v poznámke pod čiarou, ktorá však texte V1949 je už súčasťou hlavného textu. V trochu upravenej podobe z roku 1949 znie: „Německá terminologie *Geworfenheit* – *Entwurf* dobře poukazuje na protiklad vrženosti a rozvrhu“.¹ Pri preklade Heideggerovho termínu *Alltäglichkeit* Levinas však už použil francúzsky termín *vie quotidienne*.²

To, čo je podstatné v obsahu VI. časti obidvoch textov je Levinasov zámer vyzdvihnúť vo svojej interpretácii Heideggera všetko, čím je jeho fundamentálny ontologizmus originálny spolu s tým, čo považuje za dôležité pri jeho interpretácii. Toto nachádzame napríklad v jeho poznámke, že „*Analytika Dasein* tak má paralelnú formu – a značná časť Bytí a Času se jí věnuje –, analytiku upadlého *Dasein*, vnořeného do každodennosti“.³ Rovnako je zaujímavý záver VI. časti obidvoch textov, ktoré sa zhodujú tak, ako sa zhoduje celý text VI. časti obidvoch porovnávaných textov. V ňom Levinas píše: „Je důležité zdůraznit tuto

¹ Pre porovnanie, francúzska verzia spomínanej poznámky z textu V1932 znie nasledovne: „La terminologie allemande nous montre bien l'opposition qu'il y a dans la pensée de Heidegger entre **la déréliction et le projet-esquisse** (podč. – M. M.) – la *Geworfenheit* et l'*Entwurf*“. LEVINAS, E.: Martin Heidegger et l'ontologie. In *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. T. 113, janvier-juin 1932 [online], s. 418 [cit. 2018-3-18].

Dostupné na internete: : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k17252n/f418.image>. Na vysvetlenie Levinasovho zápasu o vhodné vyjadrenie Heideggerovej terminológie vo francúzštine pripomínam, čo si o jazyku *Bytia a čas* myslia niektorí jeho čitatelia: „V každom prípade, pre mnohých čitateľov, počiatočná cudzosť a ťažkosť jazyka *Bytia a čas* je plne rehabilitovaná pochopením, že Heidegger zápasí [o to], aby povedal veci, pre ktoré sú naše bežné termíny a lingvistické konštrukcie neadekvátne“. WHEELER, M.: *Martin Heidegger*. [online] [cit. 2018-05-01] Dostupné na internete: <https://plato.stanford.edu/search/searcher.py?query=Heidegger>.

² K Levinasovej vlastnej filozofickej reči a metóde pozri aj STEGMAIER, W.: *Emmanuel Levinas zur Einführung*. Hamburg: JUNIUS Verlag 2009.

³ LEVINAS, E.: Martin Heidegger a ontologie. In: Levinas, E: *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, s. 83–84.

redukci všeho, co máme tendenci nazývat nadčasovým, na čas, redukci všeho, co bychom nazvali vzťahem, na existenci. Takový je Heideggerův fundamentální ontologismus, který chceme vyzdvihnout v této práci".¹

Pri porovnávaní obsahu textu VII. časti obidvoch vydaní sa ukázalo, že Levinas v texte V1949 vynechal jeden odsek z textu V1932. Je to časť, v ktorej sa Levinas vyjadruje o Heideggerovom koncipovaní dejín filozofie ako *deštrukcie* spolu s jeho tvrdením, že už bolo oznámené, že sa touto deštrukciou bude Heidegger zaoberať v II. zväzku *Bytia a času*. Levinas konštatuje, že teraz už vieme, že to nebude záležitosť *dejín* filozofie, ale *filozofie*. Hneď však vyjadruje názor, že Heidegger venuje analýze každodennosti v *Bytí a času* taký veľký priestor preto, aby sme neskĺzli do našej každodennosti upozorňujúc, že by sa samozrejmosť tohto Heideggerovho princípu stala problematickou, ak by sme napríklad pod skúsenosťou rozumeli vágnu skúsenosť našej každodennosti.

Text V1949 sa rozhodol Levinas skončiť VIII. časťou. A nielen to. Levinas sa rozhodol ponechať z VIII. časti textu V1932 iba jej začiatok, presnejšie po ôsmy riadok na s. 423 francúzskeho originálu, dopísať nový odsek, ktorý je tretím odsekom v českom preklade textu V1949, po ktorom Levinas zaradil začiatok IX. časti textu V1932. Tým však Levinas úplne odstránil svoje úvahy o Bergsonovi a bergsonizme, ktoré sa nachádzajú vo VIII. časti textu V1932. Okrem toho sú viaceré odseky z IX. časti textu V1932 buď skrátené alebo odstránené. Výsledkom týchto zásahov je vlastne nová VIII. časť textu V1949. Je však nanajvýš zaujímavá, preto si dovoľm zostať pri jej verzii v texte V1949.

To, čo urobil Levinas v tejto VIII. časti by som nazvala spresňovaním existencie Dasein, ktorá rozumie v stave vrhnutosti svojej fundamentálnej možnosti existovať. „Toto rozumění možnosti načrtnuté z této existence samotné však již sklouzlo k možnostem ‚každodennosti‘, již vždy bylo ztracené vo věcech.“² Levinas si tak, ako v predchádzajúcich častiach, položil otázku, *aká* je jednota tejto štruktúry. A môžeme ju tu vôbec hľadať? Najprv si treba uvedomiť, že jednota, ktorú hľadáme, „nemůže být pojem, nýbrž *konkrétní způsob bytí*, kde odhalované struktury nejsou rozptýlené a ztracené z dohledu, jak se to přihází

¹ Tamže, s. 84.

² LEVINAS, E.: Martin Heidegger a ontologie. In: Levinas, E: *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, s. 86.

v upadání, zásadne slepém, pokud jde o to vidět *Dasein* jako takové – ale sebrané a zvýrazněné”.¹ Levinas opakovane zdôrazňuje, tak, ako to už urobil aj v predchádzajúcej časti, že ide o jednotu samotného faktu *Dasein*, nie o empirickú jednotu. Ide o vnútorne uskutočnenú jednotu, o fakticitu *Da*, ktorá sa chápe z tejto fakticity samotnej. Aké je však ono mimoriadne rozumenie, ktoré je spojené s fakticitou *Da*? Týmto rozumením je *úzkosť*. Na tomto mieste sa s ňou stretávame v Levinasovom výklade po prvýkrát. Na nasledujúcich stránkach VIII. časti ju Levinas dáva do kontextu s rozpoložením, s afektivitou a s ňou spojenou dvojakou „intenciou”: radosťou, strachom, smútkom, ktorá smeruje k objektu, ktorý sa nachádza vo svete (*Wovor*). Opačnou „intenciou” je smerovanie radosti, strachu, smútku k sebe samému, k tomu, kvôli ktorému (*Worum*) sme smutní, radostní, či plní strachu. Levinas tvrdí, že „tento obrat k sobě je ostatně patrný ve zvrtné formě sloves, jež vyjadřují afektivní stavy – radovat se, báť se, rmoutit se”.²

Levinas dokázal na veľmi malej ploche VIII. časti textu V1949 urobiť výklad Heideggerovej terminológie spojenej s existenciou *Dasein*. Dokázal to preto, lebo sa sústredil na to podstatné. Aj preto môžeme čítať v tejto časti priam heslovito formulované vety. Takými sú napríklad „Avšak úzkost je rozuměním”.³ Levinas sa teda zameral na tvrdenia, ktorými sa mu darilo zachytiť „výtečný příklad heideggerovského způsobu myšlení. Nejde o to shromáždit pojmy v myšlené syntéze, nýbrž nalézt způsob existence, který jim rozumí, tj. který v existenci uchopuje možnosti bytí, které tyto pojmy odrážení”.⁴ Zdá sa, že si bol Levinas v roku 1949 už vedomý toho, že v Heideggerovom *Bytí a čase* je naozaj ťažké nájsť jednotný systém jeho fundamentálnej ontológie.⁵

Záver VIII. časti textu V1949 využil Levinas na to, aby zhrnul odlišnosť heideggerovskej filozofie od tej, ktorá jej predchádzala. Je to podľa neho filozofia, ktorá na rozdiel od intelektualistickej filozofie – tak empiristickej, ako aj racionalistickej – nenechala bokom fakticitu ľudskej existencie a zmysel tejto fakticity. Intelektualizmus podľa Levinasa za-

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže, s. 88.

⁴ Tamže, s. 88.

⁵ Tamže.

stal pred faktom. „Chybí mu heideggerovský pojem existence a rozumění, poznání, jež vychází z existence samé. (...) Heidegger přináší myšlenku fakticity, jejíž dílo není odlišné od uskutečnění, a fakticity faktu jako takového. Tak mohl ve faktu člověka dospět nikoli k někomu, kdo je „cizí“, což je objekt, který odhaluje introspekce psychologů, nýbrž k faktické existenci, která rozumí ze své fakticity. Právě tomuto rozumění existenci se pokusil dát slovo. My jsme sa pokusili shrnout jeho první artikulace.“¹

Výsledky komparácie II. – IX. časti V1932 s II. – VIII. časťou V1949

Predchádzajúca analýza a následná komparácia dvoch rôznych verzií Levinasovej štúdie *Martin Heidegger a ontológia*, má vedú k nasledovným záverom:

Po prvé. Obidve verzie Levinasovej štúdie *Martin Heidegger a jeho ontológia* sú Levinasovým výkladom Heideggerovho *Bytia a času* v podobe, v akej sa s týmto dielom zoznámil v nemeckom Freiburgu medzi rokmi 1928 – 1929.² Po prvýkrát ho publikoval v čase, keď francúzskym intelektuálom, ktorí nečítali po nemecky, bolo toto dielo známe iba sprostredkovanne možno aj preto, že „Francouzská filosofie je filosofie, která se vyjadřuje francouzským jazykem, byť i jen proto, aby touto řečí vyslovovala řecké, latinské, anglické či německé myšlenky“.³ Levinas patril k tým intelektuálom predvojnového Francúzska, ktorí svojou interpretáciou Heideggerovej ontológie umožnili zoznámiť sa s ňou a naštartovať jej budúcu reflexiu vo Francúzsku.⁴ Sú názory, že tým Levinas

¹ Tamže, s. 89.

² Na tejto univerzite prezentoval Heidegger 8. apríla v roku 1926 svoje dielo *Sein und Zeit*.

³ DESCOMBES, V.: *Stejně a jiné. Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933 – 1978)*, s. 13.

⁴ Jestvujú tri štúdie, ktoré sa venujú téme recepcie fenomenológie a Heideggera vo Francúzsku. Mám na mysli štúdiu s názvom *Sartre a Heidegger (Sartre et Heidegger)*, ktorú napísal Alain Renaut. Tou ďalšou je štúdia *Recepcia Heideggera: Jean Beaufret medzi Sartrom a Merleau-Pontym (La réception de Heidegger: Jean Beaufret entre Sartre et Merleau-Ponty)*, ktorej autorkou je Dominique Janicaud. Tretia štúdia má názov *Reflexia, dialektika, existencia: P. Ricoeur a fenomenológia (Réflexion, dialectique, existence: P. Ricoeur et la phénoménologie)*, ktorej autorom je André Stanguennec. Podrobnejšie v QUILIEN, Ph.-J. (ed.): *La réception de la philosophie allemande en France aux XIXe et XXe siècles*. Lille: Presses Universitaires de Lille 1994.

pokračoval v línii, ktorú vo Francúzsku začal G. Gurvitch záverečnou kapitolou svojho diela *Aktuálne tendencie nemeckej filozofie*.¹

Zostáva skutočnosťou, že Levinas, podobne ako Gurvitch, si v oboch textoch *Martin Heidegger a ontológia* zvolil za východiskový bod svojho výkladu Heideggerovej filozofie problém poznania, pretože práve na ňom mohol ukázať ako Heidegger „napadol prvenstvo epistemológie vo filozofii, zvlášť vo fenomenológii, v prospech naliehavosti jej ontologických základov“. ² Podobne ako Gurvitch, aj Levinas zdôraznil v oboch textoch Heideggerove fenomenologické východiská a závislosť na Husserlovi a jeho fenomenologickej metóde, aj keď sám Heidegger to odmietal. Vyplýva to z textu V1932, podľa ktorého o Heideggerovej filozofii Levinas tvrdil, že je nielen „novou fázou a jedným z vrcholov fenomenologického hnutia“³, ale „v spôsobe, akým rozvíja Heidegger svoje myslenie, zaujíma opis každodenného *Dasein* veľa miesta, a početné stránky, ktoré mu venoval sú veľmi pekné, vzácna analytická dokonalosť; to je najlepší dôkaz nástroja, ktorým je fenomenológia“. ⁴ Z pohľadu vývoja interpretácie Heideggera možno konštatovať, že sa tá Levinasova úplne odlišuje od existencialistického chápania Heideggerovej filozofie (ktorú on sám odmietal) práve svojím dôrazom na fenomenologickú závislosť Heideggerovej filozofie. ⁵ Zvlášť sa odlišuje od interpretácie Karla Jaspersa. ⁶

¹ GURVITCH, G.: *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*. Paris: Vrin 1930. Možno to nebude náhodou, že druhé vydanie tohto Gurvitchovho diela vyšlo tiež v roku 1949 v tomto istom parížskom vydavateľstve. Tomuto pojednaniu o Heideggerovej filozofii predchádzalo vydanie francúzskeho prekladu Heideggerovho diela *Čo je metafyzika?* od Henry Corbina v roku 1931 pod názvom *Qu'est-ce que la métaphysique?* *Bifur* 1931, 8: 5–27. Corbinov preklad obsahuje krátky úvod k Heideggerovi, ktorý napísal Alexander Koyré. Už viackrát citované *Recherches philosophiques* 1(1): 83–124 vo svojom inauguračnom vydaní 1931 – 1932 uverejnili preklad ďalšieho Heideggerovho diela *O podstate dôvodu* v preklade A. Besseyho pod názvom *De la nature de la cause*. Je potrebné doplniť, že v roku 1938 vyšlo druhé vydanie Heideggerovho diela *Čo je metafyzika?* (*Qu'est-ce que la métaphysique?*) v Paris: Gallimard.

² DUPONT, Ch.: *Phenomenology in French Philosophy: Early Encounters*, s. 147.

³ LEVINAS, E.: Martin Heidegger et l'ontologie. In *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. T. 113, janvier-juin 1932 [online], s. 395 [cit. 2018-3-18]. Dostupné na internete: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k17252n/f395.image>.

⁴ Tamže, s. 420.

⁵ DUPONT, Ch.: *Phenomenology in French Philosophy: Early Encounters*, s. 147.

⁶ Tvrdenie, že Heidegger a Jaspers sú dvomi zakladajúcimi otcami existenciálnej filozofie v Nemecku sa už považuje za diskutabilné. Na druhej strane sa však stále akceptujú

Po druhé. Levinas v texte V1949 odstránil úvod k textu V1932, v ktorom sa o Heideggerovi vyjadroval obdivne. Z tohto obdivu sa v texte V1949 stalo akceptovanie originality Heideggerovej fundamentálnej ontológie a jej prínosu pre filozofiu 20. storočia.

Po tretie. Levinas si v roku 1949 už uvedomoval, že nemožno hovoriť o Heideggerovom *Bytí a čase* ako o systematickom výklade existencie Dasein a toho, čo mu náleží, o čom pojednáva Heidegger v analytike Dasein. Napriek tomu to nijako neznížilo Levinasovo hodnotenie Heideggerových zásluh na poli filozofie. Naopak, túto nesystematickosť považoval v texte V1949 za typický prejav Heideggerovho myslenia, ktorý zodpovedá spôsobu spracovania témy *Bytia a času*. Veď predsa nešlo o zhromažďovanie pojmov v myšlien-kovej syntéze, ale o to, aby sa našiel spôsob existencie, ktorý im rozumie!

Po štvrté. Levinasovým cieľom, ktorý sformuloval v texte V1932 bolo „pochopiť pravé zámery nášho autora, osvetliť, čo myslí, že má byť povedané, a domnievať sa, čo je pre neho rozhodujúce“.¹ Tento cieľ Levinas dosiahol. Ak som na začiatku predpokladala, že sa v rozdieloch obidvoch textov Levinasovej štúdie *Martin Heidegger a ontológia* ukrývajú zmeny Levinasovho chápania Heideggerovej filozofie, po ich analýze to nemôžem potvrdiť. Rozdiely, ktoré som identifikovala, sa netýkajú ani základnej charakteristiky Heideggerovej fundamentálnej ontológie, ani jej kľúčových pojmov. Je však potrebné uviesť, že sa Levinas toho drží do tej miery, že v analyzovaných textoch ešte nekritizuje Heideggera za absenciu etickej filozofie,² ani neidentifikuje priestor pre takúto etiku. Levinas však konštatuje, že Heidegger prekročil Husserla,

názory, že „existencializmus má určité zjednocujúce črty a veľa z nich bolo spoločných tak pre Jaspersa, ako aj Heideggera“. Thornhill, Ch. – Miron R.: *Karl Jaspers*. [online] [cit. 2018-05-05]. Dostupné na internete: <https://plato.stanford.edu/entries/jaspers/>.

¹ LEVINAS, E.: *Martin Heidegger et l'ontologie*. In *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. T. 113, janvier-juin 1932 [online], s. 395 [cit. 2018-3-18]. Dostupné na internete: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k17252n/f395.image>.

² Snáď stojí za zmienku skutočnosť, že Levinasovo premýšľanie o Druhom vyústilo do stanovenia etickej konštanty, ktorú možno považovať za východisko jeho filozofie. Ako konštatoval Edvard Kovač: „Ve filosofickém myšlení je pro Lévinase důležitá nejen logická důslednost, nýbrž také ; etické přesvědčení“. Správne je pouze to myšlení, které je zároveň spravedlivé. (...) O svém filosofickém myšlení Lévinas říká, že to není ani vize, ani vůle, ani intencionálnost, nýbrž je to afektivnost, tj. citlivost na tíseň druhého.“ KOVAČ, E.: *Stopy nekonečna v člověku. Etický obrat ve filosofii Emmanuela Lévinase*. In: *Reflexe*, 1992, č. 05-06, s. 17.

pretože „přináší myšlenku fakticity, jejíž dílo není odlišné od uskutečnění, a fakticity faktu jako takového. Takto mohl ve faktu člověka dospět nikoli k někomu, kdo je ‚cizí‘, což je objekt, který odhaluje introspekce psychologů, nýbrž k faktické existenci, která rozumí ze své fakticity. Právě tomuto rozumění existence se pokusil dát slovo. My jsme se pokusili shrnout jeho první artikulace. Již sám fakt, že zko-
umané struktury jsou ‚způsoby existování‘ a nikoli vlastnosti, nám dává tušit jejich příbuznost s časem, který není *jsoucнем*, nýbrž *bytím*“.¹

Po piate. Aj keď Levinas svoju štúdiu *Martin Heidegger a ontológia* napísal a publikoval už v roku 1932 a neskôr v upravenej verzii v roku 1949 stále prekvapí a zaujme svojím prehľadným výkladom Heideggerovho diela *Bytie a čas*. Je zaujímavá aj preto, lebo obsahuje nielen výklad Heideggerovho myslenia, ale aj náznaky osobného vzťahu k Heideggerovi a to napriek tomu, že sa v texte V1949 Levinas explicitne vyjadril, že nebude skúmať Heideggerove osobné pohnútky. Aj takéto vyjadrenie možno považovať za osobný postoj Levinasa k Heideggerovi. A tak sme vlastne svedkami paradoxu. Levinas, celou svojou bytosťou na jednej strane zakorenený v židovskej tradícii, zatiaľ čo na druhej strane zakorenený v tej fenomenologickej tradícii, uznal v analyzovanej štúdii Heideggerovho filozofického génia. No nikdy mu neodpus-
til...

¹ LEVINAS, E.: Martin Heidegger a ontologie. In: Levinas, E: *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, s. 89.

Ingarden a Heidegger – problém ontológie

Michal Kručko

Zaradenie Romana Ingardena do filozofickej tradície nepredstavuje vážnejší filozofický problém. Bol verným žiakom Edmunda Husserla a zároveň členom göttingenského fenomenologického krúžku. Napriek nezhodám v ponímaní správnej cesty fenomenológie k riešeniu filozofických problémov medzi týmito dvoma východiskami jeho filozofickej pozície Ingarden principiálne nadväzuje na základné momenty oboch podôb fenomenológie. Na jednej strane Ingarden zdôrazňuje charakter ontológie ako eidetickej vedy v ostrom protiklade k metafyzike, ktorá sa už venuje spôsobu skutočného jestvovania skúmaných predmetností vo svete. Ontológia ako eidetická veda, zaoberajúca sa čistými možnosťami, vystupuje presne v tej podobe, v akej bola vnímaná u Husserlových prvých žiakov. Na strane druhej vidíme konkrétne analýzy, napr. vedomia v *Spore o jestvovanie sveta*, ktoré sú nielen vedené podobnou metódou ako v prípade jeho učiteľa, ale v mnohom priamo nadväzujú na závery Husserlových skúmaní. K tomu treba dodať, že Ingarden kriticky prehodnocuje Husserlove postoje, ktoré často prehľbuje a dopĺňa detailnejšími a ešte dôkladnejšími analýzami.¹ Najvýznamnejšie rozdiely medzi týmito dvoma fenomenológmi predstavuje po prvé: Husserlov idealizmus (všetky druhy predmetností sú rôznymi prípadmi intencionálnych predmetov, teda sú bytostne závislé od čistého vedomia)

¹ Vhodným príkladom je Ingardenova kritika Husserlovho ponímania formálnej ontológie, ktorá je podľa autora *Sporu o jestvovanie sveta* formulovaná príliš všeobecne a nejasne. Z toho dôvodu Ingarden siaha aj k iným filozofickým koncepciám formy a matérie, aby presnejšie vyjadril oblasť svojho skúmania. Ingardenovým záverom je, že to, čo pochopil Husserl v rámci formálnej ontológie, zapracoval sám do formálnej, ale aj existenciálnej ontológie. Por.: INGARDEN, R.: *Spór o istnienie świata*. T. 2: *Ontologia formalna*. Cz.1 *Forma i istota*. Prel. D. Gierulanka. Warszawa: PWN 1985, s. 57, pozn. 70.

– Ingardenov pluralizmus (reálny, ideálny a intencionálny spôsob jestvovania predmetností, pričom len posledný druh je bytostne závislý od vedomia); a po druhé: metafyzické dôsledky transcendentálnej fenomenológie u Husserla (tak sa minimálne autor *Ideí* dá chápať po vykonaní redukcie, kde sa vedomie stáva jediným zdrojom bytia všetkého, čo sa vo sfére vedomia nachádza), ktorým sa Ingarden na pôde ontológie vyhýba, a to, ako už bolo naznačené, pod vplyvom ontológie vedenej v duchu fenomenologického hnutia.

V prípade Heideggera je však problém o čosi zložitejší. Pokusy o jeho zaradenie do rôznych filozofických škôl narážajú na ťažkosti spôsobené Heideggerovým originálnym prístupom k metóde skúmania, rôznorodosťou vplyvov, ako aj neustálymi pokusmi o nové priblíženie sa k centrálnemu problému celého jeho filozofického myslenia – problému *bytia*. Preto sa dominantnou filozofickou disciplínou pre Heideggera stáva ontológia; v ranom období, na ktoré je tento príspevok z vecných dôvodov zameraný, je to konkrétne *fundamentálna ontológia*. Smerovanie Ingardenovej a Heideggerovej koncepcie ontológie je však diametrálne odlišné, čo bude predmetom tretej časti tohto príspevku. V prvej časti bude centrum záujmu kladené na Ingardenove vyjadrenia o Heideggerovi, špeciálne sústredené na jeho vzťah k filozofickým tradíciám. Úlohou druhej časti bude pokus o vymedzenie Heideggera v súvislostiach s filozofickými tradíciami, do ktorých sa dostáva na základe Ingardenových výpovedí. Vzhľadom na takýto postup a rozsah predkladaného textu budú predmetné momenty Heideggerovej ranej filozofickej pozície (pred „obratom“) len načrtnuté bez širšieho kontextu či nároku na ich úplnejšiu charakterizáciu, a preto musím rezignovať aj z pokusu o systematickejšie priblíženie jeho ontológie.

Ingardenove reflexie Heideggerovej filozofie

Ingarden študoval u Husserla od roku 1912 až do roku 1918. Z toho vyplýva, že ako jeden z mála (s E. Steinovou) nasledoval Husserla v roku 1916 do Freiburgu, kde sa Husserl stretáva s Heideggerom. Ingarden vo svojich spomienkach na toto obdobie¹ spomína Heideggera len

¹ Pozri: INGARDEN, R.: Moje wspomnienia o Edmundzie Husserlu. Prel. H. Mazourczak, S. Judycki. In: *Studia Filozoficzne*, 1981, č. 2.

okrajovo a to, na čo kladie v prvom rade dôraz, je rozpadnutá göttingenská fenomenologická škola, v dôsledku čoho bol Husserl odkázaný na komplikovanejšie fenomenologické diskusie prakticky len s Ingardenom a Steinovou. Husserl vo Freiburgu nezaložil žiadnu filozofickú školu ani krúžok (aj v Göttingene sa o to postarali Reinach a Conrad), pretože tu chýbali mladí nadšenci fenomenológie, ktorí by dokázali viesť prehľadné a pútavé úvody do fenomenológie jasným a zrozumiteľným spôsobom. Tie boli nevyhnutné pre porozumenie zložitým fenomenologickým úvahám, ktoré prednášal Husserl. V tejto atmosfére (v kombinácii s faktom odklonu jeho prvých žiakov od transcendentálneho idealizmu) je lepšie pochopiteľná aj Husserlova nádej vložená do mladého nadaného filozofa Martina Heideggera.

Ingarden bol, samozrejme, v kontakte s filozofickým prostredím okolo Husserla aj vďaka pravidelnej korešpondencii s Edith Steinovou potom, ako opustil Nemecko. Už v liste z roku 1921 sa tak dozvedá o atmosfére vo Freiburgu, ktorú E. Steinová popisuje (aj keď skôr z rozprávania očitých svedkov Heideggerových prednášok) ako nezniesiteľnú. Steinová Ingardenovi napísala: „Heidegger sa teší Husserlovej absolútnej dôvere a využíva ju na to, aby študentov, na ktorých má silnejší vplyv ako sám Husserl, viedol v smere, ktorý sa značne rozchádza s Husserlovou náukou. Vedia o tom všetci s výnimkou dobráka Majstra... Koyré... navrhol, aby sme sa všetci my „starší“ (Husserlovi žiaci – dopl. aut.), ak to bude možné, niekedy spolu na niekoľko týždňov semestra stretli, aby sme spravili rozpravu [rozprawę] s „novým smerom“.“¹ K tomu napokon nedošlo a Heideggerov vplyv na študentov a celkové chápanie toho, čo znamená *fenomenológia*, ďalej narastal. Steinovej sa ani po niekoľkých rokoch nepodarilo ukázať Husserlovi zásadnú rozdielnosť v jeho a Heideggerovej filozofickej pozícii, a tak sa pre ňu nádejou (koncom roka 1926) stáva plánované vydanie *Bytí a času*. Zaujímavá je však jej výpoveď o rok neskôr (v októbri 1927), kedy Ingardenovi napísala: „V to, že Heidegger je nielen tak nejaká veľkosť² a že nás všetkých môže zatieniť, som sama uverila po prečítaní jeho knihy. Predtým som si to neuvedomovala... sledovala som len

¹ STEIN, E.: Listy. Prel. M. Klentak-Zabłocka, A. Wajs. In: *Spór o prawdę istnienia*. Red. A. Polkowski. Kraków: Wydawnictwo M 1994, s. 137 (15. X. 1921).

² Z dôvodu zachovania autenticity sa v prekladoch listov snažím zachovávať čo najpresnejšie vyjadrenia autorov.

umenie, tzn. jeho ohromný vplyv na mladé pokolenie... Neviem, ako sa Husserl vysporiada s takou veľkou rozdielnosťou postojov. Veď si jej musí byť vedomý. A ja mám tiež ten dojem, že jeho absencia porozumenia pre cudzie idey je teraz väčšia ako kedykoľvek, aj keď ako človek sa stal oveľa príjemnejším a omnoho viac prístupným.“¹

Ingarden v dobe písania knihy *Umelecké dielo literárne* absolvoval študijný pobyt v zahraničí (v Nemecku a vo Francúzsku), ktorý začal na jeseň 1927. Počas neho písal listy K. Twardowskému. Z toho, čo odznelo vyššie je zjavné, že Ingardena musela obzvlášť zaujímať aj zmena vtedajšej filozofickej situácie v Nemecku. V tom mu počas pobytu pomáhal Fritz Kaufmann. Ingarden vo svojom prvom liste adresovanom K. Twardowskému počas spomínaného pobytu píše o tom, že od čias jeho štúdií došlo k silnému obratu smerom k transcendentálnemu idealizmu a istému subjektivismu, z perspektívy ktorých sú privádzané a chápané metafyzické problémy. Zmenám podlieha aj samotné chápanie fenomenologickej metódy, predovšetkým vďaka silnejúcemu vplyvu Martina Heideggera.²

Je teda jasné, že Ingarden sa chcel dozvedieť o postoji slávneho filozofa viac. V jednom z nasledujúcich listov napísal: „Chodím na Heideggerove prednášky o Kantovej *Kritike čistého rozumu*, ktoré sú skutočne zaujímavé a metodologicky dobre vedené. (Chodím aj – dopl. aut.) Na seminár o Schellingovi, ktorý nemôžem stráviť. Popritom čítam Heideggerove *Sein und Zeit* a diskutujem s ním na túto tému.“³ Neskôr, s už o čosi jednoznačnejším stanoviskom, Twardowskému napísal: „Z pobytu v Marburgu nie som nejako mimoriadne nadšený, pretože som sa v Heideggerovi trochu sklamal, akokoľvek si myslím, že sú v jeho diele obsiahnuté veci neobvykle veľkej váhy. Ale okrem značnej

¹ Tamže, s. 188 (2. X. 1927).

² Pozri: INGARDEN, R.: List Twardowskému. In: *Korespondencia. Romana Witolda Ingardena z Kazimierzem Twardowskim*. Red. R. Kuliniak (ed.). Kęty: Marek Derewiecki 2016, s. 347 (12.XI.1927).

³ Tamže, s. 360 (19.XI.1927). Tieto diskusie nepochybne viedli k jeho lepšiemu pochopeniu Heideggerovej filozofickej pozície, no nešlo len o jednostranný prospech. Počas nich Ingarden povedal Heideggerovi o Husserlových *Prednáškach k fenomenológii vnútorného časového vedomia*, ktoré pripravila do tlače Edith Steinová. Pozri: INGARDEN, R.: Edyta Stein o svojej działalności jako asystentka Husserla. Prel. H. Durczewska. In: *Spór o prawdę istnienia*, s. 281, pozn. 5.

dávky nejasnosti veci ešte nedozreli a ako som sa presvedčil, aj pre samotného autora sú ešte v štádiu dozrievania. Avšak to, že tá kniha siaha k problémom značne hlbšie ako súčasné filozofické diela, to je pre mňa nepochybné. Ak získa Heidegger väčšiu jasnosť a podarí sa mu dôkladne rozanalyzovať veci dnes skôr pociťované, potom má pred sebou veľkú budúcnosť.“¹ Twadrowski sa neskôr pýta na celkový Ingardenov dojem z *Bytia a času*, avšak ten sa zatiaľ venuje čítaniu iných prác a Heideggerovu knihu na istý čas odkladá.²

Z uvedených výpovedí je teda zjavný Ingardenov záujem o Heideggerovu filozofiu, jej pozitívne, no zároveň aj striedne hodnotenie, ktoré je ovplyvnené na jednej strane povahou Ingardenovho filozofického prístupu (jasná charakterizácia termínov a prísne, takmer až logické vyvodzovanie záverov z nich), na strane druhej jeho ponímaním fenomenológie, ktorá znamenala v prvom rade nazeranie ideí a podstát osebe, v prísnej konfrontácii s jej možnými idealistickými (u Husserla) či realistickými dôsledkami. Dovtedy hlavný rozpor vo fenomenológii, ako ho vnímal Ingarden, spočíval vo vzťahu Husserlovej idealistickej pozície s jeho realisticky orientovanými žiakmi, pričom sa zrazu ocitá v prostredí, ktoré chápe pod fenomenológiou predovšetkým Heideggerovu existenciálnu analýzu *Dasein*. Ako sa s Heideggerom ako fenomenológom vysporiadal sám Ingarden, prezrádzajú jeho výpovede hlavne zo šesťdesiatych rokov minulého storočia, ktoré predstavujú skôr drobné zmienky, pretože aj keď sa dôkladne oboznámil s Heideggerovou filozofiou (minimálne s raným obdobím), nenapísal žiadnu štúdiu zameranú výhradne na tohto filozofa.

Jedny z posledných Ingardenových zmienok o Heideggerovej filozofii nachádzame v prednáškach *Úvod do Husserlovej fenomenológie* z roku 1967. Ingarden v nich popisuje nemeckú situáciu po druhej svetovej vojne: „Vzniká veda o fenomenológii (kurz. aut.), avšak po Husserlovi sa nesiahá preto, aby sa budovala živá fenomenológia v jeho duchu.“³ Filozofické prostredie vnímalo fenomenológiu v úzkom prepojení s Heideggerom a ním ovplyvnenými filozofmi. Vo Francúzsku sa pod fenomenológiou rozumie myslenie Sartra alebo Marleau-Pontyho:

¹ INGARDEN, R.: List Twardowskému, s. 363-364 (29.XI.1927).

² Pozri.: Tamže, s. 370 (14.I.1928).

³ INGARDEN, R.: *Wstęp do fenomenologii Husserla*. Prel. A. Pótawski. Warszawa: PWN 1974, s. 31.

„Vznikol takzvaný existencializmus, často považovaný za fenomenológiu; v mnohých bodoch sa však nezhoduje s Husserlovým stanoviskom a je pod výrazným vplyvom Heideggera.“¹ O niekoľko strán v rovnakom kontexte dodáva: „Na to, že predtým existovala fenomenológia vo Francúzsku, sa už takmer zabudlo. Veď od konca prvej svetovej vojny tam pracovali dvaja Husserlovi bezprostrední žiaci: Alexander Koyré a Jean Hering.“² V Spojených štátoch amerických nebola situácia v šesťdesiatych rokoch ešte veľmi rozdielna: „Keď sa teda hovorí v Amerike o fenomenológii, myslí sa Heidegger, a teda existencializmus. Husserl je však takmer neznámy, ako aj základné problémy, ktoré ho priviedli k filozofii.“³ O tejto situácii sa vyjadruje, ako uvádza, na základe diskusie s Tymienieckou, jeho bývalou študentkou, ktorá bola pozvaná do Pittsburgu, aby tam prednášala o Husserlovi.

Z citovaných, ale aj ďalších výpovedí, ktoré by sme mohli nájsť v týchto prednáškach, je zjavné, že si Ingarden dával veľký pozor pri používaní spojenia slov „fenomenológia“ a „Heidegger“. Ingarden si zachováva svoje odmietavé stanovisko voči ponímaniu Heideggera ako fenomenológa aj napriek náporom historicko-filozofických skutočností svedčiacich o premene fenomenologického smeru (resp. premene vnímania toho, čo znamená fenomenológia) v rôznych štátoch sveta pod vplyvom Heideggerovho myslenia. Stále preto zachováva istý dištanc medzi „existencializmom“, ktorý spája s filozofiou M. Heideggera a ním ovplyvnených filozofov, a „fenomenológiou“.

V predhovore k svojej knihe *Zo skúmaní nad súčasnou filozofiou* v roku 1962 píše úplne jasne o tom, že filozofia M. Heideggera je existencializmus. Len v poznámke pod čiarou, čo je pre Ingardena príznačné, pokiaľ ide o zmienky o Heideggerovi, reaguje na názory spájajúce existencializmus s fenomenológiu alebo pochopenie existencializmu ako pokračovanie fenomenológie: „Osobne som v tejto veci úplne opačného názoru a tvrdím že sa, zvlášť vzhľadom na metódu filozofovania, už Heidegger a o to viac francúzski existencialisti, veľmi vzdialili od toho, čo sa Husserlovi, jeho spolupracovníkom a bezprostredným učňom, hlavne z göttingenského obdobia, ukazovalo

¹ Tamže, s. 12

² Tamže, s. 30.

³ Tamže.

[przyswierało] ako fenomenologická metóda.“¹ Aj toto Ingardenovo vyjadrenie svedčí o napätí medzi starým a novým chápaním fenomenológie, ktoré vystupujú v Ingardenovom vnímaní ako natoľko odlišné, že je potrebné o nich hovoriť ako o iných filozofických smeroch. Autor sa pritom odvoláva aj na závažné fakty, ktoré je skutočne potrebné brať do úvahy pri pokusoch o vysporiadanie sa s otázkou vzťahu Husserla a Heideggera: „Napriek často tvrdenému názoru Heidegger nebol nikdy Husserlovým žiakom. Zblížil sa s ním totiž až v momente, kedy už bol vyformovaným učencom a prednášal ako docent na freiburskej univerzite, a až vtedy podľahol istému jeho vplyvu. Nedá sa však priečiť tomu, že existencialisti ostali a ďalej ostanú pod vplyvom fenomenológov, obzvlášť Husserla a Schelera, ale v názoroch sa od nich veľmi líšia a nevedú svoje skúmania ako ďalšie a hlbšie vypracovanie problémov, ktoré poháňali Husserla.“²

Ingarden interpretuje Heideggerovu filozofiu ako existencializmus aj v nemeckom vydaní *Sporu o jestvovanie sveta* (teda v roku 1964), kde kritizuje predovšetkým mnohoznačnosť pojmu „existencia“ v chápaní autora *Bytia a času*.³ V podobnej súvislosti vystupuje aj Ingardenova výhrada z konca päťdesiatych rokov, kedy veľmi intenzívne vnímal odklon od pôvodných fenomenologických analýz pojmov v textoch M. Heideggera a jeho žiakov, ktorí s nimi, podľa Ingardena, skôr „experimentovali“ či „žonglovali“, a dodáva: „Za to, že sa Heideggerovi napriek tomu podarilo občas preniknúť hlboko do ľudskej podstaty alebo zachytiť ťažko uchopiteľné črty, nevďačí až tak istému a dôslednému zaobchádzaniu s fenomenologickou analýzou, ako svojmu skutočnému filozofickému nadaniu.“⁴

Ingardenov dôraz na presnú charakterizáciu pojmov sa v tomto ohľade ukazuje ako nutný predpoklad pre fenomenologické skúmania

¹ INGARDEN, R.: *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa: PWN 1963 s. 5, pozn.

² Tamže.

³ INGARDEN, R.: *Spór o istnienie świata*. T. 1: *Ontologia egzystencjalna*. Prel. D. Gierulanka. Warszawa: PWN 1985, s. 68, pozn. 51. Patočka uvádza šesť funkcií pojmu „existencia“ v Heideggerovej filozofii: PATOČKA, J.: Co je existence? In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy: Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009, s. 348.

⁴ INGARDEN, R.: Über die gegenwärtigen Aufgaben der Phänomenologie. In: *Archivio di Filosofia*. II Compito della Fenomenologia, 1957, č. 1-2, s. 239. Za preklad z nemčiny týmto ďakujem Beatrix Susanne Lepis.

vôbec. Machnacz pri pokuse o rekonštrukciu metódy fenomenologického hnutia naráža na tri základné kroky: 1. *Vykázanie fenoménu*, 2. *Analýza významov* a 3. *Analýza veci samej*.¹ Druhý krok je spätý priamo s vyjasnením pojmov, ktorými fenomenológ popisuje to, čo pri nahliadnutí podstaty „videl“. Bez jasnej definície pojmov, ktorými dochádza k výkladu nahliadnutej podstaty, nie je možné formulovať závery fenomenologických skúmaní daného objektu, pretože môže vzniknúť predpoklad na rôzne interpretácie toho, čo má byť univerzálne nahliadnuteľné, nech už podstatu (alebo ideu) skúmaného objektu tvorí čokoľvek. Ak má byť fenomenológia vedou, ktorej cieľom je ďalej odhaľovať a vyjasňovať najrôznejšie možné idey a podstaty prostredníctvom celých generácií fenomenológov, teda tak, ako to zamýšľal Husserl a aj jeho prví žiaci, musí byť jazyk konkrétnych výskumníkov jasný a privádzať pokračovateľov týchto analýz bližšie k predmetnej oblasti bádania.

V Ingardenovom hodnotení Heideggerovej filozofie zohralo svoju úlohu nepochybne aj presvedčenie, „že Husserl radikálnym spôsobom prerástol všetkých svojich nasledovníkov a že povaha a vedecká precíznosť fenomenologických analýz, tak jeho vlastných, ako aj prvej generácie fenomenológov, stojí o toľko vyššie ako celá tvorba Heideggera a jeho nasledovníkov, že vedecké výsledky Husserla, jeho priateľov a žiakov by nemali byť zabudnuté“.² V uvedenom citáte je zjavné, akému filozofickému prístupu dáva autor prednosť, avšak neznamená to, že v tomto období zaujíma k Heideggerovi len negatívny postoj. Ingardenovo chápanie dejín filozofie skôr v duchu novokantovskej školy, teda ako *dejín problémov*, sa ukazuje aj v tom, čo na neho v roku 1927 spravilo najpozitívnejší dojem – interpretácia Kanta. Odvoláva sa na ňu aj vo vyššie citovaných prednáškach.³

Heideggerovmu veľkému vplyvu sa nevyhlo ani poľské filozofické prostredie. Ingardenovi žiaci cítili potrebu zaujať stanovisko voči dielu

¹ MACHNACZ, J.: Wprowadzenie. In: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Źródła*. J. Machnacz. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2014, s. 16-24. Autor síce nepracuje so samotným Ingardenom, avšak všetky kroky, o ktorých hovorí, tvoria implicitnú súčasť aj jeho filozofických analýz.

² INGARDEN, R.: *Wstęp do fenomenologii Husserla*, s. 31.

³ Por. tamže, s. 49.

Bytie a čas, a tak Ingarden, ktorý už bol v tom čase na dôchodku, zorganizoval niekoľko stretnutí venovaných priamo Heideggerovi. J. Tischner spomína na to, že na nich Heideggera „strašne ničil. Z môjho uhla pohľadu trochu neprávom. V polemike s Heideggerom sa stával husserlovcom napriek tomu, že takmer celý život sledoval u Husserla tieň idealizmu. Ale tu bol na strane intuície proti hermeneutike. Ne-negoval hermeneutiku ako filozofickú metódu, ale nekládol ju na prvé miesto. My sme vtedy boli fascinovaní Heideggerom, pretože je to geniálna filozofia, ale nevedeli sme sa Ingardenovi dobre postaviť.“¹ Tischner ďalej uvádza aj to, že ich trochu zarážala Ingardenova neúcta k Heideggerovi.² Budúcnosť fenomenológie v Poľsku, napriek Ingardenovmu postoju, a to aj v prípade jeho žiakov, medzi ktorých treba zaradiť aj Tischnera, napokon bola spojená s Heideggerom rovnako, ako sa to stalo v Nemecku. Okolnosti, kvôli ktorým vlastne (napriek viacerým významným žiakom) Ingarden nezaložil žiadnu filozofickú školu, ktorej členovia by mohli ďalej rozvíjať jeho myšlienky, popisuje vo svojom článku J. Woleński. Okrem problémov spojených napr. s politickou situáciou, ktoré zapríčinili, že musel vyučovať prerušovane, alebo s jeho toleranciou voči iným názorom aj medzi jeho vlastnými žiakmi (iné názory sa často snažil predovšetkým jasnejšie formulovať a tým ich prečisťovať); vidí Woleński takto: „Nie je vylúčené, že rozhodovala aj logika rozvoja fenomenológie, iná, ako chcel Ingarden...“³

Heidegger, existencializmus a fenomenológia

S Ingardenovým zaradením Heideggera medzi existenciálnych filozofov nie je možné bezo zvyšku súhlasiť, a to ani v rámci obdobia *Bytia a času*, nevynímajúc jeho neskorší vývoj, ktorý takúto možnosť priamo vylučuje. Napriek existenciálnej analýze *Dasein*, ktorá slúžila ako

¹ KAROŃ-OSTROWSKA, A. – ks. TISCHNER, J.: *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*. Kraków: Znak 2008, s. 57. Tischner v tomto rozhovore neupresňuje rok, v ktorom sa takto zamerané stretnutia uskutočnili. S istotou môžeme povedať len toľko, že šlo o šesťdesiate roky, keďže Ingarden odišiel do dôchodku v roku 1963.

² Ďalší Ingardenov žiak, Jan Woleński, spomína: „Často sa o Heideggerovi vyjadroval kriticky nielen ako o filozofovi, ale aj ako o človeku.“ WOLEŃSKI, J.: *Roman Ingarden we wspomnieniach*. In: *Estetyka i Krytyka*, 2003, č. 1(4), s. 7.

³ Tamže, s. 8.

hlavná inšpirácia pri budovaní francúzskej existencialistickej filozofie, spočíva hlavný Heideggerov zámer *Bytia a času* vo vypracovaní otázky o zmysle bytia. Vzhľadom na to, že chcel Heidegger túto otázku položiť dôsledne, postupuje podľa stanovenej tézy: „Vypracovať otázku o bytí teda znamená: spraviť priehľadným isté jestvujúcno – totiž to, ktoré sa pýta – v jeho bytí. Toto jestvujúcno, ktorým my sami každý sme a ktoré má okrem iného bytostnú možnosť pýtať sa, terminologicky vystihujeme ako *pobyť*.“¹ W. Röd a R. Thurnher nezaraďujú Heideggera medzi existenciálnych filozofov, analýzu jeho filozofie môžeme nájsť v kapitole o „myslení zameranom k existencii“. Dôvod je ten, že analýza existencie pre Heideggera „nie je samoúčelom. Slúži zásadnému ontologickému pýtaniu sa, ktoré Heidegger označuje ako ‚fundamentálna ontológia‘.“² Všetky závažné závery zamerané na existenciu človeka a jeho spôsob bytia vo svete preto predstavujú v prvom rade súčasť vypracovania otázky bytia. Potvrdzujú to nielen formulácie prvých častí *Bytia a času*, ale hlavne neskorší rozvoj jeho myslenia.

Predstaviteľom existencializmu je bezpochyby J.-P. Sartre, ktorý za jednu zo základných črt tohto filozofického smeru považuje *prvotnosť existencie* človeka pred jeho *esenciou*. „Znamená to, že človek najprv existuje, stretáva sa so svetom, vynára sa v ňom a až potom sám seba definuje. Ak človek, ako ho poníma existencialista, nie je definovateľný, je to tak preto, že spočiatku nie je človek ničím. Bude až neskôr a takým, akým sa učiní.“³ Existencializmus má človeka učiť hlavne zodpovednosti za to, kým sa stane, čo zároveň predpokladá, že existencia je pôvodne slobodná. Tento dôraz sa ukazuje vo svojich dôsledkoch ako výrazný odklon od Heideggerovho ponímania existencie. Všíma si to Patocka, ktorý píše: „Zatiaľ čo Jaspers a Heidegger život, aj v zjasnenej podobe, považujú za niečo pôvodne nepriehľadné, ale kladne obsiahnuté, pretože k nemu náleží vedomá a nevedomá zložka... je Sartrovi existencia pôvodne jasná a priehľadná, nemá žiadnu ‚hlbku‘ ... Sartrovo

¹ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 23.

² THURNHER, R., RÖD, W.: Myšlení zaměřené k existenci. In: Thurnher, R., Röd, W., Schmidinger, H.: *Filosofie 19. a 20. Století III. Filosofie života a filosofie existence*. Dejiny filozofie: Sv. 13. Prel. M. Petříček. Praha: Oikúmené 2009, s. 221.

³ SARTRE, J.-P.: *Existencialismus je humanismus*. Prel. P. Horák. Praha: Vyšehrad 2004, s. 15-16.

stotožnenie existencie s vedomím spôsobuje, že existencia je zbavená svojej pôvodnej nepriehľadnosti.“¹

Heidegger je, naopak, v týchto súvislostiach bližší fenomenologickej tradícii. Autor *Bytia a času* rozlišuje pobyt (*Dasein*) a existenciu, pričom k bytostnej skladbe pobytu „patrí, že má vo svojom bytí k tomuto bytiu bytostný vzťah. A to zase znamená, že si pobyt nejakým spôsobom a nejako výslovne vo svojom bytí rozumie. Tomuto jestvujúcnu je vlastné, že skrz jeho bytie a spolu s ním je mu odomknuté bytie samo. Porozumenie bytiu je samo bytostným určením pobytu.“² O vzťahu pobytu k existencii píše Heidegger o niekoľko riadkov nižšie: „Ono bytie samo, ku ktorému sa pobyt môže tak či onak vzťahovať a ku ktorému sa vždy tak či onak vzťahuje, nazývame *existencia*... Pobyt rozumie seba samému vždy zo svojej existencie, z istej možnosti seba samého, ako sebou byť či sebou samým nebyť.“³ Pobyt je teda určený svojou existenciou, pričom Heidegger uvádza ešte rozlíšenie toho, čo je existenciálne (porozumenie seba samému), a existenciálneho. Existencialita tu znamená súvislosť štruktúr konštituujuúcich existenciu v ontologickom zmysle. Na tomto mieste je dôležité hlavne to, že pobyt je u Heideggera podmienkou existencie z toho dôvodu, že bytnosť človeka spočíva v jeho *Dasein*.⁴ Na doplnenie uvedme: „...keďže je *Dasein* rovnako ako kantovský subjekt len ‚ontologicky tvoriaci‘, nie je podobne zároveň ‚onticky tvoriaci‘ “. Preto tiež môže Heidegger tvrdiť: „Jestvujúcno je tu a nezávisle od *Dasein*, zatiaľ čo bytie nie.“⁵ Problematika vzťahu pobytu a existencie je, samozrejme, komplikovanejšia a vyžaduje si hlbšie rozpracovanie, avšak už na tejto úrovni sa ukazuje presný opak toho, ako vec poníma Sartre: pobyt (ktorý v tomto kontexte môžeme brať ako esenciu) predchádza a umožňuje existenciu.

Tým sa, samozrejme, nevyčerpáva rozdielnosť medzi Heideggerovými filozofickými intenciami a existencializmom, ktorý vzniká na základe inšpirácií z diela *Bytie a čas*, ale len sa naznačujú niektoré z príčin,

¹ PATOČKA, J.: *Co je existence?*, s. 349.

² HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 28.

³ Tamže.

⁴ Pozri: KUNEŠ, J.: Heidegger a dvojí pojem metafyziky. In: *Návrat metafyziky?* Šima M., Sousedík P., Nitsche M. (eds.) Praha – Ústí nad Labem: Filosofie a FF UJEP 2009, s. 172-173.

⁵ Tamže, s. 178-179.

pre ktoré sa, čo je ešte zásadnejšie, ani Heidegger za existencialistu neoznačoval. Je možné rozlíšiť existencializmus, ktorého hlavným predstaviteľom je Sartre a ktorý vzniká na základe *antropologickej* interpretácie Heideggera, od filozofie existencie, resp. filozofie zameranej na existenciu, pričom by nešlo o smer v pravom slova zmysle, ale skôr o filozofov zameraných na problém ľudskej existencie, ktorí môžu a nemusia patriť k niektorému z filozofických smerov. Ingarden je však zameraný hlavne na súvislosť Heideggera s francúzskym existencializmom, ktorá je podľa neho užšia ako tá, ktorá je medzi autorom *Bytia a času* a fenomenológiou. Tým narážame na komplikáciu spojenú s tým, že zatiaľ čo sa Heidegger od označenia „existencialista“ dištančuje, v prípade zaradenia sa medzi „fenomenológov“ to v ranom období neplatí.

Heidegger skutočne nebol Husserlovým žiakom v tom zmysle, o akom hovorí Ingarden, avšak v inom zmysle sa pre neho Husserl učiteľom stal. V Heideggerových slovách sa tento problém vyjasňuje asi najlepšie: „Učenie u Husserla sa dialo formou postupného nácviku fenomenologického ‚videnia‘, ktoré so sebou nieslo nielen nutnosť upustiť od neprevereného používania filozofických znalostí, ale v rozhovore nedovoľovalo uvádzať ani autoritu veľkých mysliteľov. Ale tým menej som sa mohol odlúčiť od Aristotela a ostatných gréckych mysliteľov, čím zreteľnejšie mi rastúca zbehllosť vo fenomenologickom videní oplodňovala výklad Aristotelových spisov.“¹ Problémy, ktoré Heidegger riešil ešte predtým, ako sa učil fenomenologickú metódu od Husserla, boli presne tými istými problémami, ktoré stáli v centre jeho úvah aj neskôr. Týkali sa v prvom rade problému bytia u Aristotela, ktoré začal vnímať v novom svetle. Vzhľadom na to je úplne zjavné, prečo je fenomenológia v *Bytí a čase* charakterizovaná v prvom rade ako *metóda*² a nie ako nejaké stanovisko alebo filozofický smer.

Fenomenológia teda podľa Heideggera vyjadruje len spôsob, akým sa bude dané skúmanie zaoberať svojím predmetom, čo je v princípe len ťažké problematizovať vzhľadom na neskorší vývoj fenomenológie

¹ HEIDEGGER, M.: Moje cesta k fenomenológii. In: Heidegger, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 49.

² „Výraz ‚fenomenológia‘ znamená primárne pojem *metódy*. Neobsahuje charakteristiku toho, ‚čo‘ je vecným obsahom predmetov filozofického bádania, ale toho, ‚ako‘ sa báda.“ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 44.

vzdialenej od systematickej podoby Husserlovho transcendentálneho idealizmu. Väčšie ťažkosti nastávajú v prípade týchto Heideggerových formulácií: „V ideí ‚originálneho‘ a ‚intuitívneho‘ uchopovania a explikácie fenoménov je obsiahnutá, ako jej protiklad, aj naivita náhodného a neuváženeho ‚bezprostredného‘ ‚nazerania‘... Pretože fenomén vo fenomenologickom zmysle je vždy len to, čo sa týka bytia, bytie je však vždy bytím jestvujúceho, je pre náš zámer smerujúci k objasneniu bytia potrebné najprv uviesť vhodným spôsobom samo jestvujúco.“¹ Heidegger ďalej spája ontológiu (ktorej prvoradým problémom je podľa Heideggera otázka o zmysle bytia) s fenomenológiou a dokonca dospieva k záveru, že: „Filozofia je univerzálna fenomenologická ontológia vychádzajúca z hermeneutiky pobytu, ktorá ako analytika *existencie* upevnila koniec Ariadneho nite všetkého filozofického pýtania sa tam, kde toto pýtanie sa *vzniká* a do čoho sa *opäť navracia*.“² V uvedených citátoch je deklarované Heideggerovo vlastné filozofické stanovisko, ktoré je možné napadnúť nielen z fenomenologického, ale aj zo všeobecne filozofického hľadiska.

Základným rozdielom medzi prvými Husserlovými žiakmi z göttingenského obdobia a ich Majstrom spočíval v napätí medzi slobodnou aplikáciou fenomenologickej metódy (pochopej v prvom rade ako nazeranie podstat) a *systémom* fenomenológie, ktorý po prvýkrát v ucelenej podobe nachádzame v *Ideách*. Aplikácia fenomenologickej metódy sa vo fenomenologickom hnutí diala slobodne v rôznych oblastiach (estetika, psychológia, právo...), pričom idea filozofie bola spojená s tým, o čom píše D. Sobota: „Podobne ako v *Logických skúmaníach*, aj vo *Filozofii ako prísnej vede* je chápanie skúmania korelatívne blízko k pojmu problému. Práca, bádanie, problém – tieto určenia evidentne sugerujú, že pod fenomenológiou treba rozumieť v prvom rade skôr prácu vykonávanú spolu s inými učencami ako uzavretý systém tvrdení. Fenomenológia je *Arbeitsphilosophie*.“³ Husserlova „idea fenomenológie“ sa pohybovala až do vydania *Ideí* v istom napätí medzi samostatným fenomenologickým skúmaním, resp. skúmaním „v prvej

¹ Tamže, s. 54.

² Tamže, s. 56.

³ SOBOTA, D. R.: *Narodniny fenomenologii z ducha pytanja. Johannes Daubert i fenomenologiczny rozruch*. Warszawa: IFiS Pan 2017, s. 59.

osobe“, a fenomenológiou ako „spolu-filozofovaním“, pričom po spomínanom vydaní *Ideí* kladol jej autor stále väčší dôraz na jej prísnu vedeckosť v podobe systému, ktorý by mal vychádzať zo záverov jeho transcendentálneho idealizmu. V porovnaní s členmi fenomenologického hnutia sú si Husserl a Heidegger paradoxne podobnejší práve v dôraze na to, čo je v ich ponímaní najdôležitejšou témou filozofie a dôraze na cestu k nej. O metóde skúmania a problémoch, na ktoré naráža Husserl, sa to však už povedať nedá.

Fenomenológia ako metóda v naznačenom zmysle zároveň s Heideggerovým vymedzením pojmov *fenomén* a *logos*, ktoré sú podľa neho neoddeliteľne spojené s gréckou filozofiou, predstavujú hlavné momenty *Bytia a času* odkazujúce na fenomenológiu. Z ich rozpracovania je zrejmé zásadne rozdielne smerovanie Heideggerovej a Husserlovej filozofie. Nejde pritom len o odvolávanie sa na grécke myslenie, keďže mnohí Husserlovi žiaci, ktorých príslušnosť k fenomenológii je len ťažko spochybniteľná, nielen mali vynikajúce znalosti z dejín filozofie, ale ich aj využívali pri koncipovaní vlastných filozofických pozícií. Pre Heideggera predstavujú (nielen) grécki filozofi neoddeliteľnú súčasť skúmania.¹ S ohľadom na tieto skutočnosti je možné už na základe siedmeho paragrafu *Bytia a času* spraviť nasledujúci záver: „Kým Husserl kladie hlavný dôraz na výskum poznávacích aktivít, preskúmanie spôsobov funkcie nášho vlastného vedomia, t. j. preskúmanie obsahov vedomia v ich skutočnej danosti a predpokladoch, Heidegger zásadne odmieta vo filozofii skúmať problém vedomia so všetkým, čo k tomu patrí. Aristotelova filozofia je pre neho klasickým dôkazom, že pre vyjadrenie ontologických problémov vôbec nepotrebujeme pojem *vedomia*. V tom sa teda Heidegger bezprecedentne rozchádza s Husserlovou fenomenológiou...“²

Keďže Heidegger už základné fenomenologické pojmy interpretuje na základe gréckej filozofie, odkláňa ho to od jednej z najdôležitejších Husserlových tendencií týkajúcich sa novej terminológie. Husserl sa chcel zbaviť pojmov z dejín filozofie, ktoré majú rôzne nánosy kontextov a často vzhľadom na problém znejú neadekvátne dôrazne, avšak

¹ G. Figal veľmi jasne ukazuje, aké zásadné miesto má Aristoteles v Heideggerovom myslení. Pozri: FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera*. Prel. V. Zátka. Praha: Academia 2007.

² LEŠKO, V.: Descartes a ontológia. In: Heidegger a novoveká metafyzika. Eds. Leško, V. – Sobotka. M. Košice: UPJŠ 2017, s. 22.

pri hlbšom skúmaní sa ukazuje, že na riešenie daného problému je potrebné skôr nové slovo alebo jeho nový jasne zadefinovaný a určený význam. Dialo sa to preto, že Husserl chcel „položiť celý dôraz na získanie bezprostrednej skúsenosti, kontaktu s predmetom skúmania. To heslo ‚návratu k veciam samým‘ (*Rückkehr zu den Sachen selbst*) – po dlhom období či už historicky, alebo aj systematicky vedených diskusií pomocou hotových pojmov prebraných z filozofických kníh – si získalo priazeň mladých ľudí voči spôsobu, ktorým Husserl filozofoval vo svojich knihách, prednáškach a aj na seminároch.“¹ Ak by Heidegger všetky pojmy jasne zadefinoval na základe bezprostrednej skúsenosti s predmetmi skúmania (pri ich nahliadnutí), problém by sa stratil. Tým sa dopĺňa význam Ingardenovej kritiky Heideggera ako fenomenológa v probléme nejasnosti pojmov (ktoré sú nejasné aj pre samotného autora, ako píše Ingarden vo vyššie citovanom liste Twardowskému).²

Podobnosti a rozdiely medzi Heideggerovou ranou filozofiou a Husserlovou fenomenológiou sú predmetom mnohých historicko-filozofických štúdií a je možné ich skúmať rôznymi smermi.³ Jedným z možných východísk je aj skúmanie prednášok z dvadsiatych rokov minulého storočia, kde Heidegger deklaruje svoj kritický postoj k Husserlovej podobe fenomenológie. V tejto súvislosti ide zväčša o rekonštrukciu tých momentov, na základe ktorých sa Heidegger odkláňa od Husserlovej filozofie a začína budovať vlastný prístup. Dôraz je obvykle kladený na prednášky *Prolegomena k dejinám pojmu času* z roku 1925.⁴ Podobnou možnosťou je chápanie Heideggera ako fenomeno-

¹ INGARDEN, R.: Filozofia Edmunda Husserla, zarys encyklopedyczny. In: *Studia Filozoficzne. Fenomenologia Romana Ingardena. Wydanie specjalne*, 1972, s. 7.

² Patočka sa s týmto problémom vysporiadal iným spôsobom: „Heidegger nie je akademický filozof. Je mysliteľom krízy, v ktorej žijeme.“ PATOČKA, J.: Heidegger. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*, s. 607.

³ Jeden z najucelenejších pokusov o vykázanie rôznorodých zdrojov Heideggerových inšpirácií predstavuje Daniel Sobota vo svojej dvojdielnej knihe: SOBOTA, D. R.: *Žródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*. Tom 1: *Neokantyzm i fenomenologia*. Bydgoszcz: Fundacja Kultury Yakiza: 2012; a SOBOTA, D. R.: *Žródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*. Tom 2: *Filozofia życia, filozofia religii i filozofia egzystencji*. Bydgoszcz: Fundacja Kultury Yakiza: 2012.

⁴ Pozri: MURÁNSKY, M.: Na ceste k veciam samým. (K Heideggerovej interpretácii Husserlovej fenomenológie). In: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č. 1, alebo: PECHAR, J.: *Problémy fenomenologie. Od Husserla k Derridovi*. Praha: Flosafia 2007, s. 127-132. K tomu je potrebné

lóga, ktorého prístup prekonáva ťažkosti spojené s Husserlovou koncepciou¹, alebo Patočkov pokus o chápanie fenomenológie „tak, aby sa odkryl dôvod ich diferencie, a to fenomenologicky, vo veciach samých... K tomu musia byť u oboch mysliteľov vyhľadané tie motívy, ktoré vykazujú spoločné rysy; je potrebné pokúsiť sa vypracovať, čo stojí za ich protikladom a čo tieto motívy hlbšie zjednocuje.“² Iný prístup spočíva v čítaní ranej pozície Heideggera optikou neskoršej, v ktorej Heidegger úplne jasne deklaruje svoju hlavnú filozofickú tému – bytie.³ Z tohto hľadiska je veľmi ťažké udržať názor na Heideggera ako na fenomenológa. Iný relevantný pokus predstavuje aj napr. A. J. Noras. Ten kladie dôraz na Heideggera ako žiaka novokantovcov, ktorý sa vzdďaluje od svojich učiteľov pod vplyvom Husserla, avšak pri prekonávaní fenomenologických pozícií zohráva dôležitú úlohu jeho interpretácia Kanta a Heidegger je napokon chápaný ako postnovokantovec.⁴

Mohli by sme, samozrejme, nájsť aj ďalšie, avšak tieto dostatočne načrtávajú rôznosť prístupov k Heideggerovej ranej pozícii. Napriek tomu, že ide o rôzne prístupy, ich neoddeliteľnou súčasťou ostáva dôraz na Heideggera ako samostatného a originálneho filozofa, v ktorom sa spájajú motívy rôznych tradícií. Medzi nimi dominuje problém bytia, čo sa ukazuje najjasnejšie po „obrate“, v ktorom sa Heidegger priamo pýta na *bytie samo*, a to už bez toho, aby sa vnímal ako člen akéhokoľvek filozofického smeru.

dodať, že už v prednáške z roku 1923 Heidegger upozorňuje, aby nebol zarátaný medzi fenomenológov, pretože „Husserlovo myslenie – okrem odkrytia fenomenologickej metódy – predstavuje nepremyslené pokračovanie tradičného, k bytiu slepého prístupu k filozofickej tematike.“ SOBOTA, D. R.: *Žródla i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*. Tom 1: *Neokantyzm i fenomenologia*., s. 310. Autor sa odvoláva na: HEIDEGGER, M.: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. In: Heidegger, M.: *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen*. GA Bd. 63: Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988.

¹ K tomu pozri napr.: BLECHA, I.: *Proměny fenomenologie. Úvod do Husserlový fenomenologie*. Praha: Triton 2007, s. 216 a n.

² PATOČKA, J.: Co je fenomenologie? In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*, s. 498.

³ „Netreba však zabúdať, že pochopiť Heideggera vo vývoji je možné len tak, že sa neskorý Heidegger stane kľúčom k pochopeniu raneého Heideggera a nie naopak.“ LEŠKO, V.: *Metafyzika. Heidegger verus Hegel*. Košice: UPJŠ 2015, s. 8.

⁴ Pozri v tejto práci: NORAS, A. J.: *Novokantovstvo, jeho koniec a problém ontológií*, s. 461–487.

Je teda zrejme, že Heideggerovo miesto vo fenomenológii, napriek nepopierateľnému vplyvu na neskorší rozvoj tohto filozofického smeru, je stále problémom. Vzhľadom na uvedené vyjadrenia Ingardena a Steinovej sa ukazuje, že ani medzi členmi fenomenologického hnutia nevládol na Heideggera jednotný názor. Hedwig Conrad-Martiusová písala v roku 1965 o troch hlavných prúdoch fenomenológie, pochádzajúcich z jedného zdroja: transcendentálnom, mníchovsko-göttingenskom a existenciálnom (tu zarátava filozofiu M. Heideggera).¹ Nielsen, na rozdiel od Ingardena, počíta Heideggera medzi jeden z prúdov fenomenológie, i keď najvzdialenejší od samotného Husserla, Conrad-Martiusová Heideggerovu filozofiu vysoko oceňuje. „Podľa nej ešte žiaden filozof nevypracoval také hlboké a komplikované analýzy ľudského ‚Ja‘, ako je tomu v prípade Heideggerovho myslenia. Ešte nikdy ľudská existencia nebola pochopená tak ‚bezprostredne a bezpodmienečne‘. Navyše, na rozdiel od celej idealistickej filozofie nie je ‚Ja‘ výsledkom konečného a absolútne jestvujúceho vedomia. Heideggerov výraz *Dasein*... mohol predstavovať cenný vklad do výstavby realistickej fenomenológie, ak by Heidegger, bohužiaľ, nebol taký nedôsledný a urobil by krok smerom k skutočnej skutočnosti.“²

Conrad-Martiusová si teda v prvom rade všíma možnosť realistickej fenomenológie, a to dokonca vo sfére ontológie subjektu, avšak to je jediné, čo Heidegger podľa nej pokladá za reálne, je v skutočnosti len *Dasein*. Tým sa brána k pravej ontológii otvorila, no zároveň zavrela ešte silnejšie ako v prípade Husserlovho transcendentálneho idealizmu. Naráža tým na zásadné problémy, ktoré narúšajú jej vlastnú filozofickú koncepciu. „A akokoľvek veľa analýz Heidegger zasvätil štruktúre bytia-vo-svete, chýba v jeho textoch otázka, ako Ja môže vyjsť poza seba, ako môže prehĺbiť rozumenie jestvujúcnu poza Ja. Nie je to protiklad vedy o podstatách, akou mala pôvodne fenomenológia byť? Conrad-Martiusová tvrdí, že pre absolútneho existencialistu nemôže

¹ Por.: CONRAD-MARTIUS, H.: *Fenomenologia transcendentalna i ontologiczna*. Prel. J. Machnacz. In: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Źródła*. Red. J. Machnacz. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2014, s. 85.

² BĚBEN, D.: Ingardenova fenomenológia na pozadí Patočkovej fenomenológie. Prel. E. Andreanský. In: *Patočka a filozofia 20. storočia*. Eds. V. Leško – R. Stojka. Košice: UPJŠ 2015, s. 502.

jestvovať žiadna apriórnosť.“¹ Túto reálnu apriórnosť sveta, ktorá je fenomenológmi nazeraná a ktorú zdôrazňovali v prvom rade členovia fenomenologického hnutia, pričom o ňu skutočne pri nahliadaní podstát šlo, zavrhuje už Husserl so svojím idealizmom. Conrad-Martiusová preto nezavrhuje ponímanie Heideggera ako fenomenológa ani kvôli absencii apriórnych štruktúr sveta, ani vzhľadom na odklon od skúmaní vedomia. Jej vlastný filozofický záujem spočíval v prvom rade v ontologických analýzach reálneho jestvujúcna ako takého jestvujúcna, ktoré je nezávislé od vedomia. V tom, samozrejme, narazila na Husserlov silný odpor.² Ingardenov postoj voči ponímaniu Heideggera ako fenomenológa, napriek veľkej tematickej, ale aj metodologickej príbuznosti s Conrad-Martiusovou, treba teda hľadať. Kľúč k pochopeniu tohto stanoviska k Heideggerovi, ako aj k Ingardenovmu chápaniu fenomenológie sa skrýva v tom, že vplyv, ktorý mal na neho Husserl, bol silnejší ako v prípade iných členov fenomenologického hnutia.

Fenomenológia a Husserl

Fenomenológiu chápal Ingarden v dôslednejšej nadväznosti na Husserlovu filozofiu. V prednáške z roku 1956, v ktorej sa pokúsil ujasniť miesto idealizmu v Husserlovej fenomenológii, tvrdí, že „rovnako určenie celého problému ‚idealizmus-realizmus‘, ako tiež výpoveď *každého fenomenologického uvažovania závisí na tom, akú koncepciu ‚vedomia‘ prijmeme v základe našich úvah* (kurz. aut.). A po druhé, že riešenie sporu medzi idealizmom a realizmom, napr. v duchu tzv. ‚idealizmu‘, musí ostať v súlade s koncepciou ‚vedomia‘.“³ V Heideggerovej práci *Bytie*

¹ BĘBEN, D.: Perspektywy fenomenologii Hedwig Conrad-Martius i rozłam fenomenologii. In: *Wokół badań logicznych. W stulecie ukazania się dzieła Edmunda Husserla*. Eds. Cz. Głombik – A. Noras. Katowice: UŚ 2003, s. 164.

² Ingarden vo svojich prednáškach rekonštruje hlavnú príčinu sporu medzi Husserlom a Conrad-Martiusovou takto: „Husserl hovorí: To, čo je reálne, nie je ničím samostatným, je len nejako mienené, len intencionálne. Na rozdiel od vedomia nemá absolútnu podstatu, nie je nezávislé od vedomia, tzn. nemôže bez neho jestvovať. Naproti tomu Conrad-Martiusová odpovedá: Čo je základný fenomén byť reálnym? Je to, ako tvrdí, ‚bytostná autonómia‘... Pripisovať skutočnosti autonómii – hovoril Husserl – to je jej absurdné absolutizovanie. Vo vlastnom zmysle je autonómne len vedomie.“ INGARDEN, R.: *Wstęp do fenomenologii Husserla*, s. 207.

³ INGARDEN, R.: O idealizme transcendentálnym u E. Husserla. In: Ingarden, R.: *Z badań nad filozofią współczesną*, s. 485 – 486.

a čas však budeme márne hľadať pojmy ako „čisté vedomie“, nevnímajúc absenciu realistického či idealistického charakteru sveta a jestvujúcien v tej podobe, v akej je tento problém nastolený v konfrontácii Husserla a jeho prvých žiakov. Žiadne jestvujúcno podľa Heideggera nie je spôsobom svojho bytia, korelátom istých mnohostí vedomých aktov. K fenoménu neprichádza vykonaním transcendentálnej redukcie a napriek tomu, že sa explicitne riadi heslom *k veciam samým*, tvrdí, že „fenomén vo fenomenologickom zmysle je vždy len to, čo sa týka bytia, bytie však je vždy bytie jestvujúceho... Fenomenológia pobytu je *hermeneutika* v pôvodnom zmysle tohto slova.“¹ S tým súvisí aj Ingardenova výčitka namierená voči Heideggerovi, že to nebol on, kto priviedol novú problematiku do prostredia fenomenológie – spravili to Max Scheler a Edith Steinová svojimi prácami o ľudskej osobe, jeho zásluha spočíva skôr v novej metóde prístupu – *hermeneutike*², ale hermeneutická metóda nie je fenomenologická metóda.

O tom, že Ingardenovo vyjadrenie o rozhodujúcej výpovedi vo fenomenológii nie je viazané len na kontext Husserlovej filozofie, ale týka sa celkovo fenomenológie, svedčí aj jeho vyrovnávanie sa s týmito problémami naprieč rôznymi filozofickými disciplínami, ktorým sa venuje. Najzreteľnejšie sa to ukazuje v teórii poznania. V nej prijíma koncepciu *epoché* v prvom kroku, v *čistej teórii poznania*, avšak tá má charakter skúmania podstaty poznania a poznávacích aktov, pričom na tejto úrovni ešte nemôžeme vypovedať nič definitívne o skutočnom spôsobe jestvovania skúmaného predmetu alebo jeho vzťahu k aktu vedomia, v ktorom je daný predmet nesený. Ingarden píše: „po vykonaní fenomenologického *epoché* beriem ukazovanie sa telesných vecí v skúsenosti (mramor a ruku) ako čosi, čo je v týchto skúsenostiach mienené, čo sa mi v nich objavuje, ale čo je teraz vo svojom jestvovaní mnou ‚zneutralizované‘, teda nie je ani uznané, ani neuznané – je len niečím, čo mojej skúsenosti zodpovedá ako jemu prináležiaci ‚jav‘“.³ Predmet si však po vykonaní *epoché* zachováva charakter „ako reálny“, prípadne „ako ideálny“ či „ako intencionálny“. Husserlov krok ku konečnému uchopeniu predmetností ako špeciálnych druhov intencionálnych

¹ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 54, 55.

² MAJEWSKA, Z.: *Książeczka o Ingardenie. Szkic biograficzny*. Lublin: UMCS 1995, s. 25-26.

³ INGARDEN, R.: O spostrzeżeniu zewnętrznym. In: Ingarden, R.: *Studia z teorii poznania*. Warszawa: PWN 1995, s. 171.

predmetov je Ingardenom prekonaný tým, že vec sama sa javí naznačeným spôsobom „ako“ a až faktické potvrdenie jej spôsobu jestvovania, ktoré autor *Sporu o jestvovanie sveta*, ako aj fenomenologické hnutie, považuje za metafyzický súd. Ten podľa Ingardena na úrovni ontologických skúmaní nie je možné stanoviť, akokoľvek by k nemu ontologické analýzy viedli, predovšetkým kvôli ich nezávislosti od výsledkov špeciálnych vied. Tým sa vynárajú následné dva kroky teórie poznania: *kritériológia* a napokon *vlastná teória poznania*, pričom až posledná pre-pája ontológiu s výsledkami špeciálnych vied. Na tomto mieste je nutné podať aspoň stručnú charakteristiku toho, čo znamená *ontológia* v Ingardenovej filozofii.

Ingardenov projekt ontológie

Ontológia predstavuje centrálny problém celej Ingardenovej filozofie a jej definícia znie takto: „Ontologické uvažovanie spočíva v *apriórnej analýze obsahu ideí*. Svoje najpodstatnejšie zdôvodnenie má v čistom uchopení konečných ideálnych kvalít („čistých podstát“) a nutných súvislostí medzi nimi (kurz. aut.). Na druhej strane sa rozširuje na analýzy čistých možností, aké pre individuálne jestvujúcno vyplývajú z toho, čo je potvrdené v obsahu ideí.“¹ Takto pochopený projekt ontológie je v priamej nadväznosti na fenomenologické hnutie, v ktorom je najdôležitejšie nahliadanie ideí a podstát nezávislé od ich skutočného jestvovania. Prví fenomenológovia docenili Husserlov objav takéhoto nahliadania (a to ešte viac ako Husserl sám), ktorý aplikovali na rôzne oblasti nezávisle od akejkoľvek podoby subjektivismu, idealizmu alebo realizmu. Napriek tomu, že boli realisticky orientovanými filozofmi, ontologické skúmania sa principiálne vymykajú takýmto kategóriám, čo vyjadruje Conrad-Martiusová: „Či sa venovalo podstate čistých duchov, démonov, alebo anjelov, nestaralo sa nikdy o to, či jestvujú, alebo nie – to vôbec nebolo nutné... ‚Môže‘ existovať, ale ‚nemusí‘. Ale práve ono ‚môže‘, tá možnosť existovania nás vedie k bodu, v ktorom sa ukazuje existenciálny zmysel fenomenológie.“²

¹ INGARDEN, R.: *Spór o istnienie świata*. T. 1, s. 45.

² CONRAD-MARTIUS, H.: Co to jest fenomenologia? Przedmowa. Prel. J. Machnac. In: Edyta Stein. *Fenomenologia getyńsko-monachijska*. Źródła, s. 54.

Ingarden bol jedným z najväčších kritikov Husserlovho idealizmu, ale zároveň je jeho filozofia najbližšie k podobe fenomenológie, ktorú rozvíjal autor *Logických skúmaní*. Vzhľadom na to sa Ingarden pokúšal prekonať idealizmus pomocou vypracovania konkrétnych analýz, a to tak čistého vedomia, ako aj jednotlivých druhov predmetností. Za týmto účelom vzniklo aj *Umelecké dielo literárne*, ktorého prvoradým cieľom malo byť jasné vymedzenie čisto intencionálneho predmetu. Závery úvah obsiahnutých v tejto práci naberajú systematickejší charakter v *Spore o jestvovanie sveta*, v ktorom sa pokúša vypracovať možný vzťah vedomia a sveta (resp. predmetov v ňom) pomocou troch druhov ontologických skúmaní: *existenciálneho*, *formálneho* a *materiálneho*. Tento projekt napokon nebol naplnený úplne, avšak existenciálna a formálna, ako aj prvá časť materiálnej ontológie deklarujú veľmi presne Ingarde-novu metódu skúmania, zámer, ako aj niektoré z výsledkov veľmi cenných v rámci ontologických skúmaní fenomenologického hnutia. Pre tento príspevok je dôležitý hlavne prvý diel, zameraný na existenciálnu ontológiu, pretože práve v ňom zaznieva väčšina tém, ktoré sú spoločné Ingardenovi a Heideggerovi.

Spoločnou črtou u oboch mysliteľov je pochopenie problému regionálnych ontológií, ktoré načrtáva aj Husserl na začiatku *Ideí*.¹ V záujme budovania fenomenológie ako čistej eidetickej vedy kladie Husserl na prvé miesto ako najzásadnejšie skúmania tie, ktoré sa venujú čistému vedomiu a jeho aktom. Ingarden odstraňuje tento predpoklad, pričom rozlišuje tri oblasti ontologických skúmaní, v ktorých sú vedomie a jeho akty len jednou zo skúmaných oblastí rovnako ako reálny predmet alebo svet ako celok. V prípade Heideggera opäť dochádza k istému uprednostňovaniu jednej oblasti: „*Fundamentálnu ontológiu*, z ktorej až všetky ostatné môžu vznikať, je teda potrebné hľadať v *existenciálnej analytike pobytu*.“² Je to zapríčinené tým, že: „Ontológie, ktorých témou je jestvujúcno, ktorého bytie má charakter pobytu, sú preto fundované a motivované samou ontickou štruktúrou pobytu, k určeniu ktorého niečo také ako predontologické porozumenie bytiu vždy

¹ Pozri: HUSSERL, E.: *Ideje k čistej fenomenológii a fenomenologické filosofii I*. Prel. A. Rettová, P. Urban. Praha: Oikúmené 2004, s. 21-45.

² HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 29.

patrí.¹ V konfrontácii s Ingardenovým chápaním čistej ontológie vystupuje teda Heidegger so svojou *fundamentálnou* ontológiou, v ktorej nachádzame predontologické rozumenie bytiu. Ingarden zavrhol vzťahnutie oblasti čistého bytia vo vedomí v Husserlovom prípade aj napriek tomu, že si uvedomoval závažnosť bezprostrednej evidencie vedomých aktov, ktoré sú predpokladom pre vnímanie objektov, a to v prospech odklonu od subjektivismu a zachovania predpokladu o transcendentnom a objektívnom nahliadaní ideí a ich obsahov. Vzhľadom na to by bolo len ťažko predstaviteľné, že by mohol podľahnúť podobe subjektivismu u Heideggera, ktorý zakoreňuje ontológiu v predontologickom rozumení pobytu. V základoch ontológie podľa Ingardena spočíva napr. princíp sporu, avšak o ničom, čo možno pomenovať ako „predontologické“, ak nejde o ľudskú možnosť nahliadnutia ideí (ktorá opäť patrí k ontológii ako predpoklad), nie je možné v rámci Ingardenovej filozofie hovoriť.

Existenciálna analytika pobytu, ktorá sa jasne dištancuje od Husserlovej a Schelerovej interpretácie *personality*², nemá tiež nič spoločné s Ingardenovou existenciálnou ontológiou. Ingardenov hlavný záujem sa v skúmaní existenciálnej ontológie orientuje na to, akým spôsobom môžu rôzne typy predmetností jestvovať, pričom dochádza k štyrom možným typom: reálne, intencionálne, ideálne a absolútne jestvujúco. Tieto štyri typy sú charakteristické istými možnými kombináciami bytostných momentov. Ingarden pracuje primárne s tromi druhmi predmetností, absolútne bytie je možné ako kombinácia istých bytostných momentov. K tomu, ako jestvujú a akú formálnu štruktúru majú vedomie a svet, pristupuje Ingarden až v druhom zväzku druhého dielu *Sporu o jestvovanie sveta*, pretože je potrebné predtým vypracovať aj formálnu štruktúru skúmaných predmetností.³

Pokiaľ ide o problém bytia, Ingarden jednoznačne hovorí len o spôsoboch bytia, resp. spôsoboch jestvovania niečoho. V tomto kontexte môže hovoriť o „reálnom jestvujúcnom“ alebo „reálnom bytí“ ako o zhodných vyjadreniach, čo platí, samozrejme, pre všetky spomínané typy predmetností. Vo svojich skúmaníach naráža na mohoznačnosť

¹ Tamže.

² Pozri: Tamže, s. 66.

³ INGARDEN, R.: *Spór o istnienie świata*. T. 2: *Ontologia formalna*. Cz. 2 *Świat i świadomość*. Prel. D. Gierulanka. Warszawa: PWN 1985.

slovesa „je“, pričom je najpodstatnejší práve jeho existenciálny zmysel, teda potvrdenie jestvovania niečoho. V Ingardenových textoch však nenarážame na problém s porozumením významu slova „je“ vzhľadom na kontext, o čo sa aj vedome usiluje.¹ V Ingardenovej ontológii sa však pohybujeme v oblasti *možností*, kde napriek záverom nedochádza ani k možnosti definitívneho potvrdenia toho, že niečo také ako skúmaný objekt naozaj jestvuje. Tieto analýzy sú zamerané na možné a nemožné súvislosti medzi jednotlivými zložkami idey *niečoho*, čím má dôjsť k vyjasneniu základných predmetností, pojmov, súvislostí a charakterizácií vzťahov medzi nimi pre neskoršie metafyzické rozhodnutia o tom, ktoré z riešených predmetností a v akej podobe naozaj vystupujú vo svete.

Heidegger na druhej strane vychádza z troch základných charakterizácií pojmu bytia, ktoré nachádzame v dejinách filozofie: 1. Bytie ako najvšeobecnejší pojem, 2. Bytie ako pojem nedefinovateľný a 3. Bytie ako samozrejмый pojem, pričom kľúčovou sa stáva hlavne posledná z charakteristík. V nej vidí Heidegger istú dvojznačnosť, z ktorej vyvodzuje nasledujúci záver: „To, že v istom porozumení bytiu už vždy žijeme a že zmysel bytia pritom zostáva zahalený v temnote, dokazuje zásadnú nutnosť obnovenia otázky o zmysle ‚bytia‘.“² Na tomto základe začína vypracovanie otázky o zmysle bytia, pričom sa aj vzhľadom na predontologické rozumenie bytiu stáva kľúčovým pojemom *Dasein*. Heidegger, samozrejme, ponúka rôzne prístupy k problému bytia, avšak tam by nebolo možné sledovať ani formálne príbuzenstvo s Ingardenom.

Z uvedeného je teda jasný aj principiálne iný prístup k problémom, a to nielen pokiaľ ide o bytie. Kým Ingarden sa snaží čo najpresnejšie charakterizovať a vymedziť problém a následne ho riešiť zväčša oddelene od historicko-filozofických prístupov (výnimku, samozrejme, predstavuje Husserl), Heidegger vymedzuje a rieši filozofické problémy hlavne pomocou mysliteľov z dejín filozofie (dominantne ide o gréckych filozofov, pravdaže, s výnimkami, ktoré predstavujú napr. Kant, Hegel, Nietzsche...). Ponímanie a riešenie filozofických problémov vzhľadom na dejiny filozofie je teda presne opačné.

¹ Pozri: INGARDEN, R.: *Spór o istnienie świata*. T. 1, s. 73-75.

² HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 20.

Obaja vychádzajú z diametrálne odlišného prístupu k tomu, ako pracovať so spôsobom jestvovania, bytia, a ako im rozumieť. K rovnakému záveru dochádzame aj pri pozorovaní opaku bytia/jestvovania, teda pri skúmaní pojmu „nič“. Pre Ingardena nejestvovanie, nebytie, nič... nie je spôsobom bytia, je jednoducho tým, čomu chýba akýkoľvek spôsob jestvovania. Ak máme s niečím dočinenia, ide vždy o niečo, čo nejakým spôsobom jestvuje a je ľahostajné, či to jestvuje ako fikcia, oxymoron... ide o jestvovanie *ako niečo*.¹ V prípade Heideggera však tento problém smeruje úplne inam a jeho kritiku vedy je možné obrátiť aj na Ingardena: „Veda sa tohto Nič so zvrchovanou ľahostajnosťou vzdáva ako toho, čo ‚nie je‘.“² Heideggerova snaha o pochopenie toho, čo znamená Nič, však privádza k zaujímavým filozofickým dôsledkom spojeným s odklonom od jestvujúcien a vnímaním celku. Tým stavom, v ktorom jestvujúcna akoby splývali a umožňovali nám nazrieť takýto celok, je pravá *nuda*. „V hlbkej núde, ktorá sa ako hustá hmľa mlčky valí v priepastiach pobytu, sa zlievajú všetky veci a ľudia aj my sami s nimi do podivnej ľahostajnosti. Táto nuda zjavuje jestvujúcno v celku... Naladenosť, to, že človeku tak a tak ‚je‘, nás situuje... do jestvujúcna v celku. Situovanosť nálady nielenže vždy svojím spôsobom odhaľuje jestvujúcno v celku, ale toto odhaľovanie... je zároveň základným dianím nášho bytia na svete.“³ Nálady však podľa Heideggera práve zastierajú ono Nič, o ktoré mu ide, preto je pri tomto skúmaní dôležitá aj *úzkosť*, avšak nie úzkosť z niečoho, ktorá by bola určená ako úzkosť *pred*, resp. úzkosť *o...*, teda vzhľadom na nejaké jestvujúcno, ale úzkosť sama vo svojej neurčitosti. Nič sa zjavuje v úzkosti, ktorá „nám berie pôdu pod nohami, pretože privádza jestvujúcno v celku k vymknutiu. V tom je obsiahnuté, že my sami – títo jestvujúci ľudia – uprostred jestvujúcna a spolu s ním sa sami sebe vymykáme... Len čisté bytie-tu v otrase tejto straty pôdy pod nohami, kde niet čoho sa chytiť, tu ešte ostáva.“⁴ Úzkosť nepredstavuje uchopenie tohto Nič, v nej sa Nič stáva zrejším.

¹ INGARDEN, R.: *Spór o istnienie świata*. T. 1, s. 76. K tomu pozri aj: PÓŁTAWSKI, A.: O istnieniu intencjonalnym. In: *Szkice filozoficzne. Romanowi Ingardenowi w darze*. Red. Z. Zarnecka. Warszawa: PWN 1964.

² HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 41.

³ Tamže, s. 47.

⁴ Tamže, s. 49, 51.

Heidegger ďalej pokračuje v týchto úvahách smerom k ďalšiemu pochopeniu pobytu, jeho rozumeniu jestvujúcna na základe celku, ako aj k priblíženiu sa k problému bytia. V tomto článku, vzhľadom na rozsah a cieľ, nie je možné dôsledne rekonštruovať jednotlivé momenty, ktoré ho k tomu vedú. Na pochopenie oboch predmetných filozofických koncepcií je ešte vhodné doplniť prístup k pojmu *transcendencia*, ako ho Heidegger v tej istej prednáške ďalej približuje.

V úzkosti vidí Heidegger, na základe vyššie naznačeného problému Ničoho a jestvujúcna v celku, akési cúvnutie. „Toto cúvnutie pred... ustupuje od onoho Nič. To k sebe nepriťahuje, ale je bytostne odmietavé. Toto odmietanie je však ako také odkazovaním k prepadajúcemu sa jestvujúcnu v celku, odkazovaním, skrz ktoré sa jestvujúcno vymyká. Toto v celku odmietavé odkazovanie k vymykajúcemu sa jestvujúcnu v celku, v ktorého podobe je pobyt Ničím v úzkosti obkľučovaný, je bytovanie Ničoho: ničotenie.“¹ Ničotenie, o ktorom hovorí Heidegger, nie je len negáciou niečoho, ale odkazuje práve k vymykajúcemu sa jestvujúcnu v celku, ktoré je pochopené ako niečo rozdielne voči tomuto Nič. Podľa Heideggera len na základe pôvodnej zrejmosti Ničoho môže pobyt smerovať a dospievať k jestvujúcnu. V tom sa ukazuje istá dialektika bytia a Ničoho, v ktorej sa pobyt pôvodne ocitá a na základe ktorej dochádza k chápaniu seba, ako aj jestvujúcna. Záver, ku ktorému Heidegger prichádza, znie: „Bytie-tu znamená: držať sa vo vyklonení do Ničoho. Tým, že sa pobyt drží vyklonený do Ničoho, vykročil už za jestvujúcno v celku. Toto vykročenie za rámec jestvujúcna nazývame transcendencia. Keby pobyt v základe svojho bytia netranscendoval... nemohol by sa nikdy vzťahovať k jestvujúcnu, teda ani k sebe samému.“² Tým Heidegger dochádza k vypracovaniu pojmu „Nič“ ako toho, čo umožňuje, aby mohlo byť jestvujúcno pre pobyt zrejme.³

V Ingardenovom prípade je pojem *transcendencie* úplne odlišný a nie je pritom možné hovoriť ani o žiadnom implicitnom dialektickom vzťahu Ničoho a bytia. Autor *Sporu o jestvovanie sveta* uvažuje o transcendencii napr. v prípade ideí. Ich transcendencia je v tomto zmysle

¹ Tamže, s. 53.

² Tamže, s. 55.

³ O večných problémoch, do ktorých sa Heidegger týmto prístupom dostáva, ale aj o neadekvátnom využívaní Hegela a Leibniza v citovanej prednáške pozri: LEŠKO, V.: *Metafyzika. Heidegger verus Hegel*, s. 38-47.

úzko spojená s tým, že idey sú objektívne jestvujúce, nezávislé od ľudského vedomia a vzhľadom na to predstavujú záruku platnosti záväznú pre všetkých. Patrí medzi ne napr. idea trojuholníka, z ktorej vyplývajú všetky vzťahy a zákony platné pre všetky jednotlivé trojuholníky. Ontológia je pre Ingardena *prvá* a od faktického jestvovania nezávislá veda, pretože sa zaoberá práve takýmito možnými objektmi. Ak by mal Husserl pravdu a bytie ideí by bolo priamo závislé od výkonu čistého vedomia, fundamenty Ingardenovej ontológie by museli byť podrobené zásadnej revízii. Človek je schopný nahliadať ideálne objekty pomocou fenomenologickej metódy, avšak nie je možné hovoriť o ich vzniku, zániku, zmene a ani o mieste, v ktorom by jestvovali. Pre Ingardena, v čom sa zhoduje s fenomenologickým hnutím, je nezmyselné hovoriť o ich umiestnení vo svete či poza svet, rovnako ako to platí o fyzikálnych zákonoch, ktoré sú jednoducho záväzné a platia. Conrad-Martiusová opäť veľmi jasne formuluje tento prístup, ktorý sa dá považovať za predpoklad členov fenomenologického hnutia: „Nie je možné doložiť zmyslovo-empirický fakt jestvovania stromov. Ony jednoducho sú a každý, kto nie je slepý, ich vidí. Nie je možné doložiť duchovno-empirický (vôbec nie psychologický) fakt ideálnych kvalít. Ony jednoducho sú a každý, kto nie je slepý na podstaty, ich vidí.“¹ Rovnako tak hovorí Ingarden o transcendentii v prípade reálnych predmetov, ktoré sa nachádzajú v reálnom svete. Ide teda o transcendentnú povahu objektov, teda transcendentiu, ktorú človek nemôže vykonať, pretože to priamo odporuje významu tohto pojmu.

Ingarden spomína Heideggerovo meno v *Spore o jestvovanie sveta* ešte v jednej súvislosti. Pri analýzach identity človeka, ktorá je zachovaná naprieč jeho vývojom, je človek (platí to, samozrejme, aj v prípade iných živých organizmov) krehkejšou bytosťou ako individuálne neživé predmety, pretože z jeho vlastnej podstaty vyplýva jeho konečnosť. Individuálne predmety jestvujú aj nezávisle od vonkajších okolností rovnako ako človek, avšak ich zánik je spôsobený vonkajšími procesmi, ktoré na ne pôsobia (v prípade vnútorných procesov, čím sa myslia procesy prebiehajúce v ich vnútri, ide o niečo, čo nepatrí k ich podstate, a z tohto hľadiska sú tieto procesy tiež vnímané ako vonkajšie). Živé individuum môže umrieť na základe vonkajších okolností,

¹ CONRAD-MARTIUS, H.: *Co to jest fenomenologia? Przedmowa*, s. 54-55.

„ale fakticky sa dokonávajúca smrť má vtedy svoj zdroj vo vnútorných okolnostiach života a podstata daného individua ju len *prípúšťa*.“¹ Táto formulácia je veľmi blízka Heideggerovmu chápaniu smrteľnosti človeka, ktorá odznieva v *Bytí a čase*: „Smrť je bytostná možnosť, ktorú musí prevziať každý pobyt sám. V smrti, ktorá ho čaká, má pobyt pred sebou sám seba vo svojom *najolastnejšom* „môcť byť“... Smrť sa tak ohlasuje ako *najolastnejšia, bezvzťažná, nepredstihnuteľná možnosť*.“² Heideggerov výklad smrti a konečnosti je dostatočne známy. Týka sa významne autentického spôsobu bytia pobytu, ktorý je umožnený práve uvedomením si smrteľnosti ako možnosti, ktorá leží stále v pobyte.

Samozrejme, Ingarden v čase písania tejto časti *Sporu o jestvovanie sveta* (na jeseň 1941) poznal *Bytie a čas*. V poznámke pod čiarou v druhom vydaní dodáva: „ani Heideggerove názory na moje úvahy pravdepodobne nevplývali“.³ Zvláštnosťou tejto formulácie je predovšetkým poľské slovo „chyba“, ktoré môžeme preložiť: „asi“, „pravdepodobne“. Toto slovo naznačuje možnosť neistoty, avšak z kontextu je úplne zrejmé, že ide o úplne iný prístup. Ingarden analyzuje podstatu života a napriek tomu, že mnohé momenty formuluje na príklade človeka, v žiadnom prípade nejde o nič, čo by mohlo viesť k autenticite, tak ako je to v Heideggerovom prípade. Z tohto pohľadu sa teda zdá, že ide skôr o formálnu záležitosť, prípadne istú myšlienku konečnosti ako možnosti zakorenenej v človeku, ktorá mohla Ingardenovi v ontologických úvahách nad podstatou živých bytostí a ich odlišnosti od neživých individuálnych predmetov, taktiež trvajúcich v čase, jednoducho napadnúť aj vzhľadom na to, že poznal *Bytie a čas*. Na iných miestach Ingardenových textov, ako sme ukázali v prvej časti, zaznieva prevažne negatívne hodnotenie Heideggerovej filozofickej pozície, ale ani tomuto miestu nie je nutné prikladať zvlášť dôležitý význam.

Ukazuje sa, že Ingarden bol jedným z posledných fenomenológov svojej doby, ktorý poznal Heideggerovu filozofiu, avšak žiaden citeľný vplyv na jeho vlastnú koncepciu ontológie autor *Bytia a času* nemal. Cesta interpretácie rovnakých alebo formálne veľmi podobných základných pojmov Ingardenovej a Heideggerovej filozofie nedospieva

¹ INGARDEN, R.: *Spór o istnienie świata*. T. 1, s. 229.

² HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 287.

³ INGARDEN, R.: *Spór o istnienie świata*. T. 1, s. 223.

k žiadnym vecným súvislostiam a rovnako sa to má aj so základnými východiskami oboch filozofických koncepcií. Ak má byť fenomenológia v prvom rade eidetickou vedou, pričom každý nazrie v podstate toho istého objektu to isté, teda takou vedou, ako si predstavoval Ingarden pod vplyvom Husserla a iných členov fenomenologického hnutia, Heideggerove závery nemôžu vynechávať základné pojmy a problémy týchto fenomenológov ani výrazne vybočovať od nimi vypracovanej metodológie. Skúmanie bytia je podľa Ingardena možné v zmysle spôsobu jestvovania predmetov a ich bytostného vzťahu, preto nie je možné položiť otázku o bytí alebo o zmysle bytia v podobách, v ktorých sa o to Heidegger pokúša. Ingarden teda nemôže Heideggera započítať medzi fenomenológov, pretože sa až príliš vzdialil tomu, čo pre neho samotného predstavovalo podstatu fenomenologického skúmania. Svoj postoj k Heideggerovi asi najjasnejšie popísal v roku 1962 takto: „Z taktických dôvodov by možno bolo dôležité ukázať, ako veľmi sa líšia existencialisti od fenomenológov... Ale tí, ktorí sa nielen oboznámia s husserlovskou fenomenológiou, ale, čo je ešte dôležitejšie, budú môcť pracovať v duchu jeho metódy a problematiky, dôjdu sami bez mojej pomoci k tomuto presvedčeniu (kurz. aut.).“¹ A v tom môžeme s Ingardenom v plnom zmysle slova len súhlasiť.

¹ INGARDEN, R.: *Z badań nad filozofią współczesną*, s. 5-6, pozn.

Gadamer, Heidegger a Aristotelova metafyzika

Kristína Bosáková

Hans-Georg Gadamer venuje vo svojich skúmaníach naozaj veľký priestor filozofii Martina Heideggera, a to aj napriek skutočnosti, že o nej začína písať pomerne neskoro. Gadamer sám v *Úvode* k tretiemu zväzku svojho súborného diela priznáva, že i napriek pomerne včasným ambíciám kriticky sa vyrovnáť s filozofiou svojho učiteľa, potreboval mnoho času na to, aby filozoficky dozrel a získal tak od Heideggera potrebný odstup. Až pri budovaní svojej vlastnej filozofickej koncepcie sa Gadamerovi podarilo vybudovať si stanovisko natoľko pevné, že si mohol dovoliť kriticky sa s Heideggerom vyrovnáť práve z pozície svojho vlastného filozofického učenia. Potom už stačilo málo, prosba vydavateľstva Reclam o napísanie úvodu k vydaniu Heideggerovho textu o chápaní umeleckého diela, a Gadamer sa mohol pustiť do práce na svojich početných prednáškach a štúdiách k Heideggerovej filozofii. Toto sa udialo v roku 1960 a odvtedy písal Gadamer o svojom učiteľovi obdivne aj kriticky takmer nepretržite až do svojej smrti.

Napriek početnosti Gadamerových prác o Heideggerovi je prekvapujúce, že sa jeho úvahy cyklicky vracajú stále na to isté miesto s jediným cieľom. Tým cieľom je „ukázať, že špeciálne ten Heidegger, ktorý po *Bytí a čase* zažil svoj *obrat* (*Kehre*), šiel v skutočnosti ďalej už začatou cestou, keď sa pýtal späť za metafyziku, a pustil sa do myslenia smerom k neznámej budúcnosti. Všetky tu zosumarizované práce sledujú v podstate rovnaký cieľ: uviesť do svojhlavého a od všetkých doterajších zvyklostí myslenia a reči odvráteného Heideggerovho myslenia. To znamená predovšetkým ochrániť čitateľa od omylu predpokladať v Heideggerovom odklone od obvyklého mytológiu alebo poetizujúcu

gnózu. To, že sa moje štúdie natoľko obmedzujú na jednu jediná úlohu, vylučuje, že by všetky vykazovali nejaký príležitostný moment. Sú to variácie jedinej témy, ktorá sa ukázala jednému očitému svedkovi za každým, keď sa pokúšal vydať počet o myslení Martina Heideggera. Musel som sa zmieriť¹ s nevyhnutnými opakovaniami.“²

Zo spomenutého je zrejmé, že v Gadamerových textoch o Heideggerovi už nepôjde o chválospevy, spievané v bezmedznom obdive študenta Gadamera k jeho učiteľovi Heideggerovi, písané v časoch, keď Heidegger doslova uchvátil Gadamerovo myslenie svojimi fenomenologickými interpretáciami Aristotela. Sklamany však zostáva aj ten, kto zo strany Gadamera očakáva bezbrehú kritiku. Gadamerove štúdie o Heideggerovi sú zrejmými úvahami mysliteľa, ktorý už dávno dospel a sám sa filozoficky vyprofiloval. Svojho učiteľa vidí z potrebného odstupu, no stále sa naň pozerá s úctou. Napriek výčitkám Gadamer nikdy neprestáva obdivovať odvahu, možno až trúfalosť Heideggerovho svojrázneho uvažovania.

Gadamer a Heideggerova metafyzika

Rovnako ako mnohí iní autori, aj Gadamer je presvedčený, že na celú Heideggerovu tvorbu malo nemalý vplyv jeho rané, teologické obdobie.³ Toto obdobie možno spätne datovať približne do marburských rokov a podobne ako ďalšie pojmy a kategórie v Heideggerovej filozofii oplýva aj samotný výraz teológia v Heideggerovom jazykovom úze a myslení istou dvojznačnosťou. „Praformou *Bytia a času* bol jeho príspevok pred marburskými teológmi. To, čo sa ohlasovalo v Heidegge-

¹ Gadamer tu použil slovné spojenie: *in Kauf nehmen*. Tento výraz má viacero významov. Znamená nielen *zmieriť sa s niečím*, ale aj *počítať s niečím* či dokonca *riskovať niečo*. Gadamer tým chce povedať, že *musel počítať a zmieriť sa tým, že mu bude vyčítané neustále opakovanie sa*. Túto mnohovýznamovosť bohužiaľ nebolo možné adekvátne vyjadriť v slovenskom jazyku.

² GADAMER, H.-G.: Vorwort, In: Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie I, Hegel, Husserl, Heidegger*, GW 3. Tübingen: Mohr-Siebeck 1987, s. VII.

³ Pozri napr. KISIEL, Th., SHEEHAN, Th.: *Becoming Heidegger. On the Trial of His Early Occasional Writings, 1910 – 1927*. Northwestern University Press, Evanston 2007, s. 86 a n.

rovom diskusnom uznesení pri Thurneysenovej prednáške, sa dá vystopovať ako centrálny motív jeho myslenia až do dnešného dňa: problém reči.“¹

Cez teologický rozmer a obrat smerom k reči získalo Heideggerovo myslenie na autenticite a oslobodilo sa od nekonečnej fenomenologickej reflexie. Tento významný moment Heideggerovej filozofie sa naplno prejavil nielen v jeho ešte fenomenologických interpretáciách Aristotela, ale aj v známej prednáške na tému rozdielu medzi *actus signatus* a *actus exercitus*, teda medzi *reflexívnym* (*reflexive*) a *priamym* (*direkte*), kde sa Heidegger pokúsil ozrejmiť tieto dva pojmy nezávisle od ich chápania scholastickou a fenomenologickou tradíciou. Gadamer, ktorý sa osobne zúčastnil všetkých spomenutých prednášok, o tom podáva nasledujúce svedectvo: „Učiniť *spätným* tento prechod od bezprostredného, priameho do reflexívnej intencie, to sa nám vtedy javilo ako cesta na slobodu: znamenalo to oslobodenie sa z neprekonatelného kruhu reflexie, opätovné získanie evokujúcej moci pojmového myslenia a filozofického jazyka, ktorý popri jazyku básnictva dokázal zaistiť mysleniu jeho postavenie.“²

Výber teologických tém, tvrdí Gadamer, v Heideggerových interpretáciách Aristotela, Platona, Kanta, Luthera či Augustína, súvisiacich najmä s existenciálnou analytikou pobytu, svedčí o Heideggerových pokusoch uchopiť v protiklade k tradícii marburského novokantovstva a Husserlovej fenomenológie otázky dotýkajúce sa autenticity človeka a jeho bytia-vo-svete. Protiklady pravdy a omylu, autenticity a neautenticity ľudského pobytu, odkrývania a skrývania, spomínania a zabúdania, to všetko sa u neho podľa vzoru predsokratovských mysliteľov zlieva v jedno v snahe poukázať na nemožnosť objektívneho poznania, vychádzajúceho z transcendentálneho subjektu. Dôkazom toho je aj Heideggerom proklamovaná blízkosť minulého nie v spomienke, ale v zabudnutí. Práve otázku autenticity a neautenticity ľudského pobytu formuloval Heidegger natoľko sugestívne a natoľko s potrebami doby, že ju do svojho vlastného teologického učenia prebral i Rudolf

¹ GADAMER, H.-G.: Die Marburger Theologie. In: Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie I, Hegel, Husserl, Heidegger*, GW 3. Tübingen: Mohr-Siebeck 1987, s. 197.

² Tamže, s. 201.

Bultman.¹ A keď neskôr prichádza u Heideggera povestný obrat (*Ke-hre*) a sám za sebou zanecháva existenciálnu analytiku pobytu a jeho kritické stanovisko voči Aristotelovi pasuje tohto velikána antiky na jednu z čelných pozícií metafyzickej tradície zabudnutosti bytia, tak ani vtedy, tvrdí Gadamer, neopúšťa Heidegger oblasť teológie.

Rovnako ani nihilizmus nie je konečným štádiom bezvýchodiskovej situácie, ale stavom, v ktorom sa prostredníctvom nič zjavuje bytie samo: *na ničom sa bytie stáva viditeľným* (*am Nichts wird das Sein sichtbar*).² „Tak to napokon nebolo s pomocou teológie, ale v odvrátení sa od nej a v odvrátení sa od teológiu ovládajúcej metafyziky a ontológie, kde Heideggerova náboženská dimenzia hľadala svoju reč.³ Našiel ju, pokiaľ ju teda vôbec našiel, cez nové stretnutie s Nietzsche a cez rozviazanie jazyka, ktoré ho postretlo vo výklade Hölderlinovej poézie. Je celkovo mylné domnievať sa, že sa Nietzsche stal pre Heideggera významným kvôli ateistickým implikáciám jeho myslenia. Opak je pravdou. Radikálnosť tohto myslenia nechala za sebou aj ateistický dogmatizmus. Bola to tá zúfalá odvaha, s ktorou Nietzsche spochybňoval celú metafyziku a teoretický pojem pravdy a všade videl *vôľu k moci*, čo Heideggera tak priťahovalo. Nie prehodnotenie všetkých hodnôt – to mu pripadalo ako povrchný aspekt Nietzscheho – ale to, že bol človek vôbec myslený ako hodnoty zasadzujúca a hodnoty odhadujúca bytosť. To bol moment zrodu dobre známeho Heideggerovho výroku o *kalkulujúcom* myslení (*das rechnende Denken*), ktoré všetko prepočítava na jeho hodnotu a ktoré sa v technike a technickom zariadení bytia-vo-svete stalo osudom ľudskej kultúry. To, čo je u Nietzscheho opisované ako východ európskeho nihilizmu, nechápe Heidegger ako proces znehodnotenia všetkých hodnôt, ale, naopak, ako konečné etablovanie sa

¹ Pozri tamže, s. 204.

² Tamže.

³ Veľmi podobne vníma problém vzťahu metafyziky a náboženstva aj Ludwig Feuerbach. Býva preto často obviňovaný z ateizmu, a to aj napriek zdôrazňovaniu dôležitosti náboženskej dimenzie v živote človeka. Pozri FEUERBACH, L.: *Zásady filozofie budúcnosti*. Prel. T. Münz. In: *Antológia z diel filozofov. Novoveká empirická a osvietená filozofia*. Bratislava: 1957. Pozri tiež REITEMEYER, U., : *Apotheose der Sinnlichkeit?* In H.-J. Braun, Hans-Jürg H.-M. Sass W. Schuffenhauer F. Tomasoni (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft* (S. 259–284). Berlin: Akademie-Verlag 1990.

myslenia v hodnotách – a nazýva to *zabudnutosťou bytia* (*Seinsvergessenheit*).“¹

Je potom samozrejmé, že nie teológia, ale iba filozofia je podľa Heideggera schopná celostného výkladu bytia, avšak filozofia bez metafyziky. Podobne ako teológiu podrobuje Heidegger tvrdej kritike i metafyziku, ktorú nie náhodou často nazýva aj onto-teo-lógiou. V chápaní náboženskej dimenzie Heideggerovho myslenia má svoj základ nielen jeho kritika metafyziky ako neustále narastajúcej zabudnutosti bytia, ale aj jeho relativizovanie etiky a humanizmu. Keďže Heidegger spochybňuje platnosť akýchkoľvek univerzálnych hodnôt a pri definícii významu slov etika a humanizmus sa riadi výlučne etymológiou, neznamená pre neho etika viac než len spoločenskú konvenciu a v *homo humanus* vidí iba človeka všeobecne vzdelaného.² Heidegger tak cielene nevníma medziľudskú dimenziu oboch vyššie spomenutých pojmov ani záväzky človeka voči ostatným ľuďom, ktoré z nej vyplývajú.

V Heideggerovej kritike metafyziky vidí Gadamer predovšetkým nesúhlas so západnou jazykovou tradíciou. Pokus o jej prekonanie však pre Heideggera rozhodne nedopadol úspešne. Trvalo dlho, kým bol Heidegger ochotný priznať si túto svoju veľkú prehru. V prvom vydaní *Listu o humanizme* z roku 1949 napísal: „To, čo je tu povedané, nebolo myslené až v čase spísania, ale uberá sa cestou, ktorá sa začala v roku 1936 v *okamihu* pokusu jednoducho vysloviť pravdu bytia. – Tento list hovorí stále ešte rečou metafyziky, a to vedome. Oná odlišná reč zostáva v pozadí.“³ Nevedno, či sa Heidegger snaží na tomto mieste presvedčiť o možnosti *onej odlišnej reči* aj seba samého, alebo v tom čase už iba čitateľov svojho diela. Nikto sa totiž nedokáže úplne vymaniť z dejín a tradície svojho vlastného myslenia. Na jednej strane, tvrdí Gadamer, sa Heideggerovi skutočne podarilo upozorniť na niektoré predsudky v jazyku školskej filozofie, avšak na druhej strane nie je podľa neho oprávnené nazývať indoeurópsku jazykovú skupinu jazykom metafyziky, a to aj napriek skutočnosti, že metafyzika vznikla a rozvíjala sa v jej rámci.

¹ GADAMER, H.-G.: Die religiöse Dimension, In: Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie I, Hegel, Husserl, Heidegger*, GW 3. Tübingen: Mohr-Siebeck 1987, s. 317–318.

² Pozri HEIDEGGER, M.: *O humanizmu*. Prel. P. Kurka. Praha: Oikúmené 2000, s. 12–13.

³ Tamže, s. 5.

„Určite je to reč metafyziky a ešte viac za ňou reč indogermánskej rodiny národov, ktorá robí takéto myslenie formulovateľným. Môže sa ale nejaká reč alebo nejaká jazyková skupina právom nazývať rečou metafyzického myslenia len preto, len v nej bola myslená, ba čo viac, anticipovaná metafyzika? Nie je reč vždy rečou vlasti a pokusom o udomácnenie sa (Heimisch-Werden) vo svete? A neznamená to, že reč nepozná žiadne obmedzenia a nikdy nezlyhá, pretože má pripravené nekonečné možnosti povedania (des Sagens)? Tu, zdá sa mi, by mala byť nasadená hermeneutická dimenzia, ktorá dokazuje svoju vnútornú nekonečnosť v hovorení rozhovoru.“¹ Na rozdiel od Heideggera a naňho nadväzujúcich post-štrukturalistov, najmä Derridu, verí Gadamer v univerzálnu vypovedaciu schopnosť reči. Nielen reč západnej metafyzickej tradície, ale aj orientálne jazyky či reč poézie sú schopné v rozhovore, kde všetci účastníci nielen hovoria, ale aj načúvajú, sprostredkovať univerzálne zrozumiteľné hermeneutické poslanstvo. To by však Heidegger ako typ prísne monologického autora ťažko niekedy dokázal prijať.

Gadamer, Heidegger a Gréci

O Heideggerovej interpretácii antickej gréckej filozofie sa už popísalo mnoho. Sám Gadamer je autorom veľkého počtu prednášok a textov na tému *Heidegger a Gréci*, vrátane rovnomennej štúdie.² Keďže Gadamerova recepcia Heideggerových komentárov ku gréckym mysliteľom pred Sokratom i k filozofom klasického obdobia je podrobne analyzovaná v mojich prácach *Gadamer a grécka filozofia*³ a *Gadamer a dejiny filozofie. Kritické vyrovňovanie sa filozofie s vlastnou minulosťou*⁴ rovnako ako v kapitole *Gadamerova kritika Heideggerovho chápania Aristotela*⁵, ktorá je

¹ GADAMER, H.-G.: Die Sprache der Metaphysik. In: Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie I, Hegel, Husserl, Heidegger*, GW 3. Tübingen: Mohr-Siebeck 1987, s. 236–237.

² GADAMER, H.-G.: Heidegger und die Griechen. In: Gadamer, H.-G.: *Hermeneutik im Rückblick*. GW10. Tübingen: Mohr-Siebeck 1995, s. 31–45.

³ BOSÁKOVÁ, K.: *Gadamer a grécka filozofia*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2013.

⁴ BOSÁKOVÁ, K.: *Gadamer a dejiny filozofie. Kritické vyrovňovanie sa filozofie s vlastnou minulosťou*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2015.

⁵ BOSÁKOVÁ, K.: Gadamerova kritika Heideggerovho chápania Aristotela. In: *Heidegger a grécka filozofia*. V. Leško, K. Mayerová (eds.), Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2013, s. 385–409.

súčasťou monotematického zborníka pod názvom *Heidegger a grécka filozofia*, bude predmetom nasledujúcej kapitoly akési zhrnutie. Pôjde najmä o syntézu základných Gadamerových postojov voči Heideggerovmu chápaniu gréckej filozofie ako celku s podrobnejším rozpracovaním Gadamerových pripomienok voči Heideggerovej recepcii Aristotelovej metafyziky.

Ak sa vôbec chceme zaoberať Heideggerovým výkladom gréckej filozofie, hovorí Gadamer, musíme sa najprv kriticky vyrovnáť s výčítkami, ktoré smerujú k Heideggerovmu spôsobu čítania gréckych textov rovnako ako k jeho celkovému prístupu k filozofii a filozofovaniu. Prvou výčítkou je Heideggerovo pohrdanie klasickou logikou, druhou je jeho postoj k reči a s ním spojené etymologické používanie jednotlivých pojmov i celých slovných spojení a treťou výčítkou je Heideggerovo kritické nastavenie nielen voči prírodným vedám, ale aj voči vedám spoločenským, teda voči vede ako takej.

Gadamer stojí vo všetkých troch bodoch na strane Heideggera, keď tvrdí, že filozofia nemusí spĺňať kritériá výrokovkej logiky, že násilné interpretácie Grékov zo strany Heideggera nesmú prekryvať význam jeho filozofického odkazu, rovnako ako jeho vyjadrenia na adresu vedy nemožno chápať ako jej urážku, ale ako nabádanie k iným formám myslenia a uvažovania o skutočnosti a o svete, v ktorom žijeme. Naopak, zdôrazňuje Gadamer, v súvislosti s gréckou filozofiou je dôležité všímať si Heideggerove výroky o počiatku a konci západného myslenia. Sú to práve ony, ktoré nám dokážu sprostredkovať aktuálne svedectvá našej filozofickej tradície a dôsledky, ktoré z nich plynú pre súčasnosť.

Ako príklad používa Gadamer Demokrita, filozofa, ktorého si podľa jeho názoru v 19. storočí neoprávnene privlastnili moderné prírodné vedy, ktoré následne Platóna a Aristotela vyhlásili za tmárov bez toho, aby disponovali dostatočným množstvom relevantných informácií o ich učení. „Odvtedy zostáva náš vzťah ku gréckym počiatkom špecificky nalomený a kontroverzný. To platí najmä pre Platóna. Aristoteles bol už dlhšie považovaný za dogmatika, slepého voči skúsenosti a opätovné poňatie aristotelovského myslenia Hegelom ho nemohlo práve odporúčať. Platón bol naproti tomu preštylizovaný na kantovca pred Kantom a na praotca matematických prírodných vied – ak sa na neho

nenazeralo ako na reakčného ničiteľa sľubných zárodkov gréckeho bádaní. Tu sa Heidegger pustil do otázky našich gréckych počiatkov oveľa radikálnejšie, ako to robili tieto kontroverznosti. On odkryl hlbšie ležiacu kontinuitu západných dejín, ktorá sa začína skôr a ktorá trvá dodnes. Práve ona viedla k špecializácii na náboženstvo, umenie a vedu a sama je v radikálnosti nadradená aj európskemu osvietenstvu.¹ Heideggerovým cieľom na pôde gréckej filozofie je potom jednoznačne krok späť, k počiatkom gréckeho myslenia pred Sokratom, keď boli veda, filozofia, umenie a náboženstvo ešte jedným.

Mysliteľmi počiatku sú pre Heideggera v ranom, strednom a čiastočne aj v neskorom období jeho pôsobenia najmä Herakleitos a Parmenides. Obom venuje rozsiahle prednáškové cykly, ktorých cieľom je dokázať, že spor Herakleitos verzus Parmenides, ako ho svojho času formuloval Hegel, je len niekoľko storočí trvajúcim nedorozumením. Herakleitos² i Parmenides³ hovoria podľa neho o tom istom, o jednom bytí, no kým prvý si všíma dynamický charakter procesov vo vnútri bytia, ten druhý zdôrazňuje stálosť a nemennosť bytia ako celku. Pri tom, ktorému z dvoch vyššie spomenutých mysliteľov dával Heidegger skutočne prednosť, sa názory jednotlivých autorov rozchádzajú. Gadamer v štúdii z roku 1986 pod názvom *O počiatku myslenia* (*Vom Anfang des Denkens*) píše: „Čo sa môže nachádzať v jednej vete a v jednom slove, ukazuje sa obzvlášť presvedčivo u Herakleita. To bol pre Heideggera bezpochyby ten najatraktívnejší autor zo všetkých ranných gréckych mysliteľov.“⁴

Opačný názor zastáva v štúdii *Heidegger a Gréci ako filozofický problém* Leško, keď hovorí: „Každý pokus pochopiť neskorého Heideggera bez ohľadu na predsokratovskú grécku filozofiu ostáva beznádejný. Tými najdôležitejšími v mysliacom rozhovore sa pre Heideggera od 30. rokov minulého storočia stali Anaximandros, Herakleitos a Parmenides. A z nich sa bezkonkurenčne nad všetkými gréckymi filozofmi v jeho neskorom

¹ GADAMER, H.-G.: *Vom Anfang des Denkens*. In: Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie I, Hegel, Husserl, Heidegger*, GW 3. Tübingen: Mohr-Siebeck 1987, s. 380.

² HEIDEGGER, M.: *Heraklit*. GA. Bd. 55. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994.

³ HEIDEGGER, M.: *Parmenides*. GA. Bd. 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1982.

⁴ GADAMER, H.-G.: *Vom Anfang des Denkens*, s. 391.

tvorbe vypína *Parmenides* s jeho neopakovateľným *počiatočným tajomstvom* všetkého *myslenia*: ἔστι γὰρ εἶναι.¹ Heideggera zjavne priťahovala Herakleitova temnosť rovnako ako jeho unikátny metaforický spôsob vyjadrovania, avšak otázku bytia, formulovanú spôsobom, akým si ju kládol on sám, nachádzal omnoho viac u Parmenida. V neskorom období svojej tvorby, zdôrazňuje Gadamer, začína Heidegger diskusie na tému antickej filozofie takmer výlučne od *Anaximandrovho výroku*.² Obidvaja, Leško aj Gadamer, sa zhodujú na tom, že Heideggerova argumentácia vychádzajúca z *Anaximandrovho výroku* neprináša už žiadne relevantné informácie vo vzťahu k antickej gréckej filozofii.

Gadamer, Heidegger a Aristotelova metafyzika

Napriek násilnostiam, ktorých sa Heidegger na gréckych textoch nepochybne dopúšťal, považuje Gadamer za jeden z najväčších prínosov Heideggerovho čítania gréckych autorov práve skutočnosť, že mnohým gréckym pojmom vrátil ich pôvodný význam, ten, ktorý stratili v čase ich prekladu do latinčiny. Paradoxne sa však tento zásluhný čin nespája s predsokratovcami, ale s filozofmi klasického obdobia, ktorých Heidegger charakterizoval ako zakladateľov západného metafyzického myslenia. Keďže Platon predstavuje pre Heideggera od samého počiatku predobraz metafyziky, sústredí sa najmä na čítanie a výklad Aristotela. „Je to aristotelovská perspektíva,“ píše Gadamer, „ktorú Heidegger rozťahal ako istý druh protichodnej perspektívy aj na Platona.“³

Jasným svedectvom tohto prístupu sú aj jeho známe fenomenologické interpretácie Aristotela.⁴ Aj keď sa neskôr Heidegger od Aristotela myšlienkovy vzdáva, aby ho nakoniec v rámci svojej snahy o prekonanie metafyziky úplne zavrhol, zostáva pre neho aristotelovský prí-

¹ LEŠKO, V.: Heidegger a Gréci ako filozofický problém. In: *Heidegger a grécka filozofia*. V. Leško, K. Mayerová (eds.), Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2013, s. 13.

² HEIDEGGER, M.: *Der Spruch des Anaximandros*. GA. Bd. 78. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2010.

³ GADAMER, H.-G.: Auf dem Rückgang zum Anfang. In: Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie I, Hegel, Husserl, Heidegger, GW 3*. Tübingen: Mohr-Siebeck 1987, s.407.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008.

stup k definícii a interpretácii významov gréckych pojmov naďalej určujúci. Ako príklad uvádza Gadamer pojem *οὐσία*, ktorý Cicero preložil výrazom *essentia*, čím ho zbavil obsahu, ktorý mal v klasickom období v gréčtine.¹ Heidegger preložil v súlade s Aristotelom výraz *οὐσία* do nemeckého jazyka ako roľnícku *usadlosť* (*Anwesen*), čím objavil jeho po mnoho rokov stratený pôvodný význam.²

Gadamer sa na mnohých miestach zmieňuje o tom, akým dôležitým filozofickým impulzom na ceste k antickej filozofii boli preňho fenomenologické interpretácie Aristotela, predovšetkým uvedenie do témy prostredníctvom vtedy mladého docenta Martina Heideggera vo Freiburgu. Priznáva, že dovtedy si neustále uvedomoval chýbajúcu celosť svojich názorov na tú časť antickej filozofie, ktorá napomohla vytvoreniu pojmového aparátu celého západného myslenia. Začínala Sokratom a prostredníctvom logu sa cez Platonove dialógy vinula až k Aristotelovi. V práci *Idea Dobra medzi Platonom a Aristotelom* to vyjadruje takto: „Rozhodujúce pre mňa vtedy bolo stretnutie s Heideggerom.“³

Výnimočnosť týchto prednášok o Aristotelovi spočívala v skutočnosti, že Heidegger na svojej filozofickej ceste prešiel tradíciou aristotelizmu, tomizmu, hegelianizmu a novokantovstva až k Husserlovej fenomenológii, pri ktorej, ako vieme, tiež nepobudol príliš dlho. Naozaj bravúrne dokázal prevziať a zosúladiť prvky všetkých týchto rôznorodých smerov, aby ich napokon prekonal a vytvoril celkom nový, originálny pohľad nielen na Aristotela, ale na antické myslenie vôbec. Ako Gadamer uvádza v neskorom texte *Heidegger a Gréci* (1990), v roku 1921 sa Heidegger rozhodol nanovo prečítať a interpretovať všetky Aristotelove hlavné diela. Výsledkom tohto rozhodnutia je *Úvod k Aristotelovi*, ktorý na podnet Paula Natorpa spracoval koncom roku 1922. Prináša tak nový pohľad na Aristotela, Heideggerovho Aristotela, ako aj formulovanie základných princípov *hermeneutiky fakticity*. Gadamer zastáva názor, že Heidegger práve v tomto náčrte prichádza k radikál-

¹ GADAMER, H.-G.: *Vom Anfang des Denkens*, s. 385.

² Pozri HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. GA. Bd. 18. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2002, s. 24–25.

³ GADAMER, H.-G.: *Idea dobra mezi Platonem a Aristotelem*. Prel. J. Šindelář, F. Karfík. Praha: Oikúmené 1994, s.8.

nemu konštatovaniu, že pojmoslovie novovekého západného a kresťanského myslenia je prevzaté z pôvodných gréckych pojmov, ktoré sa však vo svetle pýtania novovekého, kresťanstvom formovaného človeka javia ako nedostačujúce. „Základné filozofické pojmy, ktoré nepochybne prešli v dejinách filozofie celým vejárom rozmanitých interpretácií, stratili podľa jeho názoru svoje pôvodné výrazové funkcie a je najvyšší čas, aby sa v tejto veci niečo podstatné udialo.“¹

Následne sa Heidegger snaží opustiť reč starej metafyziky a vydáva sa na cestu k pojmosloviu *fakticity*. *Fakticity* pre Gadamera vyplýva priamo z dejinnosti existencie. „Dejinnosť ľudského pobytu sa ukazuje v momentálnosti (Jeweiligkeit) a tento momentálny ľudský pobyt stojí neustále pred úlohou priniesť seba samého vo svojej fakticite k osvetleniu (Erhellung).“² Ďalším nemenej významným pojmom je výraz *osvetlenie* (Erhellung). Ako argumentuje Gadamer: „Heidegger mienil *hermeneutikou fakticity*, ako sa vtedy vyjadril, osvetlenie. Mieni, že pobyt sa osvetľuje, stáva sa svetlým. Tak príležitostne charakterizoval aj aristotelovský pojem fronesis.“³ Významnú úlohu špecificky chápaného svetla v Heideggerovej filozofii pripomína aj Manoussakis v úvode k zborníku *Heidegger a Gréci* (*Heidegger and the Greeks*): „Ale svetlo nie je pre Heideggera ten žiarivý jas viditeľnosti, inteligibilnosti a ideí. Svetlo nemá byť myslené ako štatistická kvalita. Pre Heideggera je svetlo *vy-svetlenie* (light-ing), vychádzanie na svetlo a vzdďaľovanie sa od neho v jednom slove: *alétheia*.“⁴

Gadamer tvrdí, že u raného Heideggera má ešte otázka, čo je metafyzika, ktorou otvára freiburskú nástupnú prednášku, výsostne pozitívny charakter. Alebo sa Heidegger snaží pozitívny význam pojmu metafyzika aspoň vnútiť. Ako ďalej uvidíme, nie je to celkom tak. Potom prichádza *Kehre*, keď sa Heidegger pri svojich vlastných mysliteľských výtvoroch odpútava od Husserla, pričom metafyzika a jej predstavitelia ustupujú do úzadia a predstavujú niečo, od čoho je potrebné získať kritický odstup. Metafyzika už preňho nie je pýtaním sa na bytie

¹ LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 161–162.

² GADAMER, H.-G.: Heidegger und die Griechen. In: *Hermeneutik im Rückblick*. GW 10. Tübingen: Mohr-Siebeck 1995, s. 34.

³ Tamže, s. 35.

⁴ MANOUSSAKIS, J.P.: Introduction: The Sojourn in the Light. In: *Heidegger and the Greeks, Interpretative Essays*. Bloomington: Indiana University Press 2006, s. 2.

jestvujúcna, ale stále viac sa stáva osudovým zakrývaním (Verdeckung) problému bytia. Keďže Heidegger chápal zabudnutosť bytia ako fenomén s neustále narastajúcim účinkom, musel nutne rozdeliť dejiny zabudnutosti na vzostupné etapy a príspevky ich mysliteľov historicky zoradiť. Týmto podľa Gadamera zlyháva Heideggerovo úsilie dištan- cováť sa od Hegelovho pokusu o systematizáciu dejín filozofie, a to aj napriek vlastnému vyjadreniu, že nikdy netrval na tom, že je nutné, aby bol jeden myšlienkový postup vzostupne nasledovaný druhým. „Po- kiaľ sa však pokúša v rámci svojho pýtania sa na bytie opísať metafyziku ako jednotné dianie zabudnutosti bytia, čiže narastajúcej zabud- nutosti bytia, nedalo sa zabrániť tomu, aby aj jeho výtvor neprijal niečo z charakteru logickej nutnosti, ktorej prepadla Heglova konštrukcia svetových dejín myslenia.“¹

Heideggerovo chápanie dejín nie je teleologické, je však rovnako ako u Hegla konštrukciou so začiatkom a pokračovaním vo forme *osudu bytia* (*Seinsgeschick*) metafyziky. Podľa Gadamera teda možno po- vedieť, že Heideggerova diskusia s dejinami filozofie je svojím spôso- bom už dopredu určená. Čím viac sa Heidegger vnára do akéhosi pro- tivýtvoru vo vzťahu k Husserlovej transcendentálnej fenomenológii, ktorý prvýkrát vychádza najavo po vydaní diela *Bytie a čas*, tým jasnej- šie kontúry dostáva postava Aristotela a jeho metafyziky ako budúce určenie kontrapozície, proti ktorej sa Heidegger pokúša mysliteľsky bojovať. Táto tendencia sa neobjavuje nijako náhle, je zrejmá už vo frei- burských prednáškach, ktoré Gadamera natoľko uchvátili svojou pre- svedčivosťou, že si ju plne uvedomuje až s istým časovým odstupom a takto ju formuluje v *Heideggerovom „teologickom“ spise z mladosti*:

„Ešte v *Byti a čase* bolo len máloktorým zrejmé, že Aristoteles pred- stavoval pre Heideggera skôr tradičnú figúru, ktorá zakrývala západ- nému mysleniu cestu k sebe samému a znemožňovala mu nájsť svoje slobodné vyústenie.“² Aristotelova ontológia, obsiahnutá v jeho *Meta- fyzike*, nedokázala Heideggerovi poskytnúť presvedčivé odpovede na otázky, ktoré si pobyt (Dasein) kladie v starosti o svoju existenciu. „Takto sa pomaly formoval pojem metafyziky ako »heslo« (Kennwort), t. j. ako výraz pre jednotnú kontratendenciu, proti ktorej Heidegger for- muje svoje kresťanskou inšpiráciou motivované pýtanie sa na zmysel

¹ GADAMER, H.-G.: *Die Geschichte der Philosophie*, s. 300.

² GADAMER, H.-G.: *Heideggerův „teologický spis“ z mládí*, s. 69.

bytia a bytnosti (Wesen) času.“¹ Prijateľnou alternatívou metafyziky mala byť vyššie spomenutá *hermeneutika fakticity* a reč jej vlastná, pretože, ako tvrdí Heidegger: „Faktický život nielenže sám seba berie a obstaráva ako významnú udalosť, ako niečo, čo je vo svete dôležité, ale hovorí tiež *rečou* sveta, kedykoľvek hovorí sám so sebou.“²

Keďže pre Gadamera predstavuje Platon veľký filozofický vzor a neustále živú intelektuálnu výzvu, je sklamaný Heideggerovým nedocenením Platonovej filozofie.³ Heidegger sa podľa jeho názoru obmedzuje na jednostranné videnie Platona a tým sa z jeho učenia vytrácajú „veci, ktoré mladého Heideggera na dejinách platonizmu tak fascinovali, Augustín, kresťanská mystika a samotný *Sofista*“.⁴ Túto jednostrannú orientáciu posudzuje Gadamer ako neschopnosť vidieť v Platonovej filozofii príležitosť dostať sa za otázku aristotelovskej a poaristotelovskej metafyziky, do priestoru seba ukazujúceho sa bytia *ἀλήθεια*, vyjadreného v *λόγος*. Rovnako mu u Platona vyčíta aj rozdielnu perspektívu než je tá, cez ktorú sa pozerá na Aristotela a starších mysliteľov.

Podobne ako pri Platoni však Heidegger postupuje aj pri recepcii Aristotela. Zatiaľ čo sa v *Marburských prednáškach* s nemalou dávkou sympatie venuje kapitole, kde byť znamená predovšetkým byť pravdivým, po vytvorení dejinno-filozofického konceptu metafyziky uňho výrazne poľavuje aj tento aspekt Aristotelovej filozofie. Jeho pýtanie sa na metafyziku považuje spolu s Descartovým obratom v novovekej filozofii už len za významné medzníky v dejinách zabudnutosti bytia. Interpretácia druhej knihy Aristotelovej *Fyziky* podľa Gadamerovho názoru predstavuje a produkuje dvojznačnosť, s ktorou Heidegger vedie dialóg s metafyzikou.

Nachádza ju už v samom pojme *φύσις* a aj keď by sa na tomto mieste dalo hovoriť o istom približovaní sa k metafyzike, predsa práve tu, tvrdí Gadamer, začína vďaka *Fyzike* vnímať a formovať výsledky svojich vlastných myšlienkových skúmaní, akými sú pojmy: svetlina (*Lichtung*) bytia a udalosť (*Ereignis*), ktoré sa preňho stali zjavnými vo

¹ GADAMER, H.-G.: *Die Geschichte der Philosophie*, s. 300.

² HEIDEGGER, M.: *Rozorh fenomenologické interpretace Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008, s. 15.

³ Pozri HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, s. 307–308.

⁴ GADAMER, H.-G.: *Die Geschichte der Philosophie*, s. 302.

vychádzaní (Aufgehen) jestvujúcna, v koncepcii Aristotelovej φύσις, ktorá je podľa Gadamera Heideggerovým najzrelším a najperspektívnejším vyrovnávaním sa s gréckou filozofiou, a to aj napriek tomu, že sa až príliš spolieha na svoju intuíciu. Zastáva názor, že „jeho cesta dejinami filozofie sa celkovo podobá putovaniu prútikára. Náhle prútik vyskočí, pútnik sa zastaví a začne kopáť.“¹

Napriek tomu, tvrdí Gadamer, sa na žiadnej inej téme nedá tak dokonale demonštrovať mnohorakosť aspektov a zároveň ich vzájomná prepojenosť do jednotnej tendencie, ktorú Heideggerovo filozofické dielo vykazuje. Jeho vzťah ku Grékom prináša celkom nové priblíženie k počiatkom európskeho myslenia spolu s ich kritickou analýzou. Túto blízkosť a zároveň odstup pozoruje uňho Gadamer už počas marburských rokov, predovšetkým v čase prípravy trojzväzkových fenomenologických interpretácií Aristotela. V úvode prvého zväzku sa nachádza rozbor hermeneutickej situácie, v ktorej sa Aristoteles nachádza. Takto sa pred ním objavila celkom nová úloha a dokonca aj z *Bytia a času* je zrejmé, ako veľmi do *Marburských prednášok* prenikla interpretácia Aristotela. Heidegger vraj miestami priľnul k Aristotelovým názorom tak silno a tak tesne, že sa neraz zdalo, akoby sa bol s týmto mysliteľom identifikoval a nie sa pokúšal o akýsi protivýtvor k metafyzike. Jeho raný výklad odstránil odcudzené nánosy scholastických pojmov, čím donútil Aristotela hovoriť rečou súčasnosti a stal sa „príkladom hermeneutického splynutia horizontov“.²

Z interpretácie 6. knihy *Etiky Nikomachovej* Gadamer pochopil, že dianoetické cnosti (φρόνησις, σύνεσις) nemusia nutne byť aj hermeneutickými. V kritike Platóna a jeho diferenciácie τέχνη, επιστήμη a φρόνησις sa zas Heidegger prvýkrát rozhodne dištancuje od „filozofie ako prísnej vedy“.³ Prepojil myslenie kategórií a pojmov, ktoré súviseli s ἐνέργεια a δύναμις, aby týmto spôsobom našiel spojitosť i medzi κίνησις a λόγος.

Všetky neskoršie uverejnené diela, týkajúce sa Grékov, vrátane *Anaximandrovho výroku*, už podľa Gadamera ani zďaleka nedosahujú taký vysoký stupeň splynutia horizontov. Výnimkou je len rozprava o Aristotelovej *Fyzike*, v ktorej vidí pokračovanie úsilia raného Heideggera

¹ Tamže, s. 303.

² GADAMER, H.-G.: *Die Griechen*, s. 286.

³ Tamže, s. 287.

o pôvodnejšie, gréckejšie myslenie. S radikálnou rozhodnosťou tu bráni pôvodný pojem φύσις proti novovekou prírodovedou ovplyvnenému pojmu *prírody*, čím jasne nadväzuje na svoje predchádzajúce štúdie. Aj keď na tomto mieste bojuje proti prekrúcaniu pojmov latinským a novovekým spôsobom uvažovania, nemožno túto tému ešte počítať medzi pokusy o *prekonanie* metafyziky. Heideggerovo siahnutie po starších štúdiách týkajúcich sa Aristotela považujú mnohí za zlomové, zatiaľ čo podľa Gadamera je to len vecou perspektívy a „oveľa viac to svedčí o kontinuite jeho zmyšľania, a to aj napriek takzvanej *Kehre*. Jeho obrat ku Grékom bol preňho podstatným. Medzi fenomenológmi mu už predtým dával punc špecifickosti... Orientácia na Grékov bola tak silno určujúca, že oproti nej malo transcendentálne sebaapochopenie (Selbstauffassung) v *Bytí a čase* v sebe čosi provizórne.“¹

Čím viac sa Heidegger zahľbuje do Aristotelovho diela, tým jasnejšia sa javí prvotná skúsenosť gréckeho myslenia, fascinujúca svojou jednoduchosťou a inakosťou. Ako potomka scholastickej tradície ho zaujala rozdielna reč počiatku. V ἀλήθεια nevidel *neskrytosť hovorenia* (Unverborgenheit des Sagens) ani *otvorenosť* (Unverhohlenheit), ale podľa vzoru Grékov „jestvujúcno, ktoré sa ukazuje vo svojom pravdivom bytí ako pravé, nefalšované zlato“.² Skúsenosť bytia získala vyjadrenie v horizonte času, na základe čoho bolo možné vypozerovať priamo z Platóna a Aristotela, že bytie je *prítomnosťou* (Anwesenheit) a najčastejšie prítomným býva práve jestvujúcno.

V štúdií *Heidegger a Gréci* sa Gadamer venuje ešte podrobnejšie bytiu ako prítomnosti, keď poukazuje na Heideggerovo odkrytie významu slova οὐσία v platonsko-aristotelovskom pojmosloví. *Bytie* (Sein) alebo οὐσία totiž pôvodne znamenala roľnícku *usadlosť* (Anwesen), teda všetko to, čo roľník vlastnil a čo potreboval k svojej práci. „Tak sme sa naučili vidieť cez Heideggera, že *ousia* mieni prítomnosť (Anwesenheit) a zahŕňa dočasný zmysel.“³ Okrem toho prišiel na to, že „*vždy*“ (gr. ἀεὶ), nemá nič spoločné s *aeternitas*, ale odvodzuje sa z momentálne *prítomného* (Jeweiligkeit des Anwesenden).

¹ Tamže, s. 287.

² Tamže, s. 289.

³ GADAMER, H.-G.: *Heidegger und die Griechen*, s. 41.

Až neskorý Heidegger priznáva, že ani sami Gréci pod pojmom ἀλήθεια nikdy nerozumeli skúsenosť bytia, ale vždy len odlišenie skutočného bytia od zdania, οὐσία od ζανταστα, falošných vecí a rečí. Gadamer teda tvrdí, že skúsenosť bytia nemôžeme posudzovať podľa výpovede alebo myšlienky, v ktorej je nepriamo artikulovaná. Už samotný výrok: *Gréci myslia gréckejšie* je spojený s požiadavkou myslieť spolu s Grékmi za nich a podľa Gadamera vyvoláva isté *hermeneutické ťažkosti*, zvlášť ak sa ju pokúša doložiť na takom školskom texte, akým je *Fyzika*. Napriek tomu, že čiastočne dokáže pochopiť Heideggerove rané pokusy o preklad veršovaného jazyka Homéra a mytologickej slovnej zásoby do pojmového myslenia a pripúšťa takúto možnosť aj pri metaforách pred Sokratovských textov, nedokáže si to predstaviť v diele, ktorého logika a dialektika si podľa neho vyžadujú predovšetkým jasnú argumentáciu a výrečnosť takzvanej *školskej kultúry*.

No aj keď sa Gadamerovi zdá v prípade Aristotela Heideggerova snaha o deštrukciu nášho automatického predporozumenia prinajmenšom pochybná, nemôže vylúčiť fakt, že slovo, používané v istom kontexte v špecifickom význame, môže mať i sémantické varianty v bežnej, hovorenej reči. Ak teda Heidegger nedefinuje ἀρχή ako princíp, ale ako počiatok (Anfang) a vládu (Herrschaft), ako východisko (Ausgang) a dispozíciu (Verfügung), tak neexistuje dôvod, prečo by autorom týchto významov nemohol byť naozaj sám Aristoteles. Túto domnienku Gadamer vzápätí potvrdzuje, keď v analýze významov z katalógu pojmov *Metafyziky* skutočne nachádza výraz *počiatok* ako ekvivalent pre pojmy *vláda* a *vykonávanie úradu*. „Niečo sme sa z toho naučili, a to že *princíp* nie je jednoducho východiskový bod (bytia, stávania sa (Werdens) a spoznávania (Erkennens)), ktorý opúšťame, ale je to niečo, čo je vždy vo všetkom prítomné.“¹ Podobne je tomu i v opačnom prípade, keď Aristoteles bežným slovám vytvára špeciálny kontext alebo ich skladá do zložených výrazov (ἐνέργεια, ἐντελέχεια)², čím ich pozdvihuje na úroveň ontologických termínov. Gadamer venuje pozornosť predovšetkým pojmom patriacim do prvej skupiny, akými sú napríklad δύναμις, φύσις, εἶδος, μεταβολή a μορφή.³

¹ GADAMER, H.-G.: *Die Griechen*, s. 291.

² Pozri HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, s. 296.

³ Pozri tamže, s. 300.

Δύναμις -môcť, *vedieť* (das Können)- vysvetľuje Aristoteles ako ἀρχὴ κίνησης, zatiaľ čo pre Heideggera je to *spôsobilosť na niečo* (Eignung). Tento pojem však v sebe zahŕňa oveľa viac než len možnosť niečoho (Möglichkeit), znamená síce môcť, ale zároveň aj vedieť, mať istý potenciál na niečo a poznať spôsob, ako to uskutočniť. Takýto je význam slova δύναμις (das Können), „pohnutosti (Bewegtheit), ktorá vždy obsahuje držanie sa pri sebe (Ansichhalten)“.¹ To isté platí aj pre φύσις. Je tým, čo prichádza, vychádza na povrch (Hervorkommen), východom (Aufgehen), klíčením semienka (Aufgehen des Samens), ktoré spod zeme vysiela výhonok, aby sa na povrchu stal pre nás viditeľným. Vychádzanie je podľa Gadamera v aristotelovsky poňatom pojme φύσις veľmi silne prítomné. Ani εἶδος nevyčerpáva celý svoj význam v logickom označení *druhov* (species), ale dajú sa z neho vycítiť i významy ako *pohľad* (Anblick) a *zovňajšok, vyzeranie* (Aus-sehen).

Napriek všetkej kritike Gadamer rozhodne vyzdvihuje dôležitosť Heideggerovho sémantického príspevku, ktorému vraj vďačíme prinajmenšom za to, že nasledujúce dva pôvodne Aristotelove pojmy, boli zaradené do perspektívy nášho vlastného myslenia práve Heideggerovými násilnými interpretáciami. Prvým z nich je výraz μεταβολή, náhla zmena počasia alebo nálady (Umschlag), už starými Grékmi používaný v oboch významoch. Μεταβολή „vyjadruje formálnu štruktúru kinesis, ktorá je spoločná všetkým druhom pohybu“.²

S takýmto negatívnym vysvetlením však Gadamer nesúhlasí, pretože pohyb degraduje na zmenu miesta a implikuje stratu stálosti a odolnosti (Geständigkeit). Náhla zmena počasia (Umschlag) nevedie k lepšiemu, ale znamená koniec pekného počasia, tak ako pre Parmenida jasnosť a žiarivosť farby obsahuje jej vyblednutie (Vergehen). Kládie si teda otázku, prečo Aristoteles rozšíril štruktúru zmeny na akýkoľvek druh pohybu, zvlášť ak pri zmene miesta hovoríme o prechode z jedného do druhého a nie o náhlej zmene stavu. Preto sa Gadamerovi zdá, že Heidegger mohol mať pravdu, keď v náhlej zmene videl „niečo doteraz skryté a neprítomné, čo sa práve začína prejavovať (zum Vorschein kommt)“.³ Toto je pozitívna skúsenosť bytia, vyjadrená Aristotelovou *Fyzikou*, a nie jeho strata, nevyvoláva strach z jeho nestálosti

¹ GADAMER, H.-G.: *Die Griechen*, s. 291.

² Tamže, s. 292.

³ Tamže.

a pominuteľnosti, ale za nemenným bytím otvára hlbokú dimenziu jeho pôvodu. Už pred Aristotelom prevládal názor, že „to, že prírodné jestvujúcna majú v sebe *arche zmeny* (Umschlag), je pozitívnym ontologickým označením a nie úbytkom bytia. Takto má v skutočnosti pohyb, heideggerovsky povedané, „ako spôsob bytia charakter prichádzania (Herkommen) do sprítomnenia (Anwesenung)“.¹

Druhým zdomácneným pojmom je *μορφή*. Keďže pod *φύσις* rozumieme sebautváranie a utváranie sa nechápe ako produkcia, používa Aristoteles slovo *μορφή* výlučne pre živé organizmy, ktoré získavajú svoj tvar. Zahŕňa však omnoho viac a na rozdiel od produkcie nie je priamym vznikáním, ale akousi genézou, pretože „človek vzniká z človeka, ale podstavec postele (Bettgestell) nevzniká z podstavca postele“.² Preto je podľa Heideggera výroba (Herstellen) spojená s techne ako postavením do *zovňajšku* (Gestell in das Aussehen), kým *μορφή* je tým, čím sa niečo napĺňa, ako čo sa *predstavuje* (darstellt) a *vychádza na povrch* (herauskommt). „Takto by sme mohli pokračovať do nekonečna, aby sme ukázali, že myslieť gréckejšie neznamena ani tak myslieť inak, ako skôr: *zahrnúť do myslenia to iné* (anderes mit-denken), ktoré nášmu mysleniu uniká, pretože je naše myslenie príliš fixované na objektivitu, na prekonanie odporu predmetov v našej vlastnej istote vedenia.“³

Gadamer priznáva, že Heidegger síce konvenčnú slovnú zásobu *nabil pojmovou funkciou*⁴ a „nanovo občerstvil život reči myšlienky tak, že v jej používaní z jazykovej skúsenosti človeka začína mnohé hovoriť, čo nám sprehľadňuje, čo chce nejaký pojem povedať“⁵, no zároveň konštatuje, že Heideggerov etymologický úzus pojmov nepredstavuje žiaden vedecky relevantný postup, ale má slúžiť výlučne inšpiratívne, t. j. dodávať filologické a filozofické impulzy, čoho si podľa Gadamera bol vedomý aj sám Heidegger, keď sa rozhodol očistiť pojem *metódy* od významov, ktoré mu v záujme oddelenia teórie od praxe prisúdila novoveká prírodoveda.

¹ Tamže, s. 293.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ GADAMER, H.-G.: *Heidegger und die Griechen*, s. 40

⁵ Tamže.

Μέθοδος je predovšetkým cesta, ktorou sa treba uberať¹, a zároveň dôvod prečo Heidegger pri svojej filozofickej tvorbe uprednostňoval pojem *cesty* (Wege) pred pojmom *diela* (Werke), ktorý je svojím významom technického rázu, má viac charakter τέχνη než σοφία. Gadamer rovnako ako raný Heidegger odmieta moderné používanie výrazov *teória* a *prax*, pričom spoločnou črtou oboch mysliteľov je, že sa snažia „vychádzať zo sebaosvetlenia (Selbsterhellung), ktoré vyrastá z praxe života v celej svojej šírke a ktoré sa neskôr stane témou Aristotelovej praktickej filozofie. Aristoteles dôkladne ohraničil túto praktickú filozofiu oproti teoretickej filozofii - a predsa vidíme, ako sú obe do seba navzájom zapletené, ako je praktický impulz podkladom všetkého, usilovanie o Dobro a ako nás túžba po vedení... Všetci ľudia túžia po vedení a všetka praxis a methodos sa usiluje o Dobro... Ide o sebaosvetlenie faktického pobytu, hermeneutiku fakticity. Tento vzťah medzi teoretickým vedením a praktickým vedením načrtol Heidegger priamo vo svojom spise z mladosti.“²

Na neblahé následky Heideggerových násilných interpretácií a vedomých dezinterpretácií Aristotelovej filozofie, predovšetkým jeho etiky, poukazuje Gonzalez v eseji *Mimo alebo poniže dobra a zla? Heideggerovo vyčistenie Aristotelovej etiky*: „Čo môžeme usúdiť, je, že *ontologizácia* etiky, ktorá sa odohráva v Aristotelovom kurze, vyostruje a intenzifikuje *rétoriku* etiky, zatiaľ čo ju v rovnakom čase zbavuje akéhokoľvek určitého obsahu. A čo by mohlo byť nebezpečnejšie než takáto etika? Okrem podobnej *politiky*. Heideggerovo čítanie Aristotelovej *Etiky* si nezaslúži našu reflexiu čo sa týka rozsahu, v akom je to chybné čítanie Aristotela – jestvuje mnoho chybných čítaní Aristotela, z ktorých mnohé nás musia nechať filozoficky indiferentnými – ale čo sa týka rozsahu, v akom je to chybné čítanie ľudského života. To, čo je v Heideggerovom čítaní zavraždené, nie je iba text *Etiky*, ale väčšina možnosti reflektívneho etického života.“³

¹ Tamže, s. 41.

² Tamže, s. 37–38.

³ GONZALEZ, F. J.: Beyond the Beneath Good and Evil? Heideggers Purification of Aristotle's Ethics. In: *Heidegger and the Greeks, Interpretative Essays*. Bloomington: Indiana University Press 2006, s. 150.

Nepochybne, „Heidegger najsilnejšie a v istom zmysle natrvalo ovplyvnil Gadamera svojou ranou koncepciou *hermeneutiky fakticity*.“¹ Tu sa však podobnosť oboch mysliteľov končí, lebo „nie otázka *bytia*, ale problém *života* sa stal pre Gadamera ústrednou filozofickou témou, ktorej ostal verný v celej svojej tvorbe“.² Gadamer, ktorého na prvej Heideggerovej prednáške zaujala otázka *φρόνησις* tak veľmi, že v rámci antickej filozofie predurčila jeho doživotnú orientáciu na oblasť etiky, predovšetkým platonsko-aristotelovskej, prichádza po opätovnom prečítaní *Heideggerovho teologického spisu z mladosti* k názoru, že už vo Freiburgu dával Heidegger pred *φρόνησις* prednosť *σοφία*. Dokonca i u raného Heideggera je ontologický rozmer Aristotelovej filozofie natoľko určujúci, že *ἦθος* je preňho len konvenciou, zvykom, ktorý prispieva k úpadku faktického života. „Pravý stred aristotelovského myslenia tvorí pre Heideggera *Fyzika*.“³

V súvislosti s Heideggerovými takmer výlučne ontologickými záujmami na poli antickej filozofie Manoussakis so štipkou irónie konštatuje: „Heidegger bol predsa len zvláštnym druhom filozofického Kyklopa – po celý svoj život mal iba jednu jedinú starosť, bytie, ako sa po prvýkrát zjavilo v gréckom počiatku filozofie.“⁴ Gadamer, naopak, zostáva po celý svoj život zástancom pôsobivej sily a aktuálnosti tak platonskej, ako i aristotelovskej etiky. Aristotelova kritika Platonovej filozofie, predovšetkým jeho učenia o ideách, rozhodne nie je Heideggerovým objavom. Dôkazom toho je aj zo stredoveku pochádzajúci výrok: *Amicus Plato magis amica veritas*, ktorý je zároveň názvom Gadamerovej štúdie z roku 1968. V nej, ale aj v mnohých ďalších textoch (*Idea Dobra medzi Platonom a Aristotelom*, *Heidegger a Gréci*, *Sokratovská otázka a Aristoteles* a iné) si kladie za úlohu primeranou interpretáciou zdôrazniť spoločné prvky oboch zdanlivo nezmieriteľných učení a nanovo tak nastoliť harmóniu medzi týmito dvoma významnými mysliteľmi antiky.

Veľmi jasne si uvedomuje, že rozdiel medzi Platonovou a Aristotelovou filozofiou nie je ideového rázu, ale je to omnoho viac „metodický problém, spočívajúci v tom, že nám naša tradícia uchovala dve také ne-

¹ LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 351.

² Tamže.

³ GADAMER, H.-G.: *Heideggerův „teologický spis“ z mládí*, s. 69.

⁴ MANOUSSAKIS, J. P.: *Introduction: The Soujourn in the Light*, s. 2.

porovnateľné veci, ako sú na jednej strane Platonove dialógy a na druhej strane Aristotelove pracovné poznámky, a že nevlastníme ani autentické teoretické rozpracovanie Platonovho učenia, ani naopak nemôžeme čítať Aristotelove spisy, ktoré on sám uverejnil. A tak musíme stále konfrontovať neporovnateľné s neporovnateľným.“¹

Gadamer zároveň pripomína, že rivalita medzi Platonom a Aristotelom rozhodne nepochádza z obdobia antiky, odtiaľ poznáme skôr úsilie o myšlienkové priblíženie obidvoch filozofov. Platon ako protiklad Aristotela sa čiastočne objavuje v stredoveku, to však nebránilo ani platonikovi Augustínovi, aby do svojho učenia prevzal početné prvky Aristotelovej filozofie, no údajný platonsko-aristotelovský spor sa prehĺbuje a vyhrocuje až s koncom stredoveku a narastajúcou snahou o diskreditáciu Aristotelovej authority, pretože moderná prírodoveda vybudovala svoje princípy na prekonaní Aristotela ako typického reprezentanta zastaraných vedeckých prístupov. Heidegger naopak sympatizuje s kritikou Platonovej teórie ideí, keďže pre neho predstavuje predovšetkým východisko dejín zabudnutosti bytia. Zjednocovanie platonsko-aristotelovských mysliteľských tendencií znamená teda pre Gadamera nielen oslobodenie sa od tradície novovekého myslenia, ale v neposlednom rade aj vymanenie sa spod filozofického vplyvu svojho učiteľa.

Sám si je toho plne vedomý, keď si kladie otázku: „Musíme azda, ak chceme vlastnú platonsku filozofiu, ktorá nikdy nebola fixovaná písomne, odčítať z jeho dialógov a to znamená preložiť do reči jednoznačnej pojmovosti, ísť ďalej k Aristotelovi a zároveň až v prechode cez neho vytvoriť ním kritizovanú filozofiu Platona? Tak som sa asi pred desaťročiami pokúsil - pod vplyvom Heideggerových interpretácií Aristotela, ktoré ešte celkom skrývali ich vlastný ontologický zámer a v základe aristotelovskú kritiku Platona opakovali vo forme existenciálno- a situatívno-filozofickej kritiky idealistickej tradície, problém obísť tým, že som stanovil rozdielny, až u Aristotela plne dosiahnutý vzťah k pojmu. Ale stačí to?“² Ako východisko určite áno. Tým chce Gadamer naznačiť, že za aristotelovskými pojmami sa nepochybne

¹ GADAMER, H.-G.: *Idea dobra mezi Platonem a Aristotelem*, s. 8.

² GADAMER, H.-G.: *Amicus Plato magis amica veritas*. In: *Gesammelte Werke, Bd.6, Griechische Philosophie II*. Tübingen: Mohr-Siebeck 1985, s. 74.

skrýva to isté, čo za platonskými metaforami, čiže filozofia, ktorá si za svoj cieľ kladie *primát logu*.

Naproti tomu sa Heidegger na základe analógie Aristotelovej *Metafyziky* a jeho postoja k hlavnému princípu Platonovho učenia, k idei Dobra, ktorý si vysvetľuje ako spochybnenie celkovej existencie ideí, snaží vyvrátiť možnosť systematického odvodenia všetkého platného z jediného jediného princípu, ako tomu bolo pri idei Dobra u Platona a transcendentálneho ega u Husserla. „Zdalo sa mu, že predovšetkým kritika idey Dobra, najvyššieho princípu Platonovho učenia, na ktorú tam natrafil, dokáže vysloviť jeho vlastné želanie, želanie časovo-dejinnej existencie a kritiky transcendentálnej filozofie.“¹ Analógia a kritika idey dobra boli pre Heideggera najpresvedčivejším dôkazom Aristotelovej kritiky Platonovho učenia o ideách a jeho snahy o oddelenie Dobra od otázky bytia. Aristoteles uznáva ontologický primát pohyblivosti (*Bewegtheit*) a rôznorodosť bytia, neverí v opodstatnenosť univerzálneho druhu bytia, ale len bytia štruktúrovaného na pohyb – rozdielnosť a pokoj – identitu.

Keďže Aristotelova a spolu s ňou aj Heideggerova kritika Platona sa odvíja predovšetkým z pohľadu aristotelovskej *Fyziky*, tak „pri Aristotelovi je hlavná vec, že je všetkým jestvujúcnam v prírode, nezávisle od tejto nezrušiteľnej kontigencie, priradená nejaká určitosť diania (*Werdebestimmtheit*) a je niečo iné, či myslíme v tomto zmysle to ešte-nie bytia skrytím (*das Noch-Nicht des Verhülltseins*) v zárodku, sklone, možnosti (*δύναμις*), alebo to nezrušiteľné bytie zastrením stvorenia cez pozostatky v zemi.“² Aristoteles preto nesúhlasí s Platonovým výlučne ontologických poňatím nebytia ako neprítomnosti *eidetického určenia* a pripomína, že okrem úplného nebytia je v prírode pozorovateľné aj ešte-nie-bytie, ktoré nie je prejavom chýbajúceho *εἶδος* jestvujúcna, ktorým sa neskôr stane. Gadamer pripomína, že Aristoteles nazýva takéto nebytie *στέγησις* a do priestoru medzi *στέγησις* a *εἶδος* situuje všetok pohyb, všetko dianie v prírode.

Zárodok živočícha sa nevyznačuje neprítomnosťou ani rozdielnosťou eidetického určenia, práve naopak, nachádza sa na ceste k naplneniu *εἶδος*, ktorý je rovnaký, ako v prípade zrelého jedinca jeho vlastného druhu. Pri vývine v prírode nedochádza teda k žiadnej zmene

¹ GADAMER, H.-G.: *Die Griechen*, s. 299.

² Tamže, s. 79.

podstaty, napriek tomu, že vyvíjať sa znamená neustále bytie v pohybe, pohnutosť (Bewegtheit), ale k „prechádzaniu (Übergehen) a vychádzaniu (Aufgehen) smerom k zrelosti“.¹ Gadamer sa nazdáva, že tento proces možno čiastočne prirovnať k τέχνη, keď tvrdí: „Aj keď sa tu ukazujú odlišnosti od techny, predsa len sa tu dajú použiť techné-pojmy, morfé, hylé, kinesis a telos alebo ὁ ἐνεκᾶ. Jedným z najpodstatnejších rozdielov, ktorý ihneď zasvieti, je ten, že v prípade umeleckého diela môžeme povedať až o hotovom, že je tým, čo vytvára jeho eidos, zatiaľ čo nedokončené umelecké dielo vôbec nie je tým, čo má predstavovať. Naproti tomu prírodný tvor, ktorý ešte nie je hotový, ešte nevyrástol, je napriek tomu už tým, čím bude... To je zmysel dynamis, ktorý má tu, na poli prírody zjavne svoje špecifické použitie a vykazuje predpoklad nejakého pre seba jestvujúceho eidos ako neudržateľný.“² Nie náhodou sa práve v tomto bode pre Heideggera stane Aristoteles hodným nasledovania a Platon predmetom kritiky.

Podľa Gadamera smerujú Heideggerove mysliteľské pokusy k jednému jedinému bytiu, ktoré by bolo rozumným zjednotením oboch protikladov, tak ako bytie a ničota spoločne určujú jestvujúcno. „Ak sa nechceme pozrieť na stav pokoja, musíme sa pozrieť na pohyb a opačne. Kam sa však máme pozeráť, ak nechceme vidieť ani jedno, ani druhé, ale uzrieť *bytie*?“³ Zabúda však na to, že to bol práve Platon, ktorý vo svojom dialógu *Sofista* prekonáva rozdvojenie bytia na pohyb a pokoj, na jednotu a rôznorodosť, keď cez postavu cudzinca z Eley ukazuje, ako „každá reč o bytí implikuje diferenciáciu, ktorá neodlišuje jeho rôzne oblasti, ale vnútornú štruktúrovanosť bytia samého. K všetkým úvahám o bytí patrí tak totožnosť (Selbigkeit) alebo identita, ako aj rozdielnosť (Andersheit) a rôznosť (Verschiedenheit).“⁴ Na rozdiel od predstieraného umenia sofistu musí človek označovaný za skutočného filozofa dokázať spojiť *áno bytia* (*Ja des Seins*) a *nie ničoty* (*Nein des Nichts*)⁵ do určitosti jestvujúcna. Toto vyjadrenie potvrdzuje aj Heideggerova kritická výmena názorov s Platonom.

¹ Tamže, s. 83.

² Tamže, s. 83–84.

³ GADAMER, H.-G.: Plato. In: *Gesammelte Werke, Bd.3, Neuere Philosophie I, Hegel, Husserl, Heidegger*. Tübingen: Mohr-Siebeck 1987, s. 240.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

Gadamer si preto kladie otázku: „Je Platonovo chápanie ideí od začiatku samo osebe predzvesťou sklonenia ἀλήθεια pred ὁρθότης, pravdy pred správnosťou a holou primeranosťou vopred daného jestvujúcna?“¹ Týmto v heideggerovskom chápaní Platon vykročil smerom k skrytosti, ktorá neskôr viedla k stabilizácii *onto-teológie* alebo metafyziky. Javenie sa jestvujúcna a seba-ukazovanie (Sich-Zeigen) εἶδος v nemenných kontúrach vždy necháva za sebou otázku zmyslu bytia. Heidegger číta Platona očami Aristotelovej kritiky teórie ideí, čo v neskorých spisoch dokonca sám priznáva, nehovoriac o tom, že samotná táto kritika sa odohráva v rámci metafyzickej tradície, za ktorú už nedosiahne. Zakladatelia metafyziky skúmajú jestvujúcno, ktorého odkrytosť spočíva v jeho myslení a vypovedaní o ňom, čím vytvárajú priestor na akékoľvek pýtanie sa a hovorenie, sami sa ale za jestvujúcno nedostávajú.

Gadamer však pochybuje o tom, že by metafyzické pýtanie sa na čo-bytie (Was-Sein), skutočne natoľko prekrúcalo otázku bytia ako takú. Rovnako zastáva názor, že Aristotelova kritika náuky o ideách je čiastočne oprávnená, pretože spochybňuje oddelenie ideí od jednotlivých vecí, čo vo svojich neskorších spisoch priznáva aj Platon. Nevzťahuje sa však na princípy samotného predpokladu ideí, ktoré sa majú nachádzať práve v priestore neskrytosti, ἀλήθεια. Svedčí o tom i Aristotelov postoj k idei dobra: „Veď ani idea Dobra nezapadá poriadne do schémy aristotelovskej kritiky chorismu a kritika idey dobra je, ako sa v skutočnosti ukáže, u Aristotela len opatrne a s váhaním priradená k všeobecnej kritike ideí: Ozajstná kritika idey Dobra vychádza z čisto praktického hľadiska.“²

Okrem toho, na rozdiel od pojmov spojených s ἀρετή, nemá idea dobra žiadnu presnú definíciu, ide len o analógiu, vyjadrenú metaforou slnka. *Slnko* prináša svetlo a svetlo sa u Heideggera spája so *svetlinou* (Lichtung). Odráža sa vo všetkom tak, ako sa bytie odráža v každom jestvujúcne, nie je jedno, ale dáva jednotu, napriek tomu, že nie je vo svojej jednote postihnuteľné. Stojí za všetkým bytím ako trojica tvorená mierou, primeranosťou a pravdou, obsahuje podstatu krásna. Nie je jedným jestvujúcnom, ale neskrytosťou toho, čo tkvie v jasnosti a viditeľnosti, heideggerovsky povedané: „V tejto blízkosti, vo svetline *tu*

¹ GADAMER, H.-G.: *Die Geschichte der Philosophie*, s. 302.

² GADAMER, H.-G.: *Plato*, s. 243.

prítomnosti (in der Lichtung des *Da*) býva človek... Človek je susedom bytia.“¹ Dobro je bytie, nie jedna z mnohých ideí, ale to prvé, ἀρχή, aj keď si Gadamer nie je celkom istý, či samotné Dobro je Jedným, ktoré spolu s dvojakosťou (Zweiheit) tvorí arche všetkého učenia ideí, alebo predchádza dvojici *Jedna* a neurčitej m+nohosti (Vielheit), a tým je im nadradené. *Jedno* neznamená počet, a preto ani idea *Dobra* nie je ideou v zmysle tých, ktorých predpoklad považuje Aristoteles za logicky a ontologicky neprospešný, za ὀρισμός ako zbytočné zdvojenie sveta.²

Keďže si je Gadamer plne vedomý skutočnosti, že sa Aristotelova kritika chorismu v Platonovom učení o ideách odohráva predovšetkým na pôde jeho *Fyziky*, kladie si nasledujúcu otázku: „Ale čo chce potom ešte povedať Aristotelova stereotypná výčitka, že Platon hypostazoval všeobecninu, výčitka chorismu? Postihuje Platona skutočne? Čo vlastne chce toto *bytie pre seba* ideí u Platona vyjadriť? Skutočne snáď otvorenie nejakého druhého sveta, ktorý by bol oddelený ontologickým hiátom od nášho sveta javov... Platon v tejto najtvrdšej apórii dialógu *Parmenides* nepriamo ukazuje, že idey sú idey javov a že netvorí svet pre seba. Že záleží na poznaní ideí, ak má byť poznanie tvárou v tvár premenlivému víreniu javov vôbec možné, to označuje i Aristoteles sám za základný motív na prijatie ideí.“³ *Nie Platon, ale Aristoteles je podľa neho tým, kto sa významne podieľal na vzniku chorismu a vytvoril tak obraz Platona, ktorý prostredníctvom novoplatonizmu pretrval až do dnešných čias.* Gadamer spochybňuje opodstatnenosť Heideggerovej kritiky Platonovej filozofie ako takej a vyvracia tak i jeho tvrdenie o nekompromisnosti Aristotelovho kritického postoja voči celoživotnému dielu svojho učiteľa.

Gadamer s Aristotelom súhlasí v momente, keď vyjadruje obavu z prílišnej orientácie na idey. Ich univerzálny ontologický štatút môže totiž spôsobiť odklon od λόγος a filozofia λόγος by určite mala zostať tým, o čo v konečnom dôsledku ide tak Platonovi, ako i Aristotelovi. „Myslenie eidos drží zmysel logu v špecifickom zatienení, ak je logos myslený ako vzťah ideí. V logu samom spočíva, že je viac než len spojitost' vecných obsahov. Vždy je oslovením niečoho, najčastejšie čohosi,

¹ HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Prel. P. Kurka. Praha: Ježek 2000, s. 28–33.

² Pozri HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, s. 12.

³ GADAMER, H.-G.: *Idea dobra mezi Platonem a Aristotelem*, s.16.

čo je tu a teraz, nejakého tohto tu (Diesher), ktorému nemôže byť priradená iba jeho bytostná určenosť (Wesensbestimmtheit), ale ktorému môže byť pripísané aj mnohé iné, ktoré nevytvára jeho trvalú podstatu.“¹

Heidegger v nemalej miere ovplyvnil Gadamerov prístup nielen k Aristotelovej a antickej filozofii, ale do značnej miery sa podpísal aj na jeho porozumení celým dejinám západného myslenia, keďže v dialógu s filozofickými predchodcami „určujúcim pozadím... zostáva pre Gadamera stále Heideggerova ontológia nesená myšlienkou ontologickej diferencie“.² Napriek tomu je evidentné, že „pre Gadamera nakoniec žiadna reč metafyziky v Heideggerovom zmysle neexistuje; pokiaľ je reč európskej filozofie stále ešte rečou, je v nej vždy prítomná cesta k pravde, *Weg ins Freie*“.³ Túto cestu k pravde predstavuje pre Gadamera *filozofická hermeneutika*.

Ak sa Gadamer stavia kriticky voči heideggerovskému jazykovému úzu, tak ani nie na poli gréčtiny, ale paradoxne v oblasti terminológie, ktorá pochádza z nemčiny. Nesúhlasí s typicky heideggerovským pojmom *príručnosť* (*Vorhandenheit*). „Keď si takto uvedomíme celé slovné pole *ousia*, *parousia*, *apousia*, tak mimochodom pociťujeme Heideggerovo použitie pojmu *príručnosť* (*Vorhandenheit*) ako neuspokojivé. Nemám žiaden lepší návrh. Ale v pojme *príručnosť* znie až príliš buď zmysel čistého existovania, *existentia* v zmysle školskej filozofie 18. storočia, a tým celý pojmový svet, ktorý patrí k výlučne počítajúcej, merajúcej a vážiacej skúsenostnej vede novoveku. Týmto bol grécky pojem znásilnený. Alebo je odtiaľ až príliš počuť ruku človeka, čo potom pri preklade do cudzích rečí necháva *vorhanden* a *zuhanden* splynúť navzájom takmer bez rozlíšenia. Oboje neleží v zmysle *bytia* ako *usadlosti* (*Anwesen*). Nemyslí existenciu predmetu, zistenú meraním a vážením, ale ani čisté, na konanie sa vzťahujúce (*handlungsbezogen*) *procheiron*, ktoré je k ruke. Keď sa Heidegger rozhodol pre výraz *príručnosť*, tak zanedbal rozdiel medzi chápaním bytia v novovekej vede a v gréckej metafyzike.“⁴ Gadamer však poznamenáva, že výraz *Vorhandenheit* sa

¹ GADAMER, H.-G.: *Amicus Plato magis amica veritas*, s. 86.

² ŠPINKA, Š.: „Plato im Dialog“, *Platónova Dialektika v interpretaci Hanse- Georga Gadamera*, s. 2-29.

³ Tamže, s. 2-27.

⁴ GADAMER, H.-G.: *Vom Anfang des Denkens*, s. 385-386.

u Heideggera nevyskytuje hneď od začiatku, ale začína sa objavovať až v druhej polovici 20. rokov, presnejšie počas písania *Bytia a času*. V *Marburských prednáškach*, zdôrazňuje Gadamer, pojem *Vorhandenheit* ešte nenájde. ¹

Z celkového pohľadu vníma Gadamer Heideggerovo čítanie Grékov a Aristotela zvlášť, rovnako ako jeho prácu s gréčtinou, ako zvláštnu zmes svojvôle a vedecky obhájitelného etymologického prístupu, ako kombináciu prekladateľského násilia a silnej jazykovej intuície, ktorá mu v niektorých prípadoch skutočne umožňuje vypátrať a nechať prehovoriť prvotnú grécku skúsenosť s bytím. Z toho je zrejmé, že sa v Heideggerových textoch stretávame s bravúrnymi prekladmi aj s prázdnyimi, bezobsažnými frázami. Jeho komentáre ku gréckej filozofii sú v rovnakej miere ukážkou originálneho prístupu, ako i úmyselného zavádzania zo strany tohto kontroverzného mysliteľa. Napriek tomu vníma Gadamer Heideggerov prínos na poli gréckej filozofie ako značný.

Sám to vyjadruje takto: „Sú to pradejiny gréckeho jazyka (len ich tušenie), ktoré sa významne otvárajú tomuto Heideggerovmu pohľadu. V tom spočíva Heideggerova skutočná genialita, ako ukazujú popisované interpretačné pokusy a nielen ony. Nie tak v interpretácii textov, ako vo vymeriavaní slov a celých slovných polí a v nasledovaní tajných žíl v prahornine reči, či už pri tom ide o grécke myslenie alebo poéziu, alebo o to isté v jeho vlastnom, nemeckom materinskom jazyku, sa zbiera intenzita tohto myslenia. Možno sa dá povedať, že Heidegger za umeleckou dialektikou bytia, ktorú artikuluje Hegel vo svojej logike, aby sa dostal cez pojmový jazyk Grékov, odkryl hlbšiu dialektiku slova. Tá hrá u Hegela iba príležitostnú úlohu. Heidegger si pre ňu špeciálne vycibril ucho. V materinskom jazyku rovnako ako v každom jazyku sa tiež artikuluje a schematizuje celok skúsenosti so svetom, a tak keď ideme po žilách tejto siete (Ädernwerk), dochádza niekedy k ich ozajstnému dobývaniu. Nie vždy. Ani v bani nie sú vo všetkých štólach náleziská.“ ²

Takto, podľa Gadamera, Heidegger nielenže znovu objavil pôvodný význam slova *οὐσία*, ale aj nanovo oživil grécke a nemecké neutrum. A to ešte zďaleka nie je všetko. Neskorý Heidegger bol pre Gadamera

¹ Tamže, s. 386.

² Tamže, s. 387–389.

natoľko progresívny, že údajne opustil kresťanskú náboženskú tradíciu, aby vo svojej univerzálnej analýze smrteľnosti a strachu z nej dokázal, že λόγος je len jeden a ten je spoločný pre všetkých.¹ Tým naplnil aristotelovskú predstavu o reči ako konvencii, nie však v negatívnom zmysle slova, ale chápanú pozitívne ako výrazný prejav zhody medzi ľudskými bytosťami. Tento typ zhody, hovorí Gadamer, je natoľko pôvodný, že prekračuje aj hranice slovných významov či rozdiely medzi jednotlivými jazykmi, lebo λόγος svojou povahou nie je jazykom národa či etnika, je to reč a tá je spoločná všetkým bez rozdielu.

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, s. 17–18.

Gadamer, Heidegger a metafyzika

Vladimír Leško

Gadamer strávil v lete 1923 jeden semester vo Freiburgu a vypočul si Heideggerove prednášky o Aristotelovi, ktoré mali na neho obrovský vplyv. Podľa jeho vlastných slov tam zažil „prvé uvedenie do Aristotela, ktoré vďaka fenomenologickému nadaniu tohto mladého docenta znamenalo *opravdivú* (kurz. aut.) *revolúciu*. *Aristoteles k nám začal skutočne hovoriť ako náš súčasník* (kurz. aut.)“.¹ Gadamerova fascinácia Heideggerom netrvala len určitý krátky časový okamih. V roku 100. narodenín Heideggera pri príležitosti vydania jeho „*teologického spisu*“ z mladosti ešte k tomu pridáva: „Keď dnes znovu čítam *Náčrt hermeneutickej situácie*, tento prvý diel úvodu k Heideggerovým aristotelovským štúdiám, je to, ako by som v ňom znovu nachádzal *vodidlo svojho vlastného filozofického vývoja* a ako by som mal *zopakovať svoje konečné vypracovanie filozofickej hermeneutiky* (kurz. aut.)“.²

Uvedené Gadamerovo autobiografické sebahodnotenie musíme brať veľmi vážne, ak sa nemáme až príliš odkloniť od skúmania nášho problému. Zároveň si však musíme byť až príliš dobre vedomí, že napriek tejto jeho spätosti s Heideggerovým myslením nemáme pred sebou jednostranne orientujúceho sa filozofa zotrvávajúceho v polohe síce šikovného, ale predsa len málo samostatného *žiaka*. Gadamer, podobne ako Heidegger, od začiatku svojej filozofickej tvorby veľmi presvedčivo deklaruje, že dejiny filozofie majú v rámci jeho celkových filozofických iniciatív svoje dominantné miesto predovšetkým v zápase

¹ GADAMER, H.-G.: Heideggerův „theologický spis“ z mládí. In: Heidegger, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008, s. 64.

² Tamže, s. 65–66.

proti konvenčnému a zdanlivo historicky objektívnemu osvojeniu si historicko-filozofického dedičstva. Imponuje mu Heideggerov zámer, že sa „nepristupuje k Aristotelovi ako k dôležitému historickému predmetu, ale rozvíja svoje radikálne pýtanie sa, vychádzajúc zo súčasných otázok filozofie, z problémového tlaku, ktorý pôsobil pojem života, ktorý začal v týchto desaťročiach stále viac ovládať nemeckú filozofiu. Problematika sebaujasvetlenia života, ktorú vtedy Heidegger nazval 'fakticitou existencie' (Faktizität des Daseins), sa tu stáva vodidlom odvážnej skice, ktorá z Aristotela vyvíja základy filozofickej a fenomenologickej antropológie“.¹

Gadamer si už teda od roku 1923 veľmi dobre všíma, akým ohromným a dôležitým predmetom historicko-filozofických reflexii sa vďaka Heideggerovi znovu stal Aristoteles. Práve vo väzbe k tomuto gréckemu filozofovi Heidegger vyjadril až príliš otvorene, ako sa má *pracovať* s dejinami filozofie – „s kritickým úmyslom, ale aj s intenzívnou fenomenologickou renováciou, s deštrukciou a konštrukciou zároveň (kurz. aut.)“.² Gadamerovi neuniká bytostný rozmer takejto práce s dejinami filozofie, ktorý sa dá veľmi jednoducho identifikovať na Aristotelovom prípade – ide o *zaktualizovaného Aristotela*. Nie je to však iba jednoduchá výčitka a už vôbec nie iba odmietnutie. Ale je to práve ten moment, ktorý Gadamer nebude prijímať ako rozhodujúci, a tým sa dostane na iné filozofické pozície práce s dejinno-filozofickým materiálom.

Problém, ktorý Gadamera upútal natrvalo počas celej jeho teoretickej tvorby a stal sa neotrasiteľnou a jedinou možnou filozofickou pozíciou, t. j. *hermeneutický problém*, je bytostne spätý s *Aristotelovým skúmaním etiky a nie metafyziky*, ako je to v Heideggerovom prípade. Keď sa Gadamer pokúša identifikovať práve tento *filozofický problém* jednoznačne uvádza: „Problém, ktorý nám kladie hermeneutika, sa dá totiž definovať otázkou: Aký zmysel máme prikladať faktu, že jedno a to isté posolstvo odovzdávané tradíciou bude predať vždy znovu uchopené odlišne, totiž vo vzťahu ku konkrétnej dejinnej situácii toho, kto ho prijíma (kurz. aut.)?“³

¹ Tamže, s. 66.

² GADAMER, H.-G.: Die Geschichte der Philosophie. In: Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie I. Hegel–Husserl–Heidegger*. GW. 3. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1999, s. 299.

³ GADAMER, H.-G.: *Problém dějinného vědomí*. Prel. J. Němec, J. Sokol. Praha: ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – FILOSOFIA 1994, s. 31.

Z týchto dôvodov Gadamer potom právom považuje Heideggerovu prácu s dejinami filozofie za *násilnícku*, lebo veľkí predstavitelia dejín filozofie – Anaximandros, Herakleitos, Parmenides, Platon, Aristoteles, Descartes, Kant, Schelling, Hegel a Nietzsche – tvoria preňho iba *pozadie*, ktoré mu slúži na odlíšenie jeho vlastných myšlienkových zámerov v akomsi nadčasovom horizonte odhaľovania *jedinej pravdy*. Táto skutočnosť je o to zaujímavejšia, že sa za ňou v Heideggerovom diele skrýva pokus o teoreticky správne *objavenie* odpovede na jedinú filozofickú otázku: *čo je bytie*?

Gadamer sa nemýli, keď píše, že v Heideggerovom chápaní metafyzika (filozofia!) sa stala „skutočným, osudovým zachytením otázky bytia, ktoré pretrvávalo v jej dejinách, ktoré sa začínajú gréckym myslením cez novoveké myslenie až po názory kalkulujúceho a technického myslenia, teda po dnešok. V tejto súvislosti bolo nutné, aby sa etapy postupujúcich otázok bytia a prínosy všetkých mysliteľov minulosti usporiadali do pevného dejinného poriadku a aby sa dôrazne vytvorilo ohraničenie od analogického pokusu Hegelových dejín filozofie“.¹ Gadamerovo veľmi dôležité spoznanie, že Heidegger sa chce v chápaní dejín filozofie odlíšiť od Hegelovho *pokusy*, je najdôležitejším filozofickým *objavom*, bez ktorého nemôžeme správne porozumieť nielen Heideggerovej, ale ani jeho vlastnej hermeneutickej filozofii.

Hegel, Gréci a metafyzika

V Gadamerových teoretických skúmaniach je dominantná pozornosť venovaná Hegelovej a Heideggerovej filozofii v neodmysliteľnej *jednote* s gréckou filozofiou. Pochopiteľne, dôraz je položený hlavne na štúdium Hegelovej a Heideggerovej recepcie Platonovho a Aristotelovho filozofického diela. Recepcia Hegelovho a Heideggerovho filozofického učenia je bezkonkurenčne na prvom mieste jeho teoretických aktivít, bez ktorých by nebolo možné jeho vlastné precizovanie rozhodujúcich hermeneutických filozofických pozícií. Gadamer to nikdy nezakrýval. Práve naopak. Veľmi otvorene sa hlásil k ich filozofickému odkazu, ale nikdy ho však nezabúdval kriticky prijímať, čo mu umožňovalo tvoriť originálne filozofické učenie. Veľmi plastický obraz o tomto

¹ GADAMER, H.-G.: *Die Geschichte der Philosophie*, s. 300.

vzťahu môžeme nájsť v Gadamerovej skvelej prednáške z roku 1979 a neskôr publikovanej štúdií symptomaticky nazvanej *Hegelovo dedičstvo* (1980).¹ V nej je na veľmi malom priestore snád najpresnejšie vyjadrený jeho základný vzťah nielen k Hegelovi a Heideggerovi, ale aj k antickej filozofii vôbec.

Gadamer si nechce robiť nárok na to, že nám v historicko-filozofických štúdiách ponúkne všetko to najvýznamnejšie, čo súvisí s Hegelovým dedičstvom. Tým je vyjadrená najcharakteristickejšia *gadamerovská filozofická pozícia* nielen k dedičstvu Hegela, ale k dejinno-filozofickému dedičstvu vôbec: „Každému musí postačiť, že je dedičom a môže skladať účty z toho, čo on sám z tohto dedičstva prijal (kurz. aut.).“² Gadamerov dôraz je od začiatku vztiahnutý na to, aby sa bádateľ neusiloval *prečítať* teoretický odkaz toho či iného filozofa z dejín filozofie tak, aby o tom podal raz navždy *všetko obsahujúcu bádateľskú výpoveď*. Tu sú nepochybne implicitne obsiahnuté základy *slabého modelu* filozofie dejín filozofie, ktoré sa prezentujú v tejto otvorenej filozofickej podobe – „nikto si nemôže predstavovať, že zožne úrodu celého času, ani len to, že ju dokáže odhadnúť (kurz. aut.).“³

Podľa Gadamera to neurobil ani Hegel, napriek tomu, že mu mnohí filozofi neustále pripisujú projekt *absolútneho filozofického vedenia*, ktoré v sebe obsahuje aj motív *konca dejín*. Práve v tejto súvislosti Gadamer správne pripomína, že Hegel sám si veľmi dobre uvedomoval relatívnosť filozofických výpovedí. Tak ako každý človek je *synom svojej doby*, tak aj filozofia je tiež *svojou dobou uchopenou v myšlienkach*. Podľa Hegela je „bláznivé sa domnievať, že nejaká filozofia ide za hranice svojho prítomného sveta, ako že nejaké individuum preskakuje svoju dobu, preskakuje Rhodos“.⁴

Gadamerovi imponuje na Hegelovej filozofii predovšetkým jedinečne smelý nárok *rozpoznať v dejinách rozum*. Najvýznamnejšou črtou práve tohto *účinkovania* rozumu v dejinách v Hegelových filozofických reflexiách sa stala *dialektika*. Z tohto dôvodu Gadamer vytváral pri formovaní svojho vlastného filozofického učenia veľký teoretický priestor

¹ GADAMER, H.-G.: *Človek a reč*. Prel. J. Sokol, J. Čapek. Praha: Oikúmené 1999, s. 115 – 137.

² Tamže, s. 115.

³ Tamže.

⁴ HEGEL, G. W. F.: *Základy filozofie práva*. Prel. V. Špálek. Praha: Academia 1992, s. 31.

pre ďalšie nové myšlienkové iniciatívy, v oblasti *objektívneho ducha* hlavne problematike dialektiky. Sám to vyjadril v tejto podobe: „Zaiste, tým, kto takto formoval moje myslenie, bol personalizovaný, dialogický Hegel, za ktorým stál denný myšlienkový styk s platonskými dialógmi.“¹ *Jednota dialógu a dialektiky*, ktorú tak špecificky reprezentujú Platonovo a Hegelovo učenie, uvoľnili Gadamerovi výhľad na problém *hermeneutickej skúsenosti*. „Logika otázky a odpovede sa osvedčuje ako dialektika otázky a odpovede, v ktorej sa otázka a odpoveď stále zamieňajú a rozpúšťajú v pohybe rozumenia.“²

Gadamer počas celej svojej tvorby veľmi pozorne skúmal Hegelov vzťah k antickej filozofii vôbec a dialektike zvlášť. Dokladá to jeho štúdiá *Hegel a antická dialektika* (1961). V nej sa pokúša zdôvodniť, že Hegel je tým mysliteľom v dejinách filozofického myslenia, ktorý „ako prvý pochopil hĺbku platonskej dialektiky“.³ Je objaviteľom filozofickej veľkosti Platonových dialógov *Sofista*, *Parmenides* a *Filebos* a až vďaka nemu sa začali právom považovať za základ Platonovej filozofie. Platonova dialektika má podľa Hegela veľmi často negatívnu úlohu – t. j. zmiasť tradičné predstavy. Z tohto dôvodu vystupuje ako subjektívny druh hry zenonovskej dialektiky. Tá pomocou zmyslových predstáv a bez pozitívneho výsledku vyvráti každé tvrdenie. Napriek tomu však Hegel, podľa Gadamera, nachádza v Platonovom učení *pozitívno-spekulatívnu dialektiku*, ktorá nevedie len k identifikácii objektívnych protirečení, ale chápujúcu protirečenia, antitetiku bytia a nebytia, diferencie a indiferencie, ako prejav *vyššej jednoty*. Gadamer tak určuje podstatu Hegelovej dialektiky v troch základných dimenziách: 1. myslenie je myslením niečoho o sebe samom a pre seba, 2. ako také je nevyhnutným spoločným myslením protikladných určení a 3. jednota týchto protikladných určení je tým, že sa v nej pozdvihnú ako k sebe samým.⁴

Gadamera zaujíma Hegelova dialektika nielen svojím naplňovaním a vzťahom k antickej filozofii, ale veľmi výrazne aj v jej súčasnej aktívnej prezentácii tvorivého filozofického potenciálu. To je predstavené

¹ GADAMER, H.-G.: *Člověk a řeč*, s. 120.

² Tamže, s. 122.

³ GADAMER, H.-G.: Hegel und die antike Dialektik. In: Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie I. Hegel–Husserl–Heidegger*. GW. 3. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1999, s.4.

⁴ Tamže, s. 16.

v troch hegelovských štúdiách – *Prevrátený svet* (1966), *Idea Hegelovej logiky* (1971) a *Dialektika sebauvedomenia* (1973). Vo všetkých troch štúdiách sa ústredným problémom stáva skúmanie vedomia a jeho dialektická spätosť s kategóriou sebauvedomenia. Fichteho téza, že niet vedomia bez sebauvedomenia, sa tiež stala pre Hegela nespochybniteľnou, ale na rozdiel od svojho predchodcu ju posúva do oveľa významnejších filozofických pozícií. Gadamer sa podstatný rozdiel medzi Hegelovou cestou *od vedomia k sebauvedomeniu* pokúša vysvetliť ako cestu *pravého idealizmu*, v čom prekonáva nielen Kantovu transcendentálnu dedukciu, ale aj Fichteho absolútny idealizmus slobody.

Gadamer sa zároveň výrazne pokúša o pochopenie problémov Hegelovej logiky – ontológie. Skúmanie zo začiatku orientuje na problém logiky všeobecne, potom sa zahľbuje do skúmania metódy logiky, aby neskôr prešiel ku skúmaniu začiatku logiky, nakoniec je predmetom skúmania logika a problém reči. Hegel sa podľa neho pokúsil o znovuzaloženie *gréckeho logu* na pôde moderného seba-uvedomujúceho sa ducha. Nie je potom vôbec náhodné, že Hegel uvádza do filozofickej terminológie znovu uvádza termín *logika*, a to vo väzbe k pôvodným Platonovým inšpiráciám ako celku ideí. Preto Hegelova logika má do činenia s tým, čo sa v myslení chápe ako *obsah* a rozvíja určenie myšlienok ako *kategoriálnu analýzu bytia*.¹

Z Hegelovej tvorby Gadamera osobitne upútala *Fenomenológia ducha* a z nej kapitola *Sebauvedomenie*. Považuje ju za jednu z najslávnejších kapitol jeho filozofie, lebo rozhodujúci filozofický priestor tu tvorí problém *skutočnosti slobody*.² Filozofické pochopenie a potom aj skúmanie *rozumu* ako jednoty myslenia a bytia je realizované cez určenie, že vedomie je *doma* v sebauvedomení a len v ňom nachádza aj všetku svoju pravdu. Gadamera zaujíma na tejto Hegelovej filozofickej pozícii práve to, ako sa vedomie dopracuje k poznaniu, pretože v sebe zahŕňa celú šírku života, „že to, čo je sebauvedomenie, je život sám.“³

¹ Podrobnejšie pozri SOBOTKA, M.: K Hegelovč logice. In: Hegel, G. W. F.: *Malá logika*. Prel. J. Loužil. Praha: Nakladatelství Svoboda 1992, s. 7–35.

² GADAMER, H.-G.: Die Dialektik des Selbstbewusstseins. In: Gadamer, H.-G.: *Gesammelte Werke* 3, s. 47; pozri tiež HEGEL, G. W. F.: *Fenomenológia ducha*. Prel. P. Elexová. Bratislava: Kalligram 2015, 123–160.

³ Tamže, s. 51.

Hegelova dialektika pána a rába sa mu stáva predmetom hermeneutického filozofického záujmu až do konkretizácie otázky, kto môže byť v našej súčasnej priemyselnej spoločnosti so všetkým *predmetným vplyvom a spotrebiteľským nátlakom* skutočne slobodný? Gadamer naznačuje, že Hegel práve v takto formulovanej otázke svojou dialektikou pána a rába načrtáva základy stále platnej pravdy: „Ak má byť sloboda, musia sa najprv prelomiť putá vecí. Cesta ľudstva k všeobecnému blahobytu už nie je ako taká cestou všetkých k slobode - ale mohla by sa hádam tiež stať cestou k neslobode všetkých.“¹

Najväčší prínos Gadamerových hegelovských bádání je spätý s hlboko jasným a presným pochopením základného pôdorysu jeho filozofovania. Spočíva v „jednote dejín a systému filozofie (kurz. aut.), ktorá nesie Hegelovu teoretickú a historickú prácu ako jej predpoklad. To je pravda, ktorú chce hermeneutická filozofia pripomenúť“.² V tejto *jednote dejín a systému filozofie* je obsiahnutá Hegelova filozofia dejín filozofie ako prvý *silný model* jasne a otvorene využívajúci dejiny filozofie pri budovaní svojej vlastnej systémovej podoby filozofie. Táto integrácia minulého myslenia do svojho vlastného prináša so sebou celý rad problémov, ale aj pozoruhodných výsledkov. Gadamer obdivuje Hegelovu veľkú syntézu kresťanstva a filozofie, prírody a ducha, gréckej metafyziky i transcendentálnej filozofie rozpracovaním do podoby *absolútneho vedenia*. Ale zároveň sa od nej kriticky dištancuje, aby ukázal na nové možnosti filozofickej hermeneutiky.

Gadamerovi nejde teda o jednoduché nasledovanie Hegela. Jeho učenie pochopil ako *filozofickú výzvu*, v konfrontácii s ňou sa mu začala „vyjavovať pravá univerzalita základnej hermeneutickej skúsenosti. Táto univerzalita je daná tým, že naše užívanie reči či lepšie užívanie, ktoré v nás reč nachádza, keď myslíme, preniká celú našu skúsenosť sveta“.³ *Hegelovo dedičstvo* v Gadamerovom chápaní je bezprostredne vyjadrené v troch základných podobách: 1. v chápaní reči ako *konkretizácie všeobecného*, 2. v rečovosti nášho prístupu k svetu sme postavení do diania tradície charakterizujúcej nás ako *dejinné bytosti*, 3. ľudský pohyb v *priestore slobody*. Z tohto aspektu je potom pochopiteľné, keď

¹ Gadamer, H.-G.: *Člověk a řeč*, s. 64; pozri tiež HEGEL, G. W. F.: *Fenomenológia ducha*, s. 134 a n.

² Tamže, s. 133.

³ Tamže, s. 124–125.

Gadamer píše, že „mali by sme sa priznať k Hegelovi ako jeho dedičia, a to aj napriek tomu, že síce o jeho anticipácii absolútna neuvažujeme ako o vedení, ktoré by sme očakávali od filozofie, avšak ešte menej očakávame od filozofie, že bude slúžiť požiadavkám dňa a bude sa legitimovať pred nejakou inštanciou, ktorá sa domnieva, že vie, čo je práve aktuálne. Treba poznať spolu s Hegelom, že dialektika všeobecného a konkrétneho je sumou celej doterajšej metafyziky, a zároveň tým pochopiť, že táto suma musí byť vždy novo spočítaná“.¹

Hegel, Heidegger a metafyzika

V Gadamerovom filozofickom vývoji pôsobí *Hegelovo dedičstvo* nielen vo svojej priamej podobe, ale aj v sprostredkovanej, a to v dielach veľkých nemeckých filozofov 19. a 20. storočia, medzi ktorými na prvom mieste je potrebné uviesť W. Diltheya, E. Cassirera, ale hlavne M. Heideggera. A možno je to paradoxné, ale práve táto druhá rovina *Hegelovho dedičstva* je v istom zmysle ešte významnejšia než prvá, resp. Hegel a Heidegger – sa javia ako sťažňový problém filozofickej hermeneutiky. Jeden bez druhého je nemožný a nechopiteľný. Gadamerovo tvrdenie, že *Hegelovo dedičstvo* prinútilo Heideggera k *celoživotnému dialógu* s ním, je natoľko dôležité ako málokteré iné. Žiaľ, v doteraz prevládajúcich heideggerologických bádaniach sa veľmi často neospravedlňuje zabúda práve na túto väzbu. Gadamer totiž veľmi dobre vie, o čom píše. Až príliš hlboko to osobne prežil. Veď nikto iný nemohol sledovať Heideggerovo filozofické myslenie od jeho začiatkov až do završenia tak zblízka, ako to bolo práve v jeho prípade.

Gadamer vo svojich skúmaníach - *Reč metafyziky* (1968), *Hegel a Heidegger* (1971), *Bytie Duch Boh* (1977), „*Čo je metafyzika*“ (1978), *Gréci* (1979), *Dejiny filozofie* (1981) *Heidegger a Gréci* (1990) *Hermeneutika a ontologická diferenciacia* (1989) a v ďalších potvrdzuje, že Heidegger považoval Hegela za zavŕšiteľa západoeurópskej metafyziky. V tom sa však neskryva iba jednoduchý vonkajškový historický fakt dejín filozofie. Heidegger má podľa Gadamera na mysli čosi úplne iné. Ide mu predovšetkým o problém *prekonania* (*Verwindung* – *prečkanie*) metafyziky ako učenia o *bytí jestvujúcna*. Podľa Heideggera je načas, aby sa metafyzika

¹ Tamže, s. 126.

vzťahovala len na *bytie samé*. Gadamer oprávnenne upozorňuje, že Heidegger považoval Hegela za toho mysliteľa, ktorý na najvlastnejšom poli metafyziky nenašiel žiadneho schopného nasledovníka. Preto nie je vôbec náhodné, že Heideggerovo myslenie, tvrdí Gadamer, v istom zmysle neustále krúži okolo Hegela a podniká stále nové a nové pokusy o jeho prekonanie na poli metafyziky. Hlavným bodom, v ktorom sa Heideggerovo metafyzické myslenie (hľadanie odpovede na otázku - čo je *bytie*?) neustále konfrontuje s Hegelovým špekulatívnym idealizmom je podľa Gadamera „vtiahnutie dejín do fundamentálneho kladenia otázok“.¹

Gadamer je presvedčený, že to nie je ani náhoda, ani zhoda okolností. Dnes už vieme veľmi presne, že filozofické skúmania 19. storočia sa výrazne naplňali problematikou *dejinného vedomia* hlavne vďaka Hegelovi. Je to podľa neho dôsledok zmeny v tradíciách sveta kresťanských štátov Európy, ktorá sa začala naplňovať po Francúzskej revolúcii. Išlo o najradikálnejší filozofický pokus ukázať jednak silu rozumu v dejinách a zároveň vedomie vlastnej dejinnej podmienenosti všeobecného vedomia. Nástup *dejinného vedomia* predpokladal aj jeho filozofické sebazdôvodnenie. Jeden z *filozofických veľmajstrov* tohto projektu bol práve Hegel. Preto vôbec nie je prekvapujúce, píše Gadamer, že s Hegelom je spojené dovtedy najveľkolepejšie *dejinné sebazdôvodnenie filozofie*: „Zjednotil prírodu a dejiny pod vládu oného obsiahleho pojmu *Logos*, ktorý Gréci predtým vystupňovali pre zdôvodnenie *Prvej filozofie*.“²

Hegel sa stal tým filozofom, ktorý ako prvý nielenže rozpoznal úlohu rozumu v dejinách, ale zároveň ju preniesol do ríše myšlienok tak, ako sa to pred ním nepodarilo nikomu. To však nebolo všetko. Gadamer správne rozpoznal, že pochopenie rozumu v dejinách by bolo bez dialektiky prázdny filozofickým výkonom. Hegel nadviazal na antické chápanie dialektiky ako dialógu postavenom na *konfrontácii* protikladných určení. Ale kým antická dialektika, hlavne v Platonom učení, má viac len prípravnú podobu, a tak sa viac identifikuje so svojou *negatívnou pozíciou*, zmyslom Hegelovej dialektiky je prísť cez vyhrotenie protikladov až k protirečeniam, ktoré jediné zjednocujú

¹ GADAMER, H.-G.: Hegel und Heidegger. In: Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie I. Hegel – Husserl Heidegger*, s. 90.

² Tamže, s. 91.

a posúvajú poznanie na vyššiu úroveň. Hegelovo hlboké herakleitovské poznanie, že len *protirečenia hýbu svetom*,¹ ukazuje hlavne na *pozitívnu úlohu* dialektiky pri poznávaní skutočnosti.

Gadamer si to osobitne všima aj vo vzťahu k zmene významu hegelovského kľúčového pojmu *Aufhebung*. Tento pojem mal pôvodne len negatívny význam. Pre Hegela však znamená nielen jednoduché zrušenie (negáciu), ale zároveň aj zachovanie všetkých jeho pozitívnych pravdivostných momentov, tzn. ide o *prekonanie*, v ktorom sa v novej forme zachováva všetko produktívne. Hegelova dialektika sa tak jasne postavila proti jednostrannostiam umových (Verstand) abstrakcií konkrétnosti a zdôraznila univerzálnu silu zjednocovania – jednoty, ktorá prináleží len a len rozumu (Vernunft). Hegelova dialektika je preto jeden z najcennejších výsledkov filozofie 19. storočia a neustále si zachováva svoju silu aj vo filozofickom myslení 20. storočia.

Gadamer upozorňuje na to, že Hegel videl v rozume, „ktorý zjednocuje všetky protirečenia, *univerzálnu štruktúru bytia* (kurz. aut.).“² Hegelovo skúmanie bytia v jeho slávnej *Logike* v troch základných stupňoch – *bytie, podstata, pojem*, ktoré je postupným naplňovaním príchodu *ducha k sebe samému*, veľmi silne rezonuje u raného Heideggera. To je aj jeden z dôvodov, prečo Heidegger nazval Hegela tým *najradikálnejším* a zároveň aj *posledným Grékom*.³ Zdá sa však, že v tejto súvislosti sa začíname dotýkať veľmi vážneho problému. Rozdiel vyvstávajúci z rozličného chápania gréckosti vo filozofii Hegela a Heideggera je až príliš odlišný, či presnejšie vyjadrené, je priam protikladný. Hegelovo *dejinné sebauvedomenie* s jeho završením v *sebauvedomení slobody* je úplne čosi iné, ako je Heideggerovo chápanie *dejín bytia* ako stupňujúcich sa dejín metafyziky *zabudnutosti bytia*. Kým Hegel sa pokúša stavať na kontinuite rozvoja ľudského myslenia, Heidegger robí *krok späť* do svojrázneho *prítmnia predsokratovského šerosvitu*, v ktorom sa pokúša zazrieť iné filozofické hĺbky cez svetlo obalu *logu*.⁴

¹ HEGEL, G. W. F.: *Logika*. Prel. T. Münz. Bratislava: Vydavateľstvo SAV 1961, s. 165.

² GADAMER, H.-G.: Hegel und Heidegger. In: Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie I. Hegel – Husserl Heidegger*, s. 93.

³ Tamže, s. 93; GADAMER, H.-G.: *Človek a řeč*, s. 149.

⁴ Tamže, s. 94.

Heidegger nikdy neuvažuje o dejinnej nevyhnutnosti tak, ako to je až príliš dobre známe z Hegelovej filozofie. Preto Gadamer môže plným právom konštatovať, že dejiny pre Heideggera nie sú prebojovanou minulosťou, v ktorej prítomnosť stretáva seba samu v totalite svojho uskutočňovania. „S plným vedomím sa Heidegger vo svojom neskoršom myslení vyhýba výrazom *dejiny* a *dejinnosť*, ktoré u Hegela ovládajú uvažovanie o konci metafyziky a ktoré poznáme ako problematiku historického relativizmu. Naopak, hovorí o *osude* (Geschick) a *osudovosti* (Geschicklichkeit), akoby na rozlíšenie toho, že tu nejde o sebazasahujúce možnosti ľudského pobytu, o dejinné vedomie a sebauvedomenie, ale o to, čo je človeku prisúdené a čím je tak veľmi určený, že za tým ostáva všetko sebaurčenie a všetko sebauvedomenie.“¹

Gadamer charakterizuje Heideggerovu metafyziku ako *zabudnutosť bytia*. Dejiny metafyziky potom predstavujú práve *rozklad rastúcej zabudnutosti bytia*, čím sa tiež dostávame k nevyhnutnosti myslenia podobne ako u Hegela, ale z opačnej strany. Hegel nás vedie od Platona a Aristotela, kým Heideggera sa chce predovšetkým vrátiť za Platona a Aristotela k počiatkom myslenia. Preto potom aj Herakleitos a Parmenides už nie sú pre Heideggera *filozofmi*, ale sú viac ako filozofi – sú *väčší myslitelia*.² V tom sa však od Heideggera odlišuje nielen Hegel, ale aj Gadamer sám. Neprijíma Heideggerovu *násilnú konštrukciu* skúmania dejín filozofie a hľadá si svoj vlastný filozofický prístup k dejinno-filozofickému dedičstvu. Čo sa mu aj nepochybne podarilo.

Gadamerovské skúmania Heideggerovho vzťahu k Hegelovi neobišli ani stránku používania *nemeckého jazyka*, ktorá ich zvlášť spájala. „Ale ako vie Hegel vyčarovať z tých najjednoduchších formulácii nemeckého jazyka, ako napr. *osebe, pre seba ...* alebo zo slov ako *vnímanie* (Wahrnehmung) alebo *určenie* (Bestimmung) špekulatívne pravdy, tak Heidegger ustavične počúva skrytý príhovor, ktorý reč poskytuje mysleniu – obaja fascinovaní veľkolepým Herakleitovým vzorom.“³ Kým však Hegel v Herakleitovi objavuje silu *logu* uskutočniteľnú ako dialektika, v Heideggerovom učení je *logos* východiskom pre kritiku Hegelovej dialektiky. Práve tento prístup ostáva počas neskorej Heideggerovej

¹ GADAMER, H.-G.: Hegel und Heidegger. In: Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie I. Hegel – Husserl Heidegger* s. 95.

² HEIDEGGER, M.: *Co je to – filozofie?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008, s. 117.

³ GADAMER, H.-G.: *Hegel und Heidegger*, s. 100.

tvorby stále otvoreným problémom. Gadamer to pripomína vo svojich viacerých štúdiách a priamo cituje jeho slová z listu z 2.12. 1971: „Sám ešte neviem dosť jasne, ako určiť svoju *pozíciu* vzhľadom na Hegela – určiť ju ako *protikladnú pozíciu* by bolo príliš málo; určenie *pozície* súvisí s otázkou tajomstva *počiatku*; táto otázka je omnoho náročnejšia, lebo je jednoduchšia než výklad, ktorý o tom ponúka Hegel pred začiatkom *pohybu* vo svojej *logike*. – Stále znovu som sa obracal proti tomu, aby sme hovorili o *zrútení* Hegelovho systému. Zrútené, teda poklesnuté, je to, čo nasledovalo – vrátane Nietzscheho.“¹

Pre Heideggera sa Hegel stal neustálou filozofickou *provokáciou*. Gadamer si je istý, že jej aktuálnosť sa ukazuje v dvoch základných dimenziách – 1. v prijatí dejín do vlastného filozofického učenia a 2. v tajomnej a nepriehľadnej dialektike. Kým prvému – Heideggerovi - ide o *osud* (Geschick), tak druhému – Hegelovi - ide zasa o zrozumiteľné *dejiny*. A v tomto momente sa Gadamer prikláňa viac na stranu Hegela ako Heideggera. Osobitne je to preukázateľné nielen jasným postojom k oprávnenosti rozvíjania myslenia o *dejinnom vedomí*, ale aj tým, že Gadamer vo svojom projekte filozofickej hermeneutiky veľmi energicky žiada: „*dialektika sa musí navrátiť do hermeneutiky*“.²

Heidegger v osobnej konfrontácii na túto Gadamerovu myšlienku reaguje v tom zmysle, že podobne ako metafyzika aj *dialektika* by mala *prečkať* (*verwinden*). Dôrazne Gadamera upozorňuje, že *reč myslenia* má vyslovovať bytie a jeho diferenciu od jestvujúcna, ale nerobí to, lebo už samotné slovo je naladené na hovor jestvujúcna. Gadamer sa domnieva, že ho Heidegger nabáda hovoriť o *záhadnej metaforike*. Preto sa oprávnene pýta: „Avšak nestane sa metafora záhadnou práve tým, že ju oddelíme ako jedno meno z celku reči? Nepochádza jazyková núdza skôr zo samotného ideálu menovania a nie je v dialogickom pohybe myslenia takmer sama od seba prekonaná?“³

Hodnotiace výpovede o Heideggerovom filozofickom myslení nám zachytávajú dielo tohto *čarodejníka* z *Messkirchu* v pozitívno-kritickom rozmere. Autor týchto výpovedí nezmenšuje jeho vplyv na nemecké myslenie 20. storočia, ale zároveň veľmi dobre vníma jeho hranice

¹ GADAMER, H.-G.: *Člověk a řeč*, s. 129.

² Tamže, s. 133.

³ Tamže.

a rôzne obmedzenia. Zdôrazňuje tiež jeho *filozofickú radikalitu*, prostredníctvom ktorej sa celý život pokúša zamýšľať nad dejinami západoeurópskeho myslenia, aby tak otvoril filozofii priestor pre nájdenie odpovede na otázku, čo je bytie. Heidegger sa s enormnou silou filozofického ducha pokúšal presvedčiť odbornú verejnosť, že spôsob myslenia rozmáhajúci sa v Európe po Platónovi a Aristotelovi je *osudová cesta západného sveta, ktorú predurčili už starí Gréci*. Potom aj „spôsob myslenia, ktorý sa medzitým v Európe tak jednostranne ujal, nie je akoby poblúznením novoveku, ktoré nakoniec viedlo ku kritickým problémom kapitalizmu či kolonializmu a k ekologickej kríze... Medzitým sme však zistili, že to bola západná metafyzika, a teda filozofia, ktorá v podstate od svojich prvopočiatkov pripravovala neskoršiu kritickú situáciu. Heidegger to popísal v *dejinách bytia (seinsgeschichtlich)* : metafyzické myslenie, ktoré rozumie otázke bytia ako bytia jestvujúcna, predvádza takýto krok zo skrytosti a zabudnutosti bytia, ktoré rozhoduje o všetkom“.¹

Gadamer hodnotí túto Heideggerovu pozíciu ako *radikálnu a odvážnu*. To mu však nijako neprekáža, aby vzápätí tiež rozhodne, aj keď nie tak bombasticky, ako je to v Heideggerovom prípade, vyjadril iný názor ako jeho *veľký učiteľ*. Odporuje mu hlavne v tom, či je naozaj možno považovať Platóna len za predchodcu Aristotelovej substančnej metafyziky. A ide ešte ďalej, keď sa pýta, či „snáď možno nakoniec Aristotela samého brať len ako zakladateľa metafyziky? Nie je v ňom potrebné vidieť i zakladateľa praktickej filozofie?“² Gadamer nedá dopustiť na Platóna, ktorý by mal zohrať tak výsostne heideggeriánsky vyjadrenú *negatívnu úlohu* v dejinách západnej filozofie. Naopak, fascinácia, ktorá je z diel veľikána gréckej filozofie stále prítomná a nikdy nemôže zaniknúť, spočíva podľa Gadamera hlavne v tom, že „Platón stojí na rozhraní, kde dialektika je... umením viesť rozhovor i umením vystupovať proti zneužitiu rečníckeho prejavu a hovoru, t. j. proti sofistike. Platónova reč v skutočnosti nezáleží v súdoch, ale v otázkach a odpovediach“.³

¹ GADAMER, H.-G.: Evropa a Oikúmené. In: *Filosofický časopis*, r. 44, 1996, č. 1, s. 97.

² Tamže, s. 97.

³ Tamže, s. 99.

Heidegger a ontológia

Gadamerovi je v Heideggerovom diele zrejmy rozhodujúci *ontologický záujem*. A túto cestu až s takmer neuveriteľnou dôslednosťou napĺňa celý svoj život, aby nakoniec predsa len spoznal, že táto cesta končí pre filozofiu v *slepej uličke*. Gadamer oprávnene pripomína Heideggerovu snahu, príznačnú od jeho filozofických počiatkov, presvedčiť hlavne Husserla o tom, že už Aristoteles bol *fenomenológ*, čím sa pokúšal kriticky vysporiadať s vtedajšou novoscholastickou a protestantskou teológiou. A za tým všetkým sa skrýval ústredný filozofický motív heideggerovského spôsobu filozofovania – *otázka bytia*. O veľkosti, ale aj o neprekonateľných ťažkostiach takto formulovaného filozofického problému píše Gadamer v mnohých štúdiách venovaných Heideggerovmu učeniu, ktoré dostali príznačné pomenovanie v jeho súbornom diele – *Heideggerove cesty*. Išlo nepochybne o rôzne *cesty* hľadania jednej z najťažších filozofických otázok – *otázky bytia*, ktorá zásadným spôsobom variuje problém *ontologickej diferencie*.

Gadamer sa s týmto filozofickým výrazom stretol už v prvých Heideggerových freibursko-marburských prednáškach a považoval ho za *čarovné slovo*. Radikalita odlíšenia *ontického* od *ontologického* neopustila Heideggera celú jeho tvorbu. Gadamer vo svojej neskorej štúdii *Hermeneutika a ontologická diferencia* (1989) píše, že „Heidegger stále znovu používal výraz *ontologická diferencia* ako nejaký termín so symbolickou závažnosťou. Nikdy sa však nehovorilo o *teologickej* diferencii. Na to bolo prvenstvo nového Heideggerovho termínu príliš silné a exkluzívne. Vecne však zostáva správne pýtať sa na oboje: čo znamená *bytie* a čo je božské a boh“.¹ Gadamer však zároveň upozorňuje, že ho okrem výrazu *ontologická diferencia* v ranom Heideggerovi upútal aj obrat *jestvujúcno vcelku*. A aj keď ide podľa neho o dosť vágnu formuláciu, predsa len naznačuje čosi veľmi dôležité, na čo by sa pri chápaní Heideggerovho učenia nemalo zabúdať. Podľa Gadamera je v nej „naznačená Heideggerova snaha vyhnúť sa až príliš vyzývavému terminologickému vyostreniu a jednoznačne rozlišovať bytie a jestvujúcno. Teda tomu, čo neskorší Heidegger naopak robil so skutočným zaľúbením a nakoniec nerozlišoval len bytie od jestvujúcna, ale dokonca i bytie

¹ GADAMER, H.-G.: *Človek a reč*, s. 138.

(das Sein) od bytia písaného s *y* (das Seyn). V terminológii neskoršieho Heideggera artikulovali všetky tieto výrazy to, čo vtedy pomenoval *jestvujúcno vcelku*.¹

Pochopenie týchto heideggerovských pojmov sa podľa Gadamera dá najlepšie vysvetliť tým, že sa budeme vzťahovať na počiatky gréckeho filozofického myslenia. Je to pochopiteľné hlavne preto, aby sme terminologickú presnosť neskoršieho filozofického pojmu *bytie* neprenášali aj na samé počiatky filozofického myslenia, ale skôr používali výraz *jestvujúcno vcelku*. Gadamer v tom vidí najlepšiu formuláciu pre zámer, ktorý vyjadril v počiatkoch gréckeho filozofovania Parmenides vo svojej filozofickej poéme. „Tu sa hovorí o bytí, a to sa grécky povie: *to jestvujúce (to on)*. Na tomto mieste je nápadný jeho singulár.“² Tým sa podľa Gadamera Parmenides postavil proti dovtedajšej gréckej maloázijskej tradícii kozmologického, astronomického a zemepisného poznania sveta. „Heideggerov obrat *jestvujúcno vcelku* popisuje výstižným spôsobom presne to, čo pred nás stavia Parmenidova náučná báseň. Tu sa človek nepýta po všetkých tých mnohých *jestvujúcnoch*, čo sú vo svojej podstate, či voda, vzduch alebo čokoľvek iného... Teraz sa u Parmenida hovorí o *tom jestvujúcom* a *tom jednom*, ktoré obopína všetko *jestvujúce*. Toto neutrum, tento singulár, *to jestvujúce* je prvým krokom k pojmu. Heidegger sa vtedy držal, v porovnaní s neskorším výrazom *bytie*, vedome v odstupe – možno snád' už aj preto, aby bytie nebolo chybne pochopené ako bytie *jestvujúcna*, ako bytie niečoho (Was-Sein) v zmysle metafyziky. Parmenides skutočne zobrazoval *bytie* ako toto *jestvujúcno vcelku*, ako je všade rovnomerné a ako jediná obrovitá guľa všetko vyplňuje. Nikde nie je nič.“³

Gadamer preto nezabúda zdôrazniť, že keď neskôr Heidegger hovorí o *ontologickej diferencii*, má predovšetkým na mysli *odlišnosť bytia od všetkého jestvujúcna*. Zároveň však zdôrazňuje, že Heidegger už v roku 1924 nechápal ontologickú diferenciu ako nejaký osobitný akt svojho vlastného myslenia. Tento rozdiel už vtedy nevnímal ako niečo, čo niekto robí, ale ako diferenciu, do ktorej sme postavení. Tým sa naše myslenie od svojho začiatku nachádza na *cestě* odlíšenia *jestvujúcna* od bytia.

¹ Tamže, s.139.

² Tamže.

³ Tamže, s. 139–140.

Heidegger najsilnejšie, a v istom zmysle natrvalo, ovplyvnil Gadamera svojou ranou koncepciou *hermeneutiky fakticity*. Je to nepochybne zvláštne, ale nie otázka *bytia*, ale problém *života* sa stal pre Gadamera ústrednou filozofickou témou, ktorej ostal verný celý svoj život. Heideggerovská raná pozícia, že „tým, na čom bytostne záleží, je skôr nájsť, ako vyrastá filozofické pýtanie sa z faktického ľudského existovania (Dasein)“ a že „fakticita teda znamená ľudské pobývanie (Dasein)“¹ je Gadamerom pochopená ako snaha o privedenie metafyziky *späť do života*. Rozdielnosť filozofického chápania *hermeneutiky fakticity* sa však ukáže postupne v Gadamerovom diele ako to rozhodujúce, čo ho zmysluplne oddelilo od tých *filozofických násilností*, ktoré sú dominantné pre Heideggerovo učenie.

Gadamer o tom píše vo svojich viacerých štúdiách, ale snáď najvýraznejší rozdiel medzi Heideggerovou filozofiou a svojím učením vyjadril v myšlienke, že „*najvyššou zásadou filozofickej hermeneutiky ... je, že nikdy nemôžeme v úplnosti povedať to, čo by sme chceli povedať*“.² Heidegger bol takmer celý svoj život presvedčený o opaku. Žil v presvedčení, že *on* jediný konečne vyjaví odpoveď na jedinú zmysluplnú otázku filozofie – *čo je bytie*? Snaha o zvládnutie tejto úlohy bola sprevádzaná takým množstvom ľudských i teoretických násilností, o ktorých Gadamer jednoducho nemohol mlčať.

Preto napríklad píše, že „často nemohol nasledovať Heideggerove jazykové násilnosti ani jeho *násilné interpretácie*...“³, ktoré sa zvlášť viazali na učenie Platona a Aristotela, ale aj ďalších filozofov. Gadamerov postup bol presne opačný. Nepokúšal sa prejsť myšlienkové kroky Západu ako nejakú nasmerovanú cestu, ale sa snažil vynaložiť všetko hermeneutické úsilie, aby sa dostal do *rozhovoru* s veľikánmi filozofického myslenia a aby sa podieľal na snahe nájsť správnu reč pre to, čo hľadal. V tom je práve obrovský rozdiel medzi ním a Heideggerom. Okrem iného aj pre Gadamerovo presvedčenie, že *umenie porozumieť je najmä umením počúvať*, a to nikdy nebolo *silnou stránkou* Heideggera. O ich vzájomných *rozhovoroch* podáva Gadamer takéto svedectvo: „*Nikdy sme spolu nevedli úspešné rozhovory* (kurz. aut.). Heidegger mal tak sugestívny spôsob, ako sledovať svoju otázku a nevzdávať sa od toho, kam

¹ Tamže, s. 143.

² GADAMER, H.-G.: *Evropa a Oikumené*, s. 91.

³ GADAMER, H.-G.: *Človek a reč*, s. 150.

jeho otázka smerovala, že som nemohol nájsť pre súbeh svojich myšlienok tu pravú nadväznosť.“¹

Gadamerovi, na rozdiel od Heideggera, išlo vždy o *rozhovor*, v ktorom by malo ísť o porozumenie tomu druhému, ale základom sa musí stať rozumieť dobre sebe samému. Musíme si byť až príliš dobre vedomí, že v momente, keď chceme povedať niečo tomu druhému a on nás má prijať, sme ohrození *ustrnutím svojich pojmov*. Len vtedy, keď sa snažíme porozumieť druhému, realizujeme podľa Gadamera *hermeneutickú skúsenosť*, t. j. „musíme v sebe zlomiť odpor, keď chceme počuť druhého ako druhého“² Heidegger *počul* iba svoje otázky a svoje odpovede. Iné ho ani nezaujímali, ani o nich nechcel nič vedieť, lebo kládol a nanucoval iným len tie svoje. Preto sa mohli zrodiť toľké *filozofické násilnosti* heideggerovskej proveniencie, ktoré nakoniec viedli k neodvratnému zlyhaniu tohto spôsobu filozofovania, kladúcemu si za cieľ - odpovedať na jedinú základnú filozofickú otázku : *čo je bytie?*

Potom nie je vôbec náhodné, že Heidegger *nepočuje* jednu z najlepších filozofických výpovedí na túto otázku, ktorú ponúkol v nemeckej filozofii 20. storočia práve Gadamer vo svojej práci *Pravda a metóda* (1960) : „... reč je stred, v ktorom sa zjednocuje Ja a svet, či lepšie: znázorňujú sa vo svojej pôvodnej spolupatričnosti ... konanie veci samej je vlastným špekulatívnym pohybom, ktorý sa zmocňuje hovoriaceho. Hľadali sme subjektívny reflex v hovorení. Teraz poznávame, že tento obrat o konaní samej veci, o 'prichádzaní' zmyslu 'k reči', poukazuje na určitú univerzálne ontologickú štruktúru, totiž na základnú skladbu všetkého, na čo sa vôbec rozumenie môže zamerať. *Bytie, ktorému môže byť rozumené, je reč*. Hermeneutický fenomén tu zároveň vrhá odraz svojej vlastnej univerzality na bytostnú skladbu bytia rozumeného tým, že ho univerzálnom zmysle určuje ako *reč* a svoj vlastný vzťah k jestvujúcnu ako interpretáciu.“³

Heideggerovo filozofické úsilie vyrovnáť sa s otázkou bytia vrcholí v 60. a 70. rokoch 20. storočia takmer úplnou rezignáciou, ktorú možno registrovať z jeho posmrtné vydaného rozhovoru pre časopis Siegel (1976). To významne potvrdzuje oveľa neskôr aj Gadamer vo svojej štú-

¹ GADAMER, H.-G.: *Evropa a Oikumené*, s. 91.

² Tamže, s. 151.

³ GADAMER, H.-G.: *Pravda a metóda*. Prel. D. Mik. Praha: Triáda 2010, s. 403.

dii *Európa a Oikumene*, keď píše, že „na konci života išiel Heidegger dokonca tak ďaleko, že už vôbec nepoužíval slovo *filozofia* (kurz. aut.), lebo úloha doviest' metafyziku ako formu pojmového myslenia, založenú v Grécku Platonom a Aristotelom, k novým horizontom budúcnosti, sa mu zdala neriešiteľná“.¹ A túto Gadamerovu výpoveď treba brať veľmi vážne na vedomie.

Gadamer veľmi dobre pochopil, že uskutočniť zmysluplný *filozofický rozhovor* s dejinami filozofie *násilnými prostriedkami* nie je možné. Závisí hlavne na tom, či chceme vôbec ako primárne *počuť* pôvodný *hlas* týchto dejín ľudského myslenia bez toho, aby sme im nanútili len naše otázky, ktoré nás privedú len k nami očakávaným odpovediam. Gadamer to argumentačne majstrovsky dokladá vo skvelej konfrontácii Hegelovho a Heideggerovho učenia v štúdiu *Hegel a Heidegger* (1971). Tu si položil otázku, či a ako sa dá Heideggerovo myslenie zasadiť do *hraníc Hegelovho impéria myslenia*.² Pochopiť nemeckú filozofiu 20. storočia bez tejto konfrontácie je nemožné. Zotrvačnosť, s akou krúži Heideggerovo myslenie okolo Hegela, nie je vôbec druhoradá. Heidegger mal vo filozofii v istom zmysle len jedného *súpera* – *konkurenta*. A ním bol Hegel, ktorý mu predstavoval zavŕšenie západoeurópskej metafyziky. Kde snáď najviac *splýva* Heideggerovo myslenie s Hegelovým učením – to je v oblasti *vtiahnutia dejín do fundamentálneho kladenia filozofických otázok*.³

Gadamer to nepovažuje za náhodné, lebo fundamentálny charakter filozofického vedomia 19. storočia je nemysliteľný bez *dejinného vedomia*. A v tom prípade – chápanie dejín cez filozofiu dejín a dejiny filozofie ako ich neoddeliteľnú súčasť – Heidegger ťahá za kratší koniec. To, ako Hegel uskutočnil dejinnú sebareflexiu filozofie, to sa doteraz nepodarilo nikomu. Gadamer obdivuje Hegelovo zjednotenie prírody a dejín pod *vládu dominantného* filozofického pojmu *logos*, ktorý predtým použili Gréci na zdôvodnenie *prvej filozofie*. Hegelovo spoznanie významu *rozumu* v dejinách a zároveň znovuuplatnenie dialektiky ako filozofickej metódy skúmania problémov tohto sveta (prírody, dejín

¹ GADAMER, H.-G.: *Evropa a Oikúmené*, s. 86.

² GADAMER, H.-G.: *Hegel und Heidegger*, s. 89.

³ Tamže, s. 90.

a človeka) je tým, čo z neho urobilo v istom zmysle neprekonateľnú filozofickú osobnosť.

Priama konfrontácia Hegela a Heideggera v Gadamerovom chápaní je jasne na strane Hegela. Gadamer je presvedčený, že Heideggerovo dejinné sebauvedomenie je zámerne koncipované ako protiklad Hegelovmu chápaniu absolútneho vedenia s jeho dovŕšením ako sebauvedomením slobody. Heidegger nás zámerne vedie podľa Gadamera do *prítmnia predsokratovského myslenia*,¹ aby ukázal, že *zostup* k začiatkom myslenia je jasne sprostredkovaný ahistoricky cez *vyšpekulovaný koniec*. Právom si Gadamer kladie otázku: „*Nie sú dejiny vždy kontinuitou? Staváním v plynutí?*“²

Gadamer preto tvrdí, že Heidegger sa vo svojom neskoršom myslení zámerne vyhýba výrazom *dejiny* a *dejinnosť*, ktoré v Hegelovej filozofii predstavujú nezastupiteľný pôdorys filozofovania. Heidegger ponúka iné pojmy – *osud* (*Geschick*) a *osudovosť* (*Geschicklichkeit*), aby v nich prezentoval v istom zmysle ľudskú odovzdanosť a uzmierenosť s tým, čo sa okolo nás deje. Potom aj Heideggerovo pochopenie *dejín metafyziky* ako *dejín zabudnutosti bytia*,³ nie je pre Gadamera prijateľné, lebo sa za tým stráca všetka zložitá a protirečivá realita skutočného života so všetkými jej kladmi, ale aj nedostatkami. Preto sa musí podľa Gadamera *dialektika navrátiť do hermeneutiky*.

Z tohto aspektu je potom pochopiteľné, že aj jeho reflexie dejín filozofie v plnom rozsahu sledujú základnú tendenciu, ktorá je bližšia Hegelovi, než Heideggerovi, že „*naše rozumenie dejinám nie je len otázka vedenia a poznania alebo otázka vývoja historického zmyslu, ale spoluvytvára náš vlastný osud ... dialogická štruktúra všetkého rozumenia a všetkého pochopenia ... má tak všeobecný dosah, že modifikuje i náš vzťah k tradícii a najmä k myšlienkovým dejinám západnej metafyziky. To, čo sa z Heideggerovej perspektívy javí ako narastajúca zabudnutosť bytia, sa vďaka tomuto modifikovanému vzťahu k tradícii ukazuje ako vlastný partner rozhovoru myslenia so sebou samým* (kurz. aut.)“.⁴ Filozofia má nás viesť k poznaniu, že je veľa toho, čo nemôžeme vedieť a s čím však napriek tomu musíme či chceme, alebo nechceme, žiť. Bolo tomu tak pred nami, je to tak aj dnes

¹ Tamže, s. 94

² Tamže, s. 95.

³ Tamže.

⁴ GADAMER, H.-G.: *Človek a řeč*, s. 117.

a zdá sa, že aj po nás budú existovať veci, ktoré nás budú presahovať. O to viac by sme si mohli pripomínať zodpovednosť za budúcnosť, ne-strácajúcu svoju spätosť s minulosťou v jej nevyčerpatelne mnoho-stranných podobách, na ktorých zanechalo svoju neodmysliteľnú stopu aj filozofické myslenie. Filozofia musí byť podľa Gadamera neustále *kritikou* myšlienkových reflexii tak, ako nám ich sprostredkovala tradícia. Preto zároveň platí, že „*dejiny musia byť každou novou prítomnosťou znovu písané*“.¹ A to sa jednoznačne vzťahuje aj na naše dnešné podoby filozofovania.

¹ GADAMER, H.-G.: Text a interpretace. In: *Reflexe* 21. Praha: Oikúmené 2000, s. 7.

Patočkova kritika Heideggerovho chápania Bytia

Vladimír Leško

Patočkov vzťah k Heideggerovej filozofii je výrazne podmienený jeho obdivom k práci *Bytie a čas* počas celej jeho filozofickej tvorby. To však v nijakom prípade neznamená, že sa celý odvíja len v nejakej nekritickej rovine. Patočka najmä vo svojej neskorej tvorbe vidí Heideggerovu filozofiu vo veľmi kritickom svetle, čo je azda najpresvedčivejšie preukázané v jeho prednáškovom cykle *Platon a Európa* (1973) a *Štyroch seminároch k problému Európy* (1973). Pochopenie Patočkovej kritickej recepcie problému bytia v Heideggerovej neskorej tvorbe však predpokladá najprv zoznámenie sa s hlavnými Heideggerovými filozofickými pozíciami, ktoré súvisia s jeho novým chápaním filozofie predstavené v prednáške *Čo je to – filozofia?* (1955) a osobitným postavením Parmenida a Herakleita pri odhaľovaní toho, do akej miery dokážeme či nedokážeme správne položiť otázku bytia len vtedy, keď sa *pustíme do rozhovoru s myslením starých Grékov*.¹ Až po tomto pochopení Heideggera možno prejsť k Patočkovým kritickým výhradám jeho chápania otázky Bytia.

Hľadanie inej dimenzie myslenia

Heidegger v prednáške *Čo je to – filozofia?* tvrdí, že Herakleitos a Parmenides ešte neboli *filozofmi*. Preto sa musím pýtať, prečo ešte filozofmi neboli. Jeho odpoveď je prekvapujúca: „Pretože boli väčšími mysliteľmi

¹ HEIDEGGER, M.: Co je to - filosofie? In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Okúmené 2006, s. 119.

(kurz. aut.).“¹ Čo to však znamená? Pochopiť, čo znamená v tomto prípade výraz *väčší myslitelía*, si vyžiada oveľa širšiu analýzu, než by sa mohlo na prvý pohľad zdať. V istom zmysle vyjadruje rozhodujúcu *teoretickú pozíciu*, ktorá je Heideggerovi vlastná už v jeho najranejšej tvorbe a svoje završenie, resp. vyriešenie, nachádza až v neskoršej tvorbe. Túto *pozíciu* vyjadruje v nasledujúcej podobe: „Slovo ‚väčší‘ tu nepoužívame v zmysle zhodnotenia výkonu, toto slovo poukazuje na *inú dimenziu myslenia* (kurz. aut.).“² O hľadanie *inej dimenzie myslenia* sa Heidegger usiloval po celý svoj život a nakoniec musel priznať, hoci veľmi nerád, že neuspel. Je pravda, že takto projektovaný model prechodu z *filozofie (metafyziky – od bytia jestvujúcna*³) do *inej dimenzie myslenia (k Bytiu samému)* ani inak skončiť nemohol.

Heideggerova odpoveď na otázku, prečo boli Herakleitos a Parmenides *väčšími mysliteľmi*, a v istom období svojej tvorby (1931 – 1946) k nim pridáva ešte aj Anaximandra, je nadmieru jasná: „Herakleitos a Parmenides boli »väčšími« v tom zmysle, že ešte zotrvali v súzvuku s oným λόγος, tzn. s Ἐν παντά. Krok k »filozofii«, ktorý pripravili sofisti, uskutočnili až Sokrates a Platon“⁴ (kurz. aut.).“⁵ Aristoteles potom charakterizoval tento krok temer dve storočia po Herakleitovi touto vetou: „... A tak je teda oddávna a tiež teraz a stále znovu tým, za čím (filozofia) ide a k čomu stále nemôže nájsť prístup (táto otázka): Čo je jestvujúcno? (τι τὸ ὄν).“⁶ Z uvedeného je teda nepochybné, že filozofia sa orientuje na poznanie jestvujúcna ako toho, čo je. Alebo ešte inak: „Filozofia je na ceste k bytiu jestvujúcna, t. j. k jestvujúcnu s ohľadom na bytie (kurz. aut.)... Bytie jestvujúcna spočíva v jestvujúcnosti. Jestvujúcnosť však – οὐσία – určuje Platon ako ἰδέα, Aristoteles ako ἐνέργεια.“⁷

To je však práve problém pre neskorého Heideggera. Filozofia (metafyzika) sa pýta na jestvujúcno ako jestvujúcno, ale nepýta sa na *Bytie samé*. Len prostredníctvom *inej dimenzie myslenia* sa môžeme pýtať na

¹ Tamže, s. 127.

² Tamže.

³ Používam termín *jestvujúcno* namiesto termínu *súcno*. Dôvody tejto zmeny som vysvetlil v príspevku *Súcno verzus jestvujúcno*. In: *Filozofia*, roč. 68, 2013, č. 3, s. 238-241.

⁴ Rešpektujem podobu písania mena Platon podľa slovenského prekladateľa J. Špaňára. PLATON: *Dialogy I. – III*. Bratislava: Tatran 1990.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Co je to - filosofie?*, s. 127.

⁶ Tamže.

⁷ Tamže.

Bytie ako Bytie. O tom je Heidegger neotrasiteľne presvedčený ešte v roku 1964. Ale ukáže sa, že toto presvedčenie stojí na veľmi *vratkých predpokladoch*. Pochopiť túto skutočnosť znamená vrátiť sa až na začiatok Heideggerovho filozofického myslenia, kde sa utvárali jeho teoretické východiská.¹

Herakleitos a Parmenides – *myslitelia Bytia*

Heidegger po *obrate* je presvedčený, že každý mysliteľ je závislý od toho „ako k nemu *prehovára bytie* (kurz. aut.).“² Teda už nie *pobyť si vyberá svojho hrdinu*³, ako uvádza vo svojej práci *Bytie a čas*, ale *Bytie samé prehovára k mysliteľovi*. A to je riadny krok *vpred*. Najmä keď si uvedomíme, že aj tieto myšlienky sa stali integrálnou súčasťou globálneho nástupu jednej z najobľudnejších ideológií 20. storočia – *nemeckého národného socializmu*. Heidegger si túto svoju *národno-socialistickú pozíciu* zachováva po celý svoj život, aj keď ju po druhej svetovej vojne výrazne *tlmí*. Ako práve tomuto nemeckému filozofovi môžu čosi hovoriť *predsokratovskí myslitelia*? V medzivojnovom období to Heidegger spojí s chápaním *vedy* a jej *poslaním* v prospech posilnenia národno-socialistického programu. Vypovedá o tom celkom jasne, bez akýchkoľvek pochybností. Aby veda mohla zmysluplne naplňať uvedené úlohy, musíme sa podvoliť „*moci počiatku* svojho duchovno-dejinného každodenného bytia. *Týmto počiatkom je zrod gréckej filozofie...* (kurz. aut.). Celá veda je filozofiou, či už o tom vie, alebo nevie, či chce alebo nechce. Celá veda zostáva s týmto počiatkom spojená. Z neho čerpá silu svojho bytostného určenia, a to za predpokladu, že tento počiatok vôbec stačí“.⁴ O bezprecedentnej *pomýlenosti* tohto Heideggerovho prepojenia nebudeme teraz podrobnejšie uvažovať, keďže Patočka je tiež nevenoval výraznejšiu pozornosť.

Pokiaľ sa teda sústredíme iba na *čisto ontologickú* problematiku, musíme konštatovať, že Heidegger v istom zmysle až príliš *novátorsky*

¹ Podrobnejšie pozri

² HEIDEGGER, M.: *Anaximandrov výrok*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2012, s. 80.

³ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 427.

⁴ HEIDEGGER, M.: Sebeurčení německé univerzity. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1, s. 46.

vidí týchto *gréckych mysliteľov* (vtedy ešte *filozofov*) ako tých, ktorí nie sú klasickým školským príkladom protikladných filozofických učení. Obidvaja *učili* vlastne to isté, a tým vlastne *zachovali* a rozvíjali *počiatok* západného myslenia.

Heideggerovo vysvetlenie dovtedajších nesprávnych interpretácií velikanov predsokratovského myslenia je veľmi jasné: „Parmenides vraj proti daniu zdôrazňoval bytie; on však 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.“¹ A o Herakleitovi zasa píše: „Herakleitos vraj proti bytiu zdôrazňoval dianie; on však o dianí hovorí len preto, aby ho včlenil do Jedného, do jednoty Bytia, ktoré bytostne je λόγος, λόγος tu však neznamená, ako sa neskôr vysvetľovalo, rozum a reč, ale *zbieranie, pôvodne sústredenie* všetkých protikladov do Jedného (λέγειν: zbierať, zozbierať vinobranie).“²

Na prvý pohľad sa môže čitateľovi zdať, že tu ide len o ontologické problémy. Ale nie je to vôbec tak. Heidegger to uvádza až príliš otvorene: „Tým, že znovu vytýčime *základnú otázku* západnej filozofie na základe *pôvodnejšieho počiatku*, poslúžime *tej* úlohe, ktorú sme označili ako *záchranu Západu* (kurz. aut.). Tá sa môže uskutočniť len tak, že sa získajú späť pôvodné vzťahy k jestvujúcnu samému a na týchto vzťahoch sa *znovu založia* všetky bytostné počínania národov.“³ A to je to, s čím nemôžem nikdy súhlasiť. Vyriešenie *základnej otázky* ontológie nemôže *zakladať bytostné počínanie národov*. Ak si to Heidegger naozaj myslí, tak netvorí nič nové, iba sa znovu pokúša o to, na čom už v starovekom Grécku stroskotal Platon. Ani spoločnosť, ani národy nemôže riadiť Platonova a ešte menej Heideggerova filozofia. Je to len *postplatonsko-syrakúzske syndróm* nemeckého filozofa. Heidegger si tento svoj *hrubý omyl* uvedomil a verejne ho priznal v roku 1967: „... *filozofia nebude môcť spôsobiť žiadnu bezprostrednú zmenu terajšieho stavu sveta* (kurz. aut.).“⁴

¹ HEIDEGGER, M.: Evropa a nemecká filozofie. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1, s. 80.

² Tamže.

³ Tamže, s. 83.

⁴ HEIDEGGER, M.: „*Už jenom nějaký bůh nás může zachránit.*“ Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2013, s. 33.

Heideggerovo enormné mysliteľské úsilie s cieľom *hlbinne bytostne* vysvetliť Parmenidovu a Herakleitovu filozofiu je neopakovateľne zrealizované v prednáškových kurzoch, ktoré ešte stále len čakajú na podrobné historicko-filozofické skúmania. V tomto kontexte po podrobnom preštudovaní všetkých doteraz dostupných Heideggerových textov musím konštatovať, že sa mu *podarilo* filozoficky preukázať, že obidvaja grécki myslitelia učili *to isté*, lebo „myslia bytie zároveň so zdáním a dianie so stálosťou ...“,¹ ale len za cenu toho, že *parmenidizoval Herakleita*. Zjavne potlačil *dianie – život* (Herakleitos) na úkor *stálosti – bytia* (Parmenides).

Tu bezprostredne platia Nietzscheho slová, že Parmenides ako Grék nepochopiteľne *ušiel* z prebohatej skutočnosti „do strnulého smrteľného pokoja najstudenšieho, nič nehovoriaceho pojmu, pojmu bytia... Parmenidovo myslenie... je bez vône, farby, bez duše ...“.² Ale to nie je Herakleitov prípad. Každý, kto len trochu pozná jeho učenie musí jednoznačne uznať, že táto charakteristika preňho neplatí. Nietzsche charakterizuje spôsob Parmenidovho filozofického uvažovania o *bytí* a *nebytí* ako špecifický spôsob realizácie *ľadovej hrôzy abstrakcie* – a ne-mýli sa. V Parmenidovom učení nemá človek svoje miesto. Presne to *is-té* vidíme aj v Heideggerej tvorbe po *obrate*. Parmenides je u Nietzscheho typom *proroka pravdy*, ktorý je sformovaný z ľadu, a nie z ohňa, a preto *rozlieva okolo seba studené pichľavé svetlo*.³ Heidegger je *zasa* typom *proroka Bytia*, ktorý okolo seba rozlieva v 20. storočí ešte *chladnejšie pichľavé svetlo* než Parmenides v antike.

Ontologická diferencia a nová dimenzia myslenia

Heideggerova filozofia stojí a padá s úspešným či neúspešným riešením ontologickej diferencie. V roku 1943 vo svojom *Doslove k prednáške „Čo je metafyzika?“* píše: „... ak totiž k pravde bytia patrí, že bytie síce bytuje bez jestvujúcna, ale že jestvujúcno nikdy nie je bez bytia,“ ale v iných vydaniach to formuluje naopak: „... ak totiž k pravde bytia patrí, že bytie nikdy nebytuje bez jestvujúcna a že jestvujúcno nikdy nie

¹ HEIDEGGER, M.: *Evropa a německá filosofie*, s. 80.

² NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků*. Prel. J. Březina, J. Horák. Olomouc: Votobia 1994, s. 56.

³ Tamže, s. 45.

je bez bytia.“¹ To je obdobie, keď Heidegger ešte váha nad zmysluplnosťou filozofického naplnenia pozície, že *bytie bytuje bez jestvujúcna*. Ale v neskorej tvorbe sa už jednoznačne orientuje na striktnú diferenciu bytia a jestvujúcna. V roku 1946 v *Liste o humanizme* to vyjadruje veľmi rezolútne: „Metafyzika síce predstavuje jestvujúcno v jeho bytí a myslí tak bytie jestvujúcna, nemyslí však bytie ako také, nemyslí rozdiel medzi oboma... Bytie doposiaľ čaká, že sa stane človeku problema-tickým Ono samo.“²

Parmenides stojí podľa Heideggera na *počiatku* myslenia, keď hovorí: „*Ved' bytie je.*“ V tomto slove sa podľa neho skrýva *počiatočné* tajomstvo všetkého myslenia. „Parmenidovo *ἔστι γὰρ εἶναι* dodnes nie je premyslené. Z toho možno usúdiť, ako je to s pokrokom filozofie. Pokiaľ dbá na svoju bytnosť, nerobí vôbec žiadny pokrok. Stojí na mieste, aby vždy myslela to isté.“³ S tým nepochybne možno súhlasiť. Redukovať totiž filozofiu iba na jednu jedinú otázku – otázku bytia – znamená potvrdiť, že od čias Parmenida filozofia neurobila ani krok vpred. Problém je však v tom, že ho ani urobiť nemôže. Ak naozaj dôsledne oddeľíme bytie od jestvujúcna, tak neexistuje nijaký zmysluplný priestor ani pre *filozofiu*, ani pre *myslenie*. Môžete sa tak akurát motať v nič bližšie nehovoriacich vyjadreniach typu „Bytie je bytie samo“, „Svetlina sama je však bytie“, „Bytie sa dáva“ a podobne.⁴

Heideggerovo úsilie o dôslednú realizáciu ontologickej diferencie v neskorej tvorbe je azda najreprezentatívnejšie vyjadrené v štúdiu *Kantova téza o bytí* (1962). Heidegger v nej píše: „V tom nenápadnom ‚je‘ sa skrýva všetko to, čo je hodné myslenia, pokiaľ ide o bytie. Ale najviac hodné myslenia, je to, že uvažíme, či ‚bytie‘, či to ‚je‘ samo, môže byť, alebo či bytie nikdy nie ‚je‘, a teda že predsa len platí: Bytie ako ono sa dáva (es gibt). Ale odkiaľ prichádza, koho sa týka to dávanie v tom ‚ono sa dáva‘, a akým spôsobom sa toto dávanie uskutočňuje?“⁵ Závery vyplývajúce z tejto pozície sú potom nepochybne šokujúce: „Bytie nemôže byť. Keby bolo, nebolo by viac Bytím, ale bolo by jestvujúcnom.

¹ HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 83.

² HEIDEGGER, M.: *O humanizmu*, s. 15.

³ Tamže, s. 26.

⁴ Tamže, s. 22, 23, 25.

⁵ HEIDEGGER, M.: Kant's These über das Sein. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 8. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 479.

Ale nehovorí predsa mysliteľ, ktorý ako prvý myslel bytie, nehovorí sám Parmenides (zlomok 6): ἔστι γὰρ εἶναι, ‚veď bytie je‘ – ‚prítomní sa totiž prítomnenie‘? Ak sa zamyslíme nad tým, že v εἶναι, v prítomnení, vlastne prehovára sama Ἀλήθεια, odkrývanie, tak to v ἐστι zdôraznené o εἶναι povedané prítomnenie hovorí: *nechávať prítomniť*. Bytie – v skutočnosti: to, čo poskytuje prítomnenie.“¹

Vidíme, ako stále v Heideggerovi rezonuje najmä Parmenidovo myslenie, ako sa oň opiera ako o základné východisko. Ale ani to mu nepomôže. Závery Heideggerovej štúdie z roku 1964 *Koniec filozofie a úloha myslenia* sú priezračne čisté. Filozofia dosiahla svoj koniec, keďže je metafyzikou (myslí jestvujúcno vcelku). V pevnej zhode s Nietzsche-
m teraz tvrdí, že *metafyzika je platonizmus* a že pre celé dejiny filozofie „zostáva v obmenených podobách smerodajné Platonovo myslenie“.² Ak sa Heidegger v celej svojej tvorbe ocitá v priestore riešenia vzťahu *bytia a času* a tu sa zrazu dozvedáme, že teraz by touto otázkou mala byť *svetlina a prítomnenie* – nie je to dostatočný dôkaz toho, že pôvodné filozofické pýtanie sa končí v *slepej uličke*? Nie je to jasný prejav Heideggerovej filozoficko-mysliteľskej rezignácie?³

Heidegger si od roku 1929 veľmi jasne uvedomuje, že *otázka bytia* ho vedie na pokraj úplnej *filozofickej temnoty*. O to úpornejšie sa snaží túto otázku vyriešiť. Neustále prízvukuje, že vo filozofii sa často uvažuje o bytí, ale mieni sa tým len jestvujúcno. Preto si myslí, že v dôsledku toho nie je pochopené ani jedno, ani druhé. Napriek tomu sa o to stále pokúšame. Tu sa však môžeme veľmi ľahko dostať do situácie, že nám pritom „všetko zmizne ako *para nad hrncom* (kurz. aut.)“.⁴ *Ontologická diferencia – diferencia bytia a jestvujúcna* – nás vedie nielen na *hranicu pochopiteľného*, ako to tvrdí Heidegger,⁵ ale aj za hranicu pochopiteľného. Heidegger chcel uspieť tam, kde skončil Parmenides. Chcel sa stať tým prorokom – mysliteľom, ktorý by vyriešil najväčšiu záhadu myslenia – *záhadu Bytia*. O to sa vari najviac pousiloval vo svojej prednáške *Čas a Bytie*.

¹ Tamže, s. 479.

² HEIDEGGER, M.: *Konec filozofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 9.

³ PATOČKA, J.: Diskuse k Heideggerovi. In: *Filozofický časopis*, roč. 43, 1995, č. 2, s. 207 a n.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX*, 1 – 3, s. 21.

⁵ Tamže, s. 27.

Na 1. seminári k problémom Európy, ktorý Patočka viedol v roku 1973 na svojich bytových seminároch k prednáške *Platon a Európa*, jeden z jeho účastníkov upozornil, že Heidegger vo svojej prednáške *Čas a Bytie* (1962) vyjadruje myšlienku, že „bude myslieť bytie bez ohľadu na jestvujúcna“.¹ Ďalej dodáva, že by sa mohlo zdať, že Heidegger „chce tematizovať akési ‘bytie’, ktoré nie je bytie jestvujúcien“.² Problém je formulovaný veľmi presne. Je pravda, že v prednáške *Čas a Bytie* ide Heideggerovi o vyjadrenie najkrajnejšej ontologickej pozície (*Bytie bez jestvujúcna*), v ktorej sa zavŕšilo jeho celoživotné úsilie o uskutočnenie *ontologickej diferencie*. Patočkova odpoveď na tento problém je prekvapujúco stručná, jednoduchá a zároveň *kriticky* správna: „*Bytie je bytie jestvujúceho* (kurz. aut.).“³ Pochopenie Patočkovej odpovede, ako aj jeho *kritického* reflektovania Heideggerovho neskorého riešenia *otázky* bytia si preto zaslúži osobitnú pozornosť. Dôvod je jednoduchý. Aj v súčasných heideggerovských bádaniach je práve pozícia neskorého Heideggera vo vyššie uvedenej prednáške, pochopiteľne, nielen v nej, stále predmetom kontroverzných filozofických polemík.

Čas a Bytie

Heidegger sa v závere svojej tvorby definitívne posunul ku krajnému a ťažko obhájitelnému tvrdeniu, že *Bytie bytuje bez jestvujúcna*. Zdôvodnenie tejto pozície nachádzame najmä v prednáške *Čas a Bytie* z 31. 1. 1962, ktorú predniesol v aule Freiburskej univerzity a vysielal ju priamo aj nemecký rozhlas. Heidegger tak konečne mohol priamo *zvestovať* svoju vrcholnú filozofickú pozíciu celej nemeckej kultúrnej verejnosti. Veľmi dobre si uvedomoval, že zložitost' problémov, o ktorých bude prednášať, môže viesť k tomu, že sa väčšina poslucháčov nad jeho prednáškou *pohorší*. V tom sa Heidegger nemýlil. Prienik do hlbinného ontologického myslenia pre neodborníka stále predstavuje prinajmenšom *pohoršenie*. Dôvod je pochopiteľný. Heidegger sa rozhodol vypovedať o pokuse „*myslieť Bytie bez ohľadu na jeho zdôvodnenie z jestvujúcna*

¹ PATOČKA, J.: Čtyři semináře k problému Evropy. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002, s. 384.

² Tamže.

³ Tamže.

(kurz. aut.)”.¹ Kto tomu môže skutočne rozumieť? Tým viac, že autor tvrdí, že jeho *pokus* nie je hocijakým pokusom. Bez dostatočnej diferenciácie medzi Bytím a jestvujúcnom nie je podľa neho „žiadna možnosť vniesť do zorného poľa najmä bytie toho, čo je dnes na Zemi, nehovoriac už o dostatočne uspokojivom určení vzťahu človeka k tomu, čo sa doteraz nazývalo »bytie«“.²

Skutočnosť, že Heidegger chápe ontologickú diferenciu nielen ako čisto ontologický problém, ale zároveň aj ako rozhodujúcu *možnosť vniesť do zorného poľa najmä bytie toho, čo je dnes na Zemi*, je doslova šokujúca. V tejto súvislosti je nevyhnutné položiť si otázku, či je vôbec možné prostredníctvom ontologickej diferenciácie vypovedať o tom, čo je práve teraz tu na Zemi. Odpoveď je jednoznačná: Nie, nie je to možné! Heidegger to všetko prizná až o niekoľko rokov neskôr vo veľmi emotívnej podobe najmä vo svojom rozhovore pre časopis *Spiegel* (1966),³ ale aj v ďalších rozhovoroch, ktoré mal pri príležitosti osláv svojho životného jubilea.⁴

Heideggerova prednáška *Čas a Bytie* začína tvrdením, že *Bytie* a *čas* nie sú *veci*. Ide o rozvinutie pôvodnej myšlienky z práce *Bytie a čas*, že „bytie jestvujúcna ‘nie je’ žiadne jestvujúcno“.⁵ Na prvý pohľad môžeme s touto myšlienkou bez väčších pochybností súhlasiť. Je tu však otázka: Pokiaľ bytie nie je žiadne jestvujúcno, čím potom je? Heidegger to veľmi správne metodicky vyhroť až do otázky: „*Je vôbec Bytie* (kurz. aut.)?“⁶ Niekoľko mesiacov predtým v štúdiu *Kantova téza o bytí* (1961) na túto otázku odpovedá takto: „V tom nenápadnom »je« sa skrýva všetko to, čo je hodné myslenia, pokiaľ ide o Bytie. Ale najviac hodné myslenia je to, že uvážime, či »Bytie«, či toto »je« samo môže byť, alebo či Bytie nikdy nie »je«...“⁷ Heideggerova odpoveď však určite v istom

¹ HEIDEGGER, M.: *Zeit und Sein*. In: Heidegger, M.: *Zur Sache des Denkens*. GA. Bd. 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007, s. 5.

² Tamže, s. 6.

³ HEIDEGGER, M.: „Už jenom nějaký bůh nás může zachrániť“, s. 4 a n.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Rozhovory k osmdesátým narozeninám*. Prel. I. Chvatík, J. Němec. Praha: Oikúmené 2013, s. 46–47.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 21.

⁶ HEIDEGGER, M.: *Zeit und Sein*, s. 7.

⁷ HEIDEGGER, M.: *Kant's These über das Sein*, s. 479.

zmysle vyráža dych: „Bytie nemôže byť. Keby bolo, nebolo by už Bytím, ale bolo by *jestvujúcno* (kurz. aut.).“¹

Uvedená ontologická pozícia je plne potvrdená a zároveň rozvinutá v prednáške *Čas a Bytie*. Nóvum v prednáške potom spočíva najmä v rozvinutí myšlienky, že *Bytie nie je*. Na prvý pohľad je zrejmé, že každý *zdravo uvažujúci* človek si o tom pomyslí svoje. Ale pre filozofa to určite nie je dôvod, prečo by mal v najnáročnejšej ontologickej otázke počúvať *zdravý rozum*. Heidegger vychádza z určenia, že Bytie nie je žiadna *vec* a zároveň nie je *časové*, ale je časom určené ako *prítomnenie času*. Ale platí aj to, že ani čas nie je žiadna *vec*, preto nie je *jestvujúcno*, ale sám čas nie je *časový* tak, ako je časové *jestvujúcno*. Bytie a čas sa podľa Heideggera vzájomne určujú, ale len tak, že *Bytie nie je časové* a *čas nie je možné skúmať ako jestvujúcno*. To je základná pozícia, z ktorej sa Heidegger chce posúvať k tomu najdôležitejšiemu: Keď Bytie a čas nie sú predmetnými *vecami* ani *jestvujúciami*, tak čím sú?

Heideggerova odpoveď je relatívna jednoduchá: sú *vecami* (záležitostami) *myslenia*. Čo to však potom môže znamenať? Kam sa tým posúvame v riešení nášho problému? Heidegger od vydania práce *Bytie a čas* stále verejne deklaruje, že uvažovať o bytí sa nedá bez času a naopak. Preto aj teraz v prednáške *Čas a Bytie* znovu opakuje, že Bytie a čas, čas a Bytie sú vo vzájomnom vzťahu, ktorý je od nich neodmysliteľný. Sú spolu *zviazané* a len *spolu* vyjadrujú to najdôležitejšie. Bytie nie je žiadne *jestvujúcno*, ale je *vecou myslenia*. O čase platí to isté. Nie je *jestvujúcno*, ale *vecou myslenia*.

Na prvý pohľad sa môže zdať, že sme sa príliš neposunuli dopredu. Pre Heideggera je to však výrazný posun v tom hlavnom smere, v ktorom sa chce pohybovať. O *jestvujúcne* sa hovorí, že *je* (*es ist*). Keďže ani Bytie, ani čas nie sú *jestvujúciami*, chce byť preto až príliš *opatrný*. Preto v prednáške *nehovorí*, že Bytie je (*‘Sein ist’*) alebo že čas je (*‘Zeit ist’*). Heidegger tu *neuveriteľne* šikovne využíva možnosti nemeckého jazyka, aby vyjadril to isté, ale inak. Heidegger to v prednáške formuluje takto: „*Nehovoríme: Bytie je, čas je, ale: Bytie sa dáva* (*Es gibt Sein*), *čas sa dáva* (*Es gibt Zeit*). *Najskôr sme zmenili terminológiu prostredníctvom tohto obratu: Namiesto »je«* (*»es ist«*), *hovoríme »dáva sa«* (*»es gibt«*) (kurz. aut.).“²

¹ Tamže.

² HEIDEGGER, M.: *Zeit und Sein*, s. 8–9.

V tomto prípade je zmena terminológie u Heideggera mimoriadnym filozofickým zjavom, lebo predstavuje rozhodujúcu *zmenu riešenia problému*. Teraz sa otázka *Čo je Bytie?* viaže na vysvetlenie tohto „*To, čo sa dáva*“ a to isté platí aj o čase. Heidegger je presvedčený, že je všetko v poriadku a že takýto postup je celkom korektný. Žiaľ, nie je to tak! Ale najprv dáme slovo amému Heideggerovi. Keď sa teda vrátil od jazykového výrazu späť k *veci* skúmania, pokúša sa vysvetliť, ako sa dá *To, čo sa dáva* zakúsiť a skúmať. Najlepšiu cestu vidí v tom, aby vysvetlil, čo je dané v *To, čo sa dáva*, čo znamená *Bytie*, ktoré – sa dáva; čo znamená *čas*, ktorý – sa dáva. Podľa toho sa výrazne usiluje najmä o to, aby vysvetlil čo je *To ono*, ktoré dáva bytie a čas. Aby priviedol *to* na dohľad, začína ho písať s veľkým písmenom ako „*To*“.

Bytie ako *vec myslenia* vyžaduje, aby naše premýšľanie bolo zamerané na *poskytovanie prítomnenia*. V ňom sa zároveň ukazuje *odkrývanie*. Heidegger je presvedčený, že práve z tohto *odkrývania* prehovára *dávanie*. Toto dávanie však ostáva pre nás práve tak nejasné ako uvedené *To, čo sa dáva*. Aby sme sa mohli pohnúť z miesta, Heidegger vyjadruje túto situáciu takýmto spôsobom: „Bytie, jeho myslenie vo vlastnom zmysle, vyžaduje, aby bolo odhliadnuté od bytia, pokiaľ je ako v celej metafyzike zdôvodňované a vysvetľované len z jestvujúcna a preň ako jeho základ. *Myslieť Bytie* vo vlastnom zmysle si vyžaduje, aby sa Bytie zbavilo významu základu jestvujúcna v prospech odkrývania skryto sa odohrávajúceho dávania, t. j. *To, čo sa dáva*... Bytie nie je. Bytie *sa dáva* ako odkrývanie prítomnenia.“¹ *To, čo sa dáva*, vyjadruje *prítomnosť neprítomnosti*.

Heideggerov pokus premyslieť *bohatstvo premien* Bytia nadobúda svoju prvú a zároveň rozhodujúcu oporu v tom, že o Bytí uvažujeme v zmysle *prítomnenia*. Čo nám však v tejto súvislosti Heidegger ponúka, je viac menej len *historická rekapitulácia* myslenia o bytí v dejinách filozofie. Prítomnenie sa najprv ukazuje ako Έν v Parmenidovom učení, λόγος u Herakleita, ἰδέα v Platonovej filozofii, οὐσία, ἐνέργεια v Aristotelovej filozofii, substantia, actualitas, perceptio, monáda v stredovekej a novovekej filozofii a završuje sa vo vôle k vôli a vo večnom návrate toho istého v Nietzscheho učení. Naznačené množstvo *premien* bytia v dejinách filozofického myslenia však vôbec ešte neznamená, že

¹ Tamže, s. 9–10.

ide naozaj o *dejiny Bytia*. Heidegger však rozhodne tvrdí, že Bytie nemá dejiny tak, ako ich majú mestá alebo národy. *Dejinnosť dejín Bytia* určuje výlučne na základe toho, ako *sa Bytie deje*.

Je však pochopiteľné, že Heideggerom naznačený sled zmien bytia od Parmenida až po Nietzscheho hneď vyvoláva zásadný problém. Na počiatku odkrytosti bytia bolo síce bytie myslené ako εἶναι, εἶόν, ale určite nie ako *To, čo sa dáva*. Keď Parmenides vypovedá ἐστὶ γὰρ εἶναι („veď bytie je“), nemyslí tým najmä na jestvujúcno? Heidegger s tým nesúhlasí a tvrdošijne si stojí na svojom: „Ale Bytie nie je jestvujúcno. Podľa toho, zdôraznené ἐστὶ v Parmenidovom výroku si nemôžeme predstavovať ako bytie, ktoré sa spája s jestvujúcno. Zdôraznené ἐστὶ síce znamená, doslova preložené, »je«. Samotné zdôraznenie však počuje v ἐστὶ to, čo Gréci vtedy mysleli a čo my môžeme opísať ako »je umožnené« (*Es vermag*)... V ἐστὶ sa skrýva *To, čo sa dáva*.“¹ Tu je nevyhnutné konštatovať, že to tak vidí len sám Heidegger. Platí však rozhodne niečo iné. Heidegger to nakoniec vyjadrí o dva roky neskôr v prednáške *Koniec filozofie a úloha myslenia*, keď vypovedá, že Parmenides uvažoval výslovne ako prvý „o bytí jestvujúcna ...“,² teda nie o Bytí samom.³

Na počiatku západoeurópskeho myslenia je podľa Heideggera bytie myslené, ale nie »*To, čo sa dáva*« ako také. Všimnime si, ako nám Heidegger podsúva tvrdenie za tvrdením, ale pritom absentuje akákoľvek zmysluplná filozofická argumentácia. Keď tvrdí, že na počiatku západoeurópskeho myslenia je myslené Bytie, nie je to pravda. Na počiatku západoeurópskeho myslenia je myslené *jestvujúce* – *kozmos*. S Heideggerom však možno absolútne súhlasiť iba v tom, že na počiatku západného myslenia nie je myslené *To, čo sa dáva* ako také.

Heideggerova snaha *presvedčiť* poslucháčov (a po publikovaní analyzovanej prednášky v roku 1967 aj čitateľov), že *dávanie*, ktoré dáva len vlastný *dar* a samo pritom *ostáva skryté*, znamená len svojráznu *hru* so slovami, ktorej chýba reálny ontologický obsah. Jeho odkazy na *dejiny Bytia*, ktoré znamenajú *údel Bytia*, pôsobia na nás len ako svojrázna *antropologická ilúzia*. Keď sa totiž oddelí Bytie od jestvujúcna a k tomu pridáme ešte *To, čo sa dáva*, tak sa zrazu ocitneme v ontologickom prázdne,

¹ Tamže, s. 12.

² HEIDEGGER, M.: *Koniec filozofie a úkol myšlení*, s. 29.

³ KOUBA, P.: *Život a rozumění*. Praha: Oikúmené 2014, s. 133.

pokiaľ tým nechceme smerovať k onto-teo-logickému zavŕšeniu typu: *Bytie sa dáva = Boh sa dáva*. Deštrukcia ontologického učenia bytia jestvujúcna sa tak pomaly, ale isto dostáva do svojho záverečného štádia, z ktorého niet úniku.

Heidegger si až príliš dobre uvedomuje, že sa pohybuje na veľmi tenkom ľade ontologických konštrukcií, preto hľadá nový *oporný bod*, ktorý by mu pomohol dostať sa z naznačených ťažkostí. Nachádza ho vo svojom *slávnom* kľúčovom slove *Ereignis* (udalosť) z práce *Príspevky k filozofii*.¹ Heidegger od otázky *Čo je udalosť?* teraz už neočakáva výraznú pomoc pri vysvetľovaní bytia jestvujúcna, ale *Bytia samého*. Heidegger tvrdí, že *udalosť* určuje Bytie a čas v ich *vnútornom zmysle*, v ich súvzťažnosti. Vyjadruje to takto: „Ak sa ale teraz Bytie samé ako také ukazuje, čo patrí do udalosti, a z nej prijíma určenie prítomnenia, tak sa vraciame s prednesenou otázkou späť k tomu, čo najskôr žiada svoje určenie: Bytie z času... udeľovanie Bytia spočíva v presvetľujúco-skrývajúcim dávaní viacvrstvového prítomného v otvorenej oblasti časopriestoru. Dávanie ale splýva s udeľovaním v udalosti. Toto, t. j. zvláštnosť udalosti, určuje tiež zmysel toho, čo je tu nazvané spočívaním.“²

Udalosť nie je Heideggerom myslená v bežnom význame slova, keď jej rozumieme v zmysle príhody, diania. Ide teraz o to, uchopiť *udalosť* z *vnútorného zmyslu* ako presvetľujúce uchovávané *podávanie* a *udeľovanie*. Za *jediný cieľ* svojej prednášky Heidegger považuje to, *aby sa Bytie samo ukázalo ako udalosť*. Aby však nedošlo k nedorozumeniu: *Udalosť* Heidegger nechápe ako nadradený pojem, pod ktorý by sa Bytie a čas mali zaradiť. Logické vzťahy sú už teraz *mimo hry*. Dôvod súvisí s tým, že zatiaľ čo premýšľame o Bytí samom, a tým nasledujeme jeho vlastný zmysel, ukazuje sa to ako *poskytnutie* dané údelom prítomnenia cez udeľovanie času. „Dané prítomnenie je vlastníctvom udalosti. *Bytie mizne v udalosti* (kurz. aut.). V zmene: »Bytie ako udalosť« »ako« teraz

¹ HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1989, s. 9 a n.; Pozri tiež NITSCHKE, M.: *Z príhodného*. Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2010, s. 12 a n.; TENGELEYI, I.: Jak se Heidegger „dobral k Ereignis“. In: *Reflexe*, roč. 30, 2006, s. 99 a n.

² HEIDEGGER, M.: *Zeit und Sein*, s. 25.

označuje: Bytie je poskytnutie udelené v udalosti, čas je poslaný v udalosti. Čas a Bytie sa udejú (ereignet) v udalosti.“¹ Čo tým všetkým chce Heidegger povedať?

Heidegger nás ubezpečuje, že práve teraz je už dôležité myslieť Bytie len vo vzťahu k času a z toho, čo je mu vlastné – z *udalosti*. Potom je zrejmé, že sa nám konečne podarí skúmať Bytie *bez ohľadu na jeho vzťah k jestvujúcnu*. Tento leitmotív je potom v prednáške *Čas a Bytie* zavŕšený v rozhodujúcej záverečnej výpovedi: „Myslieť Bytie bez jestvujúcna znamená: myslieť Bytie bez ohľadu na metafyziku (kurz. aut.).“² Máme sa preto zamerať na *iné myslenie*, t. j. na myslenie, „ktoré sa začína výlučne v udalosti ... (kurz. aut.).“³ Na základe tohto záveru celej prednášky musíme konštatovať, že Heideggerovo obrovské filozofické úsilie nakoniec nevyhnutne končí veľmi chudobným výsledkom. Ten sa síce pokúsi nanovo premyslieť o dva roky neskôr v prednáške *Koniec filozofie a úloha myslenia*, ale aj tento jeho záverečný pokus sa končí neúspechom.⁴

Patočka a otázka *Bytia*

Patočkova recepcia Heideggerovej filozofie bola už podrobená mnohým výskumom, ktoré analyzujú najmä mimoriadny vplyv nemeckého filozofa na jeho filozofické učenie.⁵ V nich sa zdôrazňuje, že Patočka je celoživotne hlboko oslovený najmä Heideggerovou prácou *Bytie a čas* a že je jej veľkým obdivovateľom. Stále sa však takmer obchádza fakt, že najmä neskorú Heideggerovu tvorbu Patočka podrobil zdrvivúcej kritike. V tomto kontexte je potrebné oceniť Patočkov *antiheideggerovský postoj*, ktorý je obdivuhodne nekompromisný. Tým sa len potvrdzuje

¹ Tamže, s. 27.

² Tamže, s. 30.

³ Tamže.

⁴ Podrobnejšie pozri LEŠKO, V.: Heidegger a grécki myslitelia. In: *Filozofia*, roč. 68, 2013, č. 3, s. 194 a n.

⁵ Pozri napr. CHVATÍK, I. (Ed.): *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ-Oikúmené 2009; CHVATÍK, I. – KOUBA, P. (Eds.): *Fenoméni jako filosofický problém*. Praha: Oikúmené 2000; KUNEŠ, J.: K dvojímu pojmu metafyziky u Heideggera a Patočky. In: Leško, V. – Tholt, P. (Eds.): *Hegel v kontextoch Heideggerovej a Patočkovej filozofie*. Košice: UPJŠ 2010, s. 83–119.

správnosť poznania, že Patočka filozofuje s Heideggerom, ale aj proti Heideggerovi.¹

Patočkovu prijatie Heideggerovho chápania bytia v práci *Bytie a čas*, podľa ktorého bytie je *bytím jestvujúcna*, je základom odmietnutia Heideggerovej neskorej pozície, snahy premyslieť *Bytie bez jestvujúcna*. Na 1. seminári k problému Európy (1973) je to azda najvýstižnejšie vyjadrené v tejto podobe: „... Heidegger by sa dal interpretovať takto: Jestvujúcno je vždy prístupné len cez ja, Dasein, ktoré ale nemá charakter absolútnej, totálnej reflexie, ale je to reflexia konečná. Čo to je konečné? To svojou reflexiou, svojím pochopením toho, s čím sa stretáva, netvorí to, s čím sa stretáva, ale je naň odkázané. Jestvujúcno sa nikdy neukazuje samo v sebe, ale v bytí, tzn. v tom porozumení, ale bytie nie je nič iné, než toto porozumenie (jestvujúcnam). To si Dasein neuvedomuje, keď nefilozofuje, Dasein má pred sebou *veci*, keď nefilozofuje... Bytie nemôže byť nikdy predmetom v tom zmysle ako tie predmety, ktoré sa ukazujú.“² To je správna Patočkova obhajoba Heideggerovej ranej filozofickej pozície. Ale čosi úplne iné predstavuje Heideggerova neskorá pozícia.

Patočka tu už prezentuje veľmi kritický postoj: „Ale Heidegger (a to sa mi zdá nepresvedčivé) z toho vyvodzuje, že bytie je úplne *nepredmetné*. Áno, nie je predmetné, ale nie je nepredmetné, pretože potom by sa o ňom nedalo hovoriť. Heidegger na tom nepredmetnom bytí trvá – a pritom sa ho chce zmocniť; je to niečo, čo nie je reálne, ale má zmysel. Potom *predsa nemožno obhájiť názor, že bytie je niečo úplne neobjektívateľné* (kurz. aut.)... Pokus *Zeit und Sein* myslieť Sein a Zeit bez niečoho, na čom sa to odohráva (Dasein), a toto myslieť naopak na základe týchto prafenomérov, pretože Dasein je len Sein, ktoré je »da« – »tu« v tom lokálnom či časovom zmysle.“³

Patočkov rozbor Heideggerovej snahy myslieť *Bytie bez jestvujúcna* je preto nekompromisný: „*Bytie je bytím jestvujúceho*.“ Základný dôvod na takého vyjadrenie nachádza v tom, že *bytie jestvujúceho* je zvláštne dvojaké. Na jednej strane je uchopiteľné len cez *porozumenie* a na druhej strane je nespochybniteľne *bytím vecí*. To je aj raná Heideggerova pozí-

¹ KOUBA, P.: *Život a rozumění*, s. 50.

² PATOČKA, J.: *Čtyři semináře k problému Evropy*, s. 383.

³ Tamže, s. 383, 384.

cia. Jeho neskoré chápanie Bytia bez jestvujúcna ako pokus myslieť *Bytie ako také* je však neudržateľné: „*Bytie, keď sa myslí samé, tak sa hypotazuje, a to je zasa potrebné škrtnúť (pretože bytie nie je)*.“¹ Presnejšie sa to už asi ani nedá vyjadriť. Patočkovu stanovisko je nespochybniteľné a nedáva Heideggerovej neskej otázke bytia žiadnu šancu na zmysluplné *prežitie*. Nakoniec aj sám Heidegger na túto otázku v závere svojej tvorby definitívne *rezignoval*. Už vôbec nespomína *Bytie ako také*, ale znovu len *bytie jestvujúcna*.²

Na Patočkovej kritikej reflexii Heideggerovej otázky bytia je však zaujímavé aj to, že predmetom jeho kritiky je aj jeho chápanie bytia v práci *Bytie a čas*. Patočka si veľmi správne kladie otázku, či pojem bytia nie je až príliš zaťažovaný veľkými *filozofickými tradíciami*, či v ňom nie je až príliš veľa filozofických tém. Patočka si na rozdiel od Heideggera myslí, že *pôvodnejší* problém než problém bytia je problém *ukazovania sa*. Dokonca zachádza až tak ďaleko, že si kladie otázku, „či problém bytia nie je len *súčasťou*, momentom *ukazovania sa*“.³ A to je niečo, s čím by Heidegger zásadne nesúhlasil. Dôvod takto formulovanej otázky je jednoduchý a zároveň viac ako oprávnený. Patočka sa nazdáva, že rozumieme nielen veciam, ale aj celému rázu vecí, lebo veci majú *vnútorný bytostný ráz – zmysel pre bytie*. „Tento zmysel pre bytie nás musí už vždy viesť, keď rozumieme ktorýmkoľvek veciam, keď sa nám jednotlivosti, jednotlivé veci, ich stránky, vlastnosti atď. *zjavujú* (kurz. aut.), keď sa nám ukazujú.“⁴ Ide o naozajstný, prirodzený dôvod, prečo môže tvrdiť, že problém *ukazovania sa* je „v skutočnosti *základnejší* a hlbší než problém bytia“.⁵

Tu sa právom musím pýtať, prečo je to tak. V čom teda Patočka vidí význam *ukazovania sa* a ako ho môže aj zdôvodniť? Jeho odpoveď je na prvý pohľad až príliš jednoduchá, ale pritom vecne správna: „... *k problému bytia môžem dospieť jedine cez problém ukazovania sa, keby som však vyšiel z problému bytia v abstraktnom zmysle slova, tak sa mi z pojmu bytia stane abstraktný pojem, úplne formálna značka, ani nie kategória, ale niečo nad*

¹ Tamže, s. 386.

² HEIDEGGER, M.: *Rozhovory k osmdesiatým narodeninám*, s. 46–47.

³ PATOČKA, J.: Platón a Evropa. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 1999, s. 266.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

*kategóriou, t. j. niečo, čo už nemá ani obsahový charakter (kurz. aut.).*¹ Vieme veľmi dobre, že za kategóriami sa musí skrývať isté *obsahové určenie*. To platí aj pre kategóriu *bytie*. Ak to tak nie je, tak problém bytia nemožno *nijakým spôsobom zmysluplne oživiť*. To však samo o sebe ešte nestačí na to, aby sme sa mohli uspokojiť s tvrdením, že *ukazovanie* je pôvodnejšie, základnejšie a hlbšie než problém bytia. V diskusii k práci *Platon a Európa* to Patočka vysvetľuje veľmi podrobne.² Odpoveď na takúto otázku predpokladá nevyhnutne si uvedomiť, akým spôsobom Heidegger mení *koncept fenomenológie* a prečo problém fenoménov a ich analýzy prechádza u Heideggera do problému *zmyslu bytia*. Ide o to, aby sme sa hlbšie zamysleli nad problémom vzťahu *bytia a fenoménu*.

Tradičné nazeranie na problém bytia chápe bytie ako to, čo charakterizuje veci v ich štruktúre. Bytie je tak *všeobecnou štruktúrou jestvujúcna* či *jestvujúcien*. Heidegger prichádza podľa Patočku s *novinkou*, ktorá chce ukázať, že „už u antických mysliteľov, ako je Aristoteles, bytie nie je chápané ako moment jestvujúcna, ale že už u nich v skutočnosti ide o *spôsob ukazovania sa vecí*“.³ Je síce zrejmé, že u gréckych filozofov nie je *ukazovanie samo* predmetom ich vlastného skúmania, ale je nepochybné, že celú antickú ontológiu možno reflektovať z tejto perspektívy. Tu však treba pripomenúť, že Heideggerova neskorá pozícia *ukazovania sa* už nie je spojená s otázkou bytia. Skúmanie bytia sa už bezvýhradne spája len s *dávaním sa*. Túto pozíciu už potom možno len veľmi ťažko spájať s fenomenologickou tradíciou. Preto sa namiesto Aristotela ponúka ako *hlavný mysliteľ* Parmenides. Patočka si však túto zmenu v Heideggerovej tvorbe nevšíma.

Podľa Aristotela je akýkoľvek styk s vecami možný len vtedy, keď sú odhaľované, teda pokiaľ sa *ukazujú*. Táto filozofická tradícia (aj keď nie vedome reflektovaná) sa stala určujúcou a robí z filozofie v skutočnosti *filozofiu ukazovania sa*, „*fenoménu, a problém bytia teda patrí do súvislosti problému ukazovania sa* (kurz. aut.)“.⁴ Toto *ukazovanie sa* je podľa Heideggera, na rozdiel od Husserla, *vodidlom* v úsilí o pochopenie bytia. Aj napriek tomu však Patočka správne identifikuje, že Heideggerova pozícia v práci *Bytie a čas* je ešte veľmi blízka Husserlovi. Hlavný dôvod

¹ Tamže, s. 299.

² Tamže, s. 291–313.

³ Tamže, s. 292.

⁴ Tamže, s. 293.

vidí v tom, že je tu ešte odmietnutý *skok* od konečného k nekonečnému. „Prechod od dvojzmyselného fenoménu k fenomenologickému fenoménu je u Heideggera prechodom od vulgárneho fenoménu – od fenoménu, ktorým sa zaoberá Aristoteles, t. j. od jestvujúcna, ako sa ukazuje samo v sebe a od seba, – k tomu, čo vlastne ukazuje tento fenomén. Čo to je, ak nie absolútny subjekt, ktorý sa takto zachytáva v absolútnej reflexii, ak takáto absolútna reflexia neexistuje? Čo to môže byť? Je to to, čomu Heidegger hovorí: *Dasein*.“¹

V Husserlovom chápaní *karteziánskeho subjektu* nie je vôbec garantované to, čo si zakladateľ fenomenológie želal, t. j. *rozmanitosť prúdu vedomia*, ktoré reflektuje samo seba. Heideggerovo *Dasein* zasa garantuje len *modus svojho bytia*, alebo, inak vyjadrené, má *porozumenie pre bytie*. Preto si Patočka kladie otázku: Čo to vlastne znamená, že *Dasein* má porozumenie pre bytie? Znamená to, že „podľa neho má zmysel to, že veci sú. To sa ukazuje v tom, že veci sa mu ukazujú: žiadnej inej bytosti sa veci neukazujú. Ale to, že sa mu veci ukazujú, tkvie v tom, že *Dasein* je inak, než sú veci. Ako je *Dasein*? Tak, že to, že ono samo je a veci sú, mu nie je indiferentné, že sa ho to týka. A to zasa ďalej znamená, že veci a jeho vlastná existencia nie sú pre nich číry fakt“.²

Bytie *Dasein* sa nemôže chápať na spôsob bytia vecí. Tých sa to, že sú, vôbec netýka a iné bytie sa ich týka ešte menej. Pre veci je určujúce to, že im chýba vzťah k bytiu. O *Dasein* platí pravý opak. Vzťahuje sa nielen k svojmu vlastnému bytiu, ale aj k bytiu všetkých ostatných vecí. Preto môže Patočka konštatovať, že „my svoje bytie realizujeme, my svoje bytie nesieme, my ho nemáme jednoducho len nejakovo pasívne dané, ako ho majú veci. Veci uvádzame do vzťahu k bytiu my, to znamená, že ony sú vo vzťahu k bytiu indiferentné, kým človek, t. j. *Dasein* – nikdy“.³

Ontologický charakter *Dasein* – *porozumenie bytiu* – ho odlišuje od všetkých ostatných vecí, čo má však svoje neodmysliteľné dôsledky. V *Dasein* ustavične *žije* ontologická diferencia. „*Dasein* je určité jestvujúcno a v ňom sa ustavične odohráva rozdiel, a to znamená prechod od číreho jestvujúcna k bytiu, to znamená k porozumeniu jestvujúcnosti.“⁴

¹ Tamže, s. 301.

² Tamže.

³ Tamže, s. 302.

⁴ Tamže, s. 303.

Až teraz, na tomto mieste sa podľa Patočku pre Heideggera na rozdiel od Husserla otvára možnosť odpovedať na otázku, čo je to vlastne *fenomén*. Podľa Patočku je fenomén možný len vďaka tomu, „že existuje jestvujúcno také ako Dasein, v ktorom sa odohráva proces ontologickej diferencie, t. j. transcenzus, prechod, prekročenie od jestvujúcna k bytiu. A tento prechod zároveň znamená, že zjavovanie sa odohráva v oblasti bytia, t. j. niečoho, čo *nie je jestvujúce*, v oblasti podstatne *nejestvujúcej*. Jedine na základe niečoho takého sa môžu veci ukazovať, zjavovať“.¹

Z transcenzu a z celej štruktúry ontologickej diferencie je zrejmé, že sa fenomenológia mení na *fenomenologickú ontológiu*. To pochopiteľne vedie k tomu, že sa mení charakter *fenomenologických fenoménov*. Patočka ich klasifikuje presne: „Heideggerove fenomenologické fenomény nie sú na rozdiel od Husserlových vôbec rapsodické. Husserl vždy popisuje jednotlivosti, kým Heidegger vidí veľkolepú celkovú štruktúru.“² Podľa Husserla teda skôr platí, že *zjavovanie* je v skutočnosti len spomienkou na zjavovanie a nemožno ho chápať ako zjavovanie skutočného jestvujúcna. „Podľa Husserla totiž tým pravým jestvujúcnom nie je nič iné než tento fenomén; kým podľa Heideggera je fenomén fenoménom jestvujúceho, t. j. ukazovanie sa jestvujúcna, pre ktoré v non-vulgárnom fenoméne máme porozumenie, kľúč.“³

Problém je však v tom, že napriek všetkým týmto vymedzeniam spôsob Heideggerovho tematizovania bytia je stále podľa Patočku až príliš blízky Husserlovmu *subjektivismu*. A je to pravda. Heideggerovou snahou bolo zbaviť sa tohto subjektivismu, t. j. toho, „že by bytie bolo predsa len výkonom konečného subjektu, onoho Dasein, a snažil sa preto svoju doktrínu preformulovať tak, aby naopak Dasein bolo charakterizované ako umožnené tým, že sa v ňom niečo také ako bytie rozohráva a odohráva, a to zase z ukazovania“.⁴ Ale ani tu sa ešte Heidegger nezastavil a vo svojej neskorej tvorbe už nepotrebuje ani Dasein v tomto druhom, *desubjektivizovanom* význame.

¹ Tamže.

² Tamže, s. 304.

³ Tamže, s. 306.

⁴ Tamže, s. 304.

Patočka hodnotí Heideggerovo riešenie otázky bytia už v práci *Bytie a čas ako nedonosený problém*.¹ Ešte viac to platí o nej v jej riešení v neskoršej Heideggerovej tvorbe. *Bytie* je vždy *bytím jestvujúcna*; v tom sa Patočka na rozdiel od Heideggera nemýli. Heideggerov pokus myslieť *Bytie bez jestvujúcna* vedie filozofiu vyslovene k zániku. Preto vôbec nie je náhodné, že Heideggerovu prednášku *Koniec filozofie a úloha myslenia* (1964) Patočka právom označuje za *defetistickú*.² Heideggerova neskorá redukcia filozofie na čistú *metafyziku* je síce možná, ale to ešte neznamená, že ju treba prijať so všetkým, čo si od tejto redukcie jej autor sľuboval. V tom je kardinálny rozdiel medzi Patočkovým chápaním filozofie, ktorej *centrum* predstavuje *človek a dejiny*³ a chápaním Heideggerovým, kde *centrom* je *bytie*, resp. *Bytie*. Patočkovu poznatie, že *Bytie, keď sa myslí samo, je hypostazované a je potrebné ho škrtnúť*, lebo takéto *bytie nie je (!)*, ukazuje kriticky na najkrajnejšiu pozíciu Heideggerovej tvorby, ktorá je teoreticky neudržateľná. V tomto zmysle môžeme na záver bez problémov konštatovať, že Patočkovu kritiku Heideggerovho neskorého chápania Bytia je potrebné brať veľmi vážne, pokiaľ chceme zmysluplne uvažovať o odkaze najväčšieho nemeckého filozofa 20. storočia. Ak by sa tak nestalo, tak sklzneme na neobjektívne a najmä nekritické hodnotenie Heideggerovho učenia. A toho sa treba bezpodmienečne vyvarovať.

¹ Tamže, s. 310.

² Tamže, s. 286, 311.

³ Pozri STOJKA, R.: *Patočkova filozofia dejín*. Košice: UPJŠ 2013, s. 14 a n.; STOJKA, R.: Patočka a Európa. K pojmu Európy v Patočkovej filozofii dejín. In: *Filozofia*, roč. 65, 2010, s. 150–160.

Heidegger a Patočkova nemetafyzická filozofia

Róbert Stojka

Na prelome 40. a 50. rokov minulého storočia sa Patočka pokúša vytvoriť vlastnú filozofickú koncepciu. Z tohto pohľadu kriticky premýšľa okrem iných filozofických koncepcií aj Heideggerovu kritiku tradičného metafyzického myslenia a jeho pokus o prekonanie tohto myslenia vo fundamentálnej ontológii. Patočka je, ako sa pokúsime ukázať, v tomto období pod výrazným vplyvom Heideggerových myšlienok z obdobia *pred obratom*, pričom ho oslovuje predovšetkým Heideggerova analýza časovosti a dejinnosti človeka, ale aj ontologická diferenciacia bytia a jestvujúcna. Tak sa Patočka pokúša, cez kritiku tradičnej metafyziky a z nej vyrastajúcej modernej prírodovedy, vytvoriť v tomto období vlastný koncept *nemetafyzickej filozofie*, ktorý neskôr sám nazýva aj *negatívnym platonizmom*.

V celku Patočkovho myslenia zaberá toto obdobie vzniku koncepcie negatívneho platonizmu – teda približne prelom 40. a 50. rokov – zvláštne miesto. Dá sa povedať, že ide o akési prechodné obdobie medzi časom, keď on sám odpútava od obdobia, v ktorom ešte nadväzoval na Husserlovo myslenie (30. a prvá polovica 40. rokov), a obdobím, keď vzniká jeho najvýznamnejší originálny prínos do filozofie 20. storočia (druhá polovica 60. rokov a 70. roky) v podobe jeho vlastnej koncepcie filozofie dejín. V čase, v ktorom vznikla koncepcia negatívneho platonizmu, sa formuje Patočkova zásadná myšlienka dejinnosti, ktorá sa stane určujúcou predovšetkým pre jeho rozpracovanie vlastnej koncepcie filozofie dejín, ale aj pre jeho vnímanie fenomenológie a problému prirodzeného sveta v neskorších obdobiach jeho filozofickej práce.

Obdobie konca 40. a začiatku 50. rokov je obdobím, kedy – a to predovšetkým pod vplyvom Heideggerovho myslenia – sa formuje *jad-ro* Patočkovej koncepcie dejinnosti, ktoré sa zachováva aj v jeho ne-skorej filozofii dejín. Patočka sa následne v rámci negatívneho platonizmu snaží o kritiku tradične pochopenej metafyziky, založenej spravidla na rôznych *večných, ne-časových*, a teda pre neho *ne-dejinných* entitách či ideách, ktoré práve pre tento atribút nie sú schopné postihnúť a správne *interpretovať* časovosť ľudskej existencie, ľudskú dejinnosť a následne ani ľudské dejiny, a to práve z pohľadu vlastnej koncepcie.

Nemetafyzická filozofia a veda

Patočka sa v spomínanom období po prvýkrát pokúša o svojbytné vyjadrenie vlastného stanoviska v pohľade na metafyziku. Tieto jeho úvahy evidentne filozofickým spôsobom nadväzujú na Heideggerovu kritiku tradičnej metafyziky, ako je známa z jeho myslenia, čo sa tu pokúsime preukázať. V tomto kontexte je predmetom jeho kritiky aj (predovšetkým novoveká) veda, ktorá vychádza z metafyzického myslenia podobne, ako je to práve u Heideggera.¹ V tomto význame potom Patočka hovorí aj o nemetafyzickej filozofii,² ktorá „nepovažuje metafyzické problémy za nezmyselné, ale lokalizuje ich význam a funkciu na základne inú rovinu, ako je rovina rýdzo objektívne zistiteľného a ovplyvniteľného“.³ Preto pre neho aj nemetafyzická filozofia neznamená „ochudobnenie človeka o určité duchovné možnosti, ale naopak, bojom proti metafyzike dochádza k uvoľňovaniu týchto možností, dokonca k znásobeniu týchto možností“.⁴

¹ Ku kritike novovekej matematickej prírodovedy pozri aj HEIDEGGER, M.: *Věk obrazu světa*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2013 a HEIDEGGER, M.: *Novověká matematická přírodní věda*. Prel. J. Polívka. In: *SciPhi*, č. 6., 1994, s. 76–112.

² Heidegger použije tento pojem len náznakovo ako *nie metafyzické myslenie*. Pozri k tomu HEIDEGGER, M.: *Doslov k přednášce „Co je metafyzika?“* In: Heidegger, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 79. Patočka okrem slávnej Heideggerovej prednášky z roku 1929 evidentne pozná aj jeho *Doslov* k nej z roku 1943 a filozoficky naň s odstupom niekoľkých rokov reaguje.

³ PATOČKA, J.: *Nemetafyzická filosofie a věda*. In: Patočka, J.: *Pěče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002, s. 604.

⁴ Tamže.

Patočka v súvislosti s nemetafyzickou filozofiou používa aj pojem *filozofia dištinkcie*. V tomto význame označuje aj *hlavný problém* nemetafyzickej filozofie, ktorý je v tom, že sa stavia „filozofia dištinkcie proti filozofii syntézy, *filozofia idey* či *filozofia bytia* (kurz. aut.) proti filozofii celku“.¹ Zamýšľa sa aj nad tým, či tu popisovaná dištinkcia (filozofie od tradične chápanej metafyziky a z nej vyrastajúcej vedy) nepovedie k *protivedeckosti* nemetafyzickej filozofie. Spomínanú možnosť však následne odmieta, podľa jeho vlastných slov ide totiž o to, že táto dištinkcia „nielen nezakazuje spoluprácu medzi filozofiou a vedou, ale že ju dokonca až (následne – dopl. aut.) umožňuje a imperatívne si ju žiada“.² V tomto filozofickom prístupe sa teda pokúša o konštruktívne zameranú kritiku tradičnej metafyziky a vedy, avšak neodmieta ich apriórne. Myšlienku vyjadruje jasne, keď píše o vzájomnom vzťahu filozofie a vedy, jednoznačne tvrdí – v parafráze na Heideggerov vzťah *mysliteľa a básnika* – že to, „že filozofia nie je vedou, neznamená, že stojí proti nej ani že sa o ňu nepotrebuje starať; medzi obomi naopak musí byť taký úzky kontakt, že môže ľahko vzniknúť dojem, ako by medzi obomi bola kontinuita – a predsa je to len *kontakt z horského vrcholu na vrchol, oddelený hlbokou priepasťou* (kurz. aut.)“.³

Svoju nemetafyzickú filozofiu stavia Patočka (v duchu Heideggera) na kritike tradičných metafyzických interpretácií ľudskej skúsenosti sveta. Najdôležitejšou výhradou voči tradičnej metafyzike je to, že „svoje kladné, obsahové a celkové vedenie považuje za niečo samozrejme objektívne, že celok, kladnosť, obsahovosť premieta na jedinú úroveň; v tom spočíva synkretizmus metafyziky“.⁴ Tým, čo podľa Patočku tradičnej metafyzike chýba, je podľa neho predovšetkým princíp *negativity*, s ktorým on sám v tomto období výrazným spôsobom pracuje.

Tradičná metafyzika sa podľa neho pokúša o *pozitívne* (kladné) vedenie, v skutočnosti však ide o „*pseudonegatívno* (kurz. aut.), ktoré sa stáva inštrumentom pozitívneho poznania vecí v bohatstve ich

¹ Tamže, s. 605. Tu je dôležité upozorniť na dva pojmy – *idea* a *bytie* – ktoré, ako sa pokúsime ďalej ukázať, vykazujú v Patočkovom myslení tohto obdobia výrazné konotácie.

² Tamže.

³ Tamže. Porov. HEIDEGGER, M.: *Doslov k přednášce „Co je metafyzika?“*, s. 93.

⁴ PATOČKA, J.: *Nemetafyzická filosofie a věda*, s. 609.

náplne“.¹ Tradičný metafyzický prístup k svetu chce v tomto význame obsiahnuť a ovládnuť celok sveta, a to „prakticky tak, ako ovládame predmety okolia, teda predvídať a vypočítať nielen, ako sa (realita ako celok sveta – dopl. aut.) správa tam, kde nám nie je priamo prístupná, ale aj ako sa bude správať v budúcnosti (resp. správala v minulosti)“.² Namiesto objektivity, ktorú požaduje veda, založená na tradičnej metafyzike, tak podľa Patočku vzniká *pseudoobjektivita*, ktorá jednoducho len „realitu predstavuje ako stále prítomnú, prehliadnutú, sprístupnenú či usporiadanú“.³ Práve táto pseudoobjektivita je potom „zvláštnou charakteristikou metafyziky, a to aj tam, kde ideál vlastnej objektivity (ktorá nie je daná, ale ťažko sa vydobyja) má na metafyziku zásadne určujúci vplyv, totiž v modernej dobe“.⁴

V tomto kontexte používa Patočka na vyjadrenie svojej kritiky tradičného metafyzického chápania celku sveta vyslovene heideggerovskú terminológiu, ktorá je známa už z *Bytia a času* a ktorá rešpektuje *ontologickú diferenciu*: „Metafyzický rozvrh celkového vedenia sa snaží uzavrieť otázku o bytí, ktorá je odlišná od otázky o jestvujúcich, do hraníc ontického rozboru jestvujúcich; na nej potom konštruuje náuky o *φύσις*, konkrétny popis realít nášho sveta s ontickým vysvetlením.“⁵

Patočka v tomto období síce prijíma Heideggerovo myslenie a výrazne sa ním inšpiruje, ale na druhej strane sa k nemu snaží pristupovať kriticko-filozoficky a rozvíjať ho ďalej vo svojej vlastnej línii, ktorá zahŕňa aj sokratovský motív *negativity* a ktorá smeruje k pochopeniu ľudskej *dejinnosti*. Pre Patočku je tak, ako sa ďalej pokúsime ukázať, práve moment *negativity* ako neustále prítomnej možnosti na *nevyplnenosť* a *neuzavretosť* nevyhnutnou podmienkou na zachytenie ľudskej dejinnosti. Aj preto vo vzťahu k tradične chápanej metafyzickej filozofii kritizuje fakt, že sa v nej „deje pokus pôvodnú otrasenosť uviesť opäť do *pevného rámca*, ktorý sa uzatvára (kurz. aut.)“.⁶

Tradičné metafyzické myslenie Patočka podrobuje kritike predovšetkým z pohľadu skúsenosti ľudskej slobody, založenej na *dejinnosti*,

¹ Tamže, s. 609–610.

² Tamže, s. 610.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže. Pozri k tomu aj HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 24–31.

⁶ PATOČKA, J.: *Nemetafyzická filosofie a věda*, s. 611.

tak ako ju v tomto období chápe: „Interpretácia našej ľudskej skúsenosti, skúsenosti historických bytostí, v jej celku nie je možná inak ako od skúsenosti slobody, nikdy len od pasívnej predmetnej skúsenosti.“¹ Interpretácia ľudskej skúsenosti ako skúsenosti *dejinných bytostí* je pre neho „niečo zásadne iné ako metafyzika“.² Na rozdiel od pozitivistických pokusov odstaviť metafyziku úplne ako nepotrebnú, chce táto Patočkova koncepcia podľa jeho vlastných slov tradičnú metafyziku *prekonať* a zároveň v istom zmysle *zachovať*, dať jej nový rozmer. Sám k tomuto zámeru píše: „Jeden z hlavných platonských motívov, založený na reálnej skúsenosti slobody, ktorý dal vzniknúť metafyzickým náukám, *chceme tu interpretovať nemetafyzicky* (kurz. aut.) a ukázať zároveň, ako tradičná metafyzika obsahuje poukazy k nemu...“³

Na tomto mieste je v súvislosti s Patočkovou filozofiou nevyhnutné pripomenúť aj myšlienku *negatívneho princípu*, okolo ktorej jeho úvahy v tomto období zjavne oscilujú. Prvotnú myšlienku negatívneho princípu ako určitej *nevyplnenosti* postupne Patočka prepracováva vlastným filozofickým spôsobom. Z jeho pohľadu ide o veľmi silný motív, ktorý ovplyvňuje a určitým spôsobom smeruje jeho úvahy až do tej miery, že svoju základnú filozofickú pozíciu v tomto období nazýva *negatívnym platonizmom*. Súvisí to s jeho chápaním pojmov *celok* a *ničota* (pojem, s ktorým výrazne pracuje aj Heidegger), ktoré v tejto koncepcii taktiež hrajú veľmi dôležitú úlohu.

Tak nachádzame v pôvodne nezverejnených Patočkových textoch aj časti, kde sa pokúša vysvetliť podstatu svojho chápania princípu negativity ako základu filozofickej koncepcie negatívneho platonizmu, ktorý mu predstavuje práve nemetafyzickú filozofiu. Negatívny platonizmus Patočka z istého pohľadu charakterizuje aj ako filozofiu, ktorá je zároveň *chudobná* aj *bohatá*. Chudobná je preto, že sa vzdala tradičného metafyzického „nároku na vedecký systém; nič obsahovo kladné nedokáže povedať ani o idei, ani o človeku, nepretenduje na *univerzálny kľúč, ktorý otvára všetky zámky* (kurz. aut.)“.⁴

¹ PATOČKA, J.: Negativní platonismus. In: Patočka, J.: *Péče o duši I*. Sebrané spisy. Sv. 1. Praha: Oikúmené 1996, s. 326.

² Tamže.

³ Tamže, s. 327.

⁴ Tamže.

Chce zachovať úctu k vede a nepokúša sa ju *nahradiť* nejakou metafyzickou koncepciou. Na druhej strane je však podľa Patočku aj bohatá, pretože „zachováva človeku jednu z jeho podstatných možností, totiž filozofiu, *očistenú od metafyzických nárokov* (kurz. aut.)“.¹ Zároveň pre človeka zachraňuje „možnosť oprieť sa o pravdu, ktorá nie je relatívna a »svetská«, aj keď nemôže byť formulovaná *kladne a obsahovo* (kurz. aut.)“², čím mu ponecháva základný a ničím nenahradiateľný atribút dejinnosti. Následne Patočka podrobuje kritike (z pohľadu svojej koncepcie negatívneho platonizmu) aj iné filozofické koncepcie, ktoré chápe ako *ne-dejinné* interpretácie ľudskej skúsenosti sveta.

Nič a Ničota

Patočka v tomto období evidentne filozoficky reaguje okrem iného aj na Heideggerovu slávnu prednášku s názvom *Čo je metafyzika* z roku 1929. Práve v tejto prednáške sa Heidegger zaoberá pojmom *Nič*, a to v kontexte ontologickej diferencie. Na pozadí kritiky tradičnej metafyziky a vedy tu Heidegger tematizuje *Nič* ako „niečo, čo nejako »je« – ako jestvujúcno. Práve od jestvujúcna je však úplne rozdielne“,³ hovorí v úvode spomínanej prednášky. To je však pohľad tradičného metafyzického myslenia, ktoré tomuto pojmu rozumie práve týmto spôsobom. Ako však inak porozumieť *Ničomu*?

Heidegger sa opiera o svoje vlastné analýzy *naladenosti* (alebo *nálad* v hlbšom zmysle), ktoré predostrel už v *Bytí a čase*, a v tejto súvislosti hovorí o *základnej skúsenosti Ničoho*. Práve táto naladenosť, „to, že človeku tak a tak »je«, situuje nás – týmto jestvujúcnom naladených – do jestvujúcna v celku“, ba čo viac, „toto odhaľovanie... je zároveň základným dianím nášho bytia na svete“.⁴ Práve vtedy, hovorí, keď nás naše

¹ Tamže.

² Tamže.

³ HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 47.

⁴ Tamže, s. 53.

nálady „privádzajú takýmto spôsobom pred jestvujúcno v celku, skrývajú nám Nič, ktoré hľadáme“.¹ Heidegger sa však pýta ďalej, a to hľadáním odpovede na otázku, či u človeka dochádza k naladeniu, ktoré by ho postavilo priamo pred *samotné Nič*.

Odpovedá, že toto sa môže stať (dodáva, že dosť vzácne), avšak len v okamihoch *základnej nálady úzkosti*. Tu sa už pohybuje v dimenziách *Bytia a času*, keď pripomína, že takto analyzovaná úzkosť je zásadne odlišná od *strachu*.² Práve vo svojom najslávnejšom diele Heidegger explikuje úzkosť ako základnú náladu pobytu, pred ktorou pobyt (človek) v neautentickom mode *uteká*, takto: „*To z čoho je nám úzko, je ‚bytie vo svete‘ ako také. Ako sa fenomenálne odlišuje to, z čoho je nám úzko, od toho, z čoho máme strach? To, z čoho je nám úzko, nie je žiadne vnútrosvetské jestvujúcno.*“³ To, z čoho pociťujeme úzkosť, má charakter neurčitosti, nevieme ani nájsť a pochopiť príčinu tejto úzkosti, je v tomto význame v zásade nezmyselná a nepochopiteľná. Heidegger to vyjadruje vo väzbe na *vnútrosvetské jestvujúcno*, teda na veci (*príručné jestvujúcno*) a na *druhých* (spolupobyt): „Nič z toho, čo je vo vnútri sveta po ruke a čo sa v ňom vyskytuje, nie je tým, z čoho je nám úzko. Vnútrosvetsky odkrytý celok dostatočnosti príručného a výskytového jestvujúcna stráca ako taký všetku závažnosť. Rúca sa. Svet je charakterizovaný úplnou stratou významnosti.“⁴

Povedané spolu s Heideggerom: „V úzkosti sa rúca príručné jestvujúcno nášho okolia a vnútrosvetské jestvujúcno vôbec. »Svet« nie je už schopný nič ponúknuť a práve tak spolupobyt druhých. Úzkosť tak pobytu berie možnosť rozumieť si vo svojom upadaní zo »sveta« a z verejného výkladu.“⁵ Naladenie úzkosti tak v neautentickom mode ľudskému životu odoberá možnosť porozumieť sebe aj svetu. Heidegger však nezostáva len pri tomto negatívnom vymedzení naladenia úzkosti.

¹ Tamže.

² Pozri k tomu HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 171–174.

³ Tamže, s. 220.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 221. K analýze fenoménu úzkosti pozri aj HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar et al. Praha: FILOSOFIA–ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2004, s. 206.

Úzkosť totiž na druhej strane „vrhá pobyt späť do toho, o čo mu v jeho úzkosti ide, do jeho autentického »môcť byť vo svete«“.¹ Tu explikuje Heidegger fenomén úzkosti v pozitívnom zmysle, ako istý predstupeň k dosiahnutiu autentického modu bytia pobytu: „Úzkosť zjavuje v pobyte *bytie* k najvlastnejšiemu »môcť byť«, to znamená, zjavuje voľnosť pre slobodu zvolíť a uchopiť seba samého. Úzkosť privádza pobyt pred jeho *slobodu* k... autenticite jeho bytia ako pred možnosť, ktorou vždy už je. Toto bytie je však zároveň to, čomu je pobyt ako »bytie vo svete« vydaný.“² Schopnosť vydržať, *ustáť* takto pochopené naladenie úzkosti je preto pre Heideggera kľúčovým motívom na odlíšenie neautentického a autentického modu bytia pobytu.

Dôležité v kontexte tu skúmaného problému však je, že Heidegger na obidvoch spomínaných miestach smeruje ku kľúčovému pojmu Nič. V *Bytí a čase* k tomu píše: „Keď sa teda ako to, z čoho je nám úzko, vyjavuje »nič«, to znamená svet ako taký, potom je tým povedané: *to, z čoho je úzkosti úzko, je »bytie vo svete« samo*.“³ K tejto explikácii pojmu sa potom Heidegger vracia aj v spomínanej prednáške, kde hovorí o naladení úzkosti veľmi podobným spôsobom: „Úzkosť zjavuje Nič. V úzkosti »strácame pôdu pod nohami«. Jasnejšie povedané: úzkosť nám berie pôdu pod nohami, pretože privádza jestvujúcno v celku k vymknutiu... Len čisté bytie-tu v otrasení tejto straty pôdy pod nohami, kde niet čoho sa chytiť, tu ešte zostáva.“⁴

Toto základné naladenie pobytu v úzkosti je potom pre Heideggera predpokladom pre bližšie analyzovanie pojmu Nič, v ktorom sám pokračuje: „Nič sa odhaľuje v úzkosti – ale nie ako jestvujúcno. Práve tak málo je dané ako predmet.“⁵ Ono Nič tak nemá podľa neho charakter jestvujúcnosti ani predmetnosti, odkazuje skôr k celku jestvujúcna, uchopenému práve cez ontologickú diferenciu. Toto „odkazovanie k vymykajúcemu sa jestvujúcnu v celku, v ktorého podobe je pobyt Ničím v úzkosti obkľučovaný, je bytovaním Ničoho: ničotnením. Nie je to

¹ Tamže, s. 221–222.

² Tamže, s. 222.

³ Tamže, s. 221.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 57.

⁵ Tamže, s. 59.

negácia jestvujúcna ani nepramení zo záporu. Ničotnenie taktiež nemožno k negácii a záporu priradiť. Nič samo ničotní.“¹ Tu sa už Heidegger pohybuje vo svojej vlastnej terminológii, ktorou chce vyjadriť svoje myšlienky. Tak mu aj termín *ničotnenie*, ktorý tu zavádza, zjavuje „jestvujúcno v jeho plnej až doposiaľ skrytej podivnosti ako niečo úplne iné – voči Ničomu“,² čo je jasný odkaz na ontologickú diferenciu, ktorá je základným predpokladom na pochopenie tohto problému.

Následne chce Heidegger práve cez pojem ničotnenia Ničoho vyjadriť to, k čomu smeruje jeho myslenie, totiž že bytie a Nič sú mu *tým istým*. Dokonca je to práve toto Nič (v zmysle ničoho jestvujúceho na základe ontologickej diferencie – teda bytie), ktoré človeku vôbec umožňuje *transcendenciu*.³ Teda „pokiaľ sa pobyť vo svojom bytovaní vzťahuje k jestvujúcnu, ktorým nie je, aj k tomu, ktorým sám je, pochádza ako takto sa vzťahujúci pobyť vždy z onoho už zrejmého Ničoho“.⁴ Na vyjadrenie transcendencie pobytu tu používa Heidegger známy obrat – *vyklonenie do Ničoho*. Práve tým, „že sa pobyť drží vyklonený do Ničoho, vykročil už vždy za jestvujúcno v celku. Toto vykročenie za rámec jestvujúcna nazývame transcendencia.“⁵ Bez tejto transcendencie by sa pobyť (človek) podľa Heideggera nikdy nemohol vôbec vzťahovať k akémukoľvek jestvujúcnu ani k sebe samému (ako k zvláštnemu druhu *pobyťového jestvujúceho*). Túto transcendenciu teda umožňuje práve pôvodná prítomnosť Ničoho (bytia), čo hovorí jednoznačne: „Nič je umožnenie zrejmosti jestvujúcna ako takého pre ľudský pobyť na svete. Nič netvorí až (pretože je pôvodnejšie – dopl. aut.) pojmový náprotivok k jestvujúcnu, ale prináleží pôvodne k bytovaniu vôbec.“⁶

Toto Nič, teda bytie, je nám navyše „sprvoti a väčšinou vo svojej pôvodnosti zastreté“, a to tým, že „sa určitým spôsobom plne vydávame jestvujúcnu“.⁷ Tu naráža Heidegger na vlastné analýzy neautentického

¹ Tamže.

² Tamže, s. 61.

³ K problému transcendencie u Heideggera pozri napríklad MOLNÁROVÁ, Z.: Leibniz: Základ (dôvod) v kontexte transcendencie pobytu. In: Leško, V. – Sobotka, M. a kol.: *Heidegger a novoveká metafyzika*. Košice: UPJŠ, 2017, s. 151–157.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 61.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže, s. 63. V neskoršej poznámke si k tomu Heidegger pripisuje: „Nič a bytie to isté.“ (Tamže.)

⁷ Tamže.

bytia pobytu, ktoré určuje ako *verejného anonyma* (neurčité „ono sa“) v *Bytí a čase*. Ide o väčšinovú životnú polohu, ktorá poskytuje človeku *zdanlivú bezpečnosť*. Dokazujú to jeho nasledujúce slová: „Čím viac sa vo svojom dennom zhone obraciame k jestvujúcnu... tým viac sa od Ničoho odvraciam. Tým istejšie sa však sami tlačíme na verejný povrch svojho pobytu.“¹

Nič (bytie) Heidegger taktiež chápe ako *pôvodnejšie* ako *zápor*, keďže *nie* sa „môže stať zrejším len vtedy, keď jeho pôvod, ničotnenie Ničoho vôbec, a teda Nič samo, je vyňaté zo skrytosti. Nie nevzniká popieraním, ale popieranie sa zakladá na Nie, ktoré pochádza z ničotnenia onoho Nič.“² Tak je pre Heideggera preukázaná téza, že „Nič je pôvodom záporu, nie naopak“, čím je následne spochybnená autorita rozumu a logiky v tradičnej metafyzike, presnejšie, je tým „rozhodnutý osud vlády »logiky« vo filozofii. Idea »logiky« sa rozkladá vo víre pôvodnejšieho myslenia“.³ Nič (bytie) teda nemôže byť podľa Heideggera pochopené ako náprotivok či protiklad niečoho (nejakého jestvujúcna), pretože je pôvodnejšie ako každé jestvujúcno.

Z toho Heidegger následne vyvodzuje aj (pre neho) pôvodný význam metafyziky ako takej, ktorá je v tomto pochopení vykročením *za jestvujúcno* – smerom k bytiu. Práve toto „vykročenie za jestvujúcno ako jestvujúcno v celku *sa deje v otázke po Ničom* (kurz. aut.)“.⁴ Toto je pre Heideggera moment, na ktorý celá dovtedajšia metafyzická tradícia zabudla, čo ďalej ukazuje. Je to aj preto, že táto tradícia chápe „Nič ako pojmový náprotivok vlastného jestvujúcna, tzn. *ako jeho popretie* (kurz. aut.)“.⁵

Na druhej strane, ak sa podľa Heideggera *správne* pýtame, prebudiť sa vlastné *metafyzické pýtanie* sa práve v otázke po Ničom (bytí). V takomto pýtaní Nič „nezostane neurčitým náprotivkom jestvujúcna, ale odhalí sa ako to, čo prináleží k bytiu jestvujúcna“.⁶ Práve preto sa potom Heideggerovi otázka po Ničom, teda po bytí, ukazuje ako kľúčová

¹ Tamže. Pozri k tomu HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 156–160.

² HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 65.

³ Tamže. Podobne sa problémom záporu zaoberá v reakcii na Heideggera aj Patočka, ako ukážeme nižšie.

⁴ Tamže, s. 69.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže, s. 71. Na tomto mieste si Heidegger pomáha známou Hegelovou vetou, ktorá znie: „Čisté bytie a čisté nič je teda to isté,“ avšak interpretuje ju znova z vlastného

otázka metafyziky, presnejšie, ako „otázka, ktorá obopína celok metafyziky“.¹ A práve toto je otázka, ktorej sa podľa neho chce veda *vzdať*, zameriavajúc sa len na jestvujúcno. Avšak Heidegger vzápätí dodáva, že jedine preto, že „Nič je zrejmé, môže veda urobiť jestvujúcno samo predmetom skúmania“, čo potom znamená, že „len pokiaľ veda existuje z metafyziky, je schopná plniť stále znova svoju bytostnú úlohu“.² Otázka po Ničom, teda po bytí je tak pre Heideggera jednoznačne *otázkou metafyzickou*, avšak za predpokladu, že metafyzika sa nebude tejto základnej otázke vyhýbať. V takom prípade a z takto založenej metafyziky môže vzišť aj *správne* sa pýtajúca veda.

Patočka v nadväznosti na Heideggera pracuje v tomto nami skúmanom období vo svojej nemetafyzickej filozofii s pojmom *Ničota*.³ Sám skvelým spôsobom interpretuje aj fenomén úzkosti, v ktorom sa pre Heideggera ohlasuje Nič. K vymedzeniu pojmu ničota, s ktorým pracuje, píše v heideggerovskom duchu, že je jasné, že „neexistuje žiaden predmet, či už reálny, či ideálny (esencia či pojem), ktorý by bolo možné nazvať ničotou. Ničota, samozrejme, nie je, nemožno ju žiadnym spôsobom konštatovať. A predsa sa ohlasuje; ohlasuje sa bytosti, ktorá utajene vie, že ňou bude celá pohltená, a ktorá uteká pred touto jasnosťou o sebe do pokojného, pevného univerza vecí“.⁴ Tu Patočka evidentne interpretuje Heideggerovo vymedzenie úzkosti, ako aj analýzy neautentického bytia pobytu z *Bytia a času*, ako bolo vyššie spomínané, keď k tomuto problému píše: „Zamestnávaním, zaobehávaním (sa) vecami nadobúdame pokoj a – strácame zo zreteľa seba, strácame sa sebe samým. Táto istota je však len domnelá; v úzkosti padá a nadobro sa rozptyľuje. *V úzkosti je tu zrazu ničota, nie ako predmet, ale ako bezvýznamnosť všetkých predmetov* (kurz. aut.).“⁵

pohľadu. Podrobnejšie k tejto konfrontácii Heideggera a Hegela pozri LEŠKO, V.: *Metafyzika. Heidegger verzus Hegel*. Košice: UPJŠ 2015, s. 130–135.

¹ HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 71.

² Tamže, s. 73.

³ Patočka tu prekladá Heideggerov pojem *Nichts*, bežne prekladaný ako *Niž*, práve ako výraz *Ničota*.

⁴ PATOČKA, J.: *Ničota, absolútní pozice a zápor*. In: Patočka, J.: *Pěče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002, s. 653.

⁵ Tamže. Pozri aj HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 156–160.

Tento moment však ani Patočka nevidí len ako niečo, čo nihilizuje ľudský pohľad, ale (znova v duchu Heideggerových analýz autenticity bytia pobytu) nachádza v ňom základnú filozofickú dispozíciu človeka, ktorý je takýmto spôsobom *postavený pred bytie*. To ukazujú jeho slová: „A teraz sa mi až stane tiež jestvujúcno samo problematickým vo svojej jestvujúcnosti: fakt bytia sa stáva naliehavým, nápadným – otázka, čo znamená bytie, sa môže vynoriť len pred tvárou ničoty a z vedomia ničoty, z podstatnej ľudskej nedostatočnosti...“¹ Fenomén úzkosti z ničoty je mu teda predpokladom pre pochybujúci a problematizujúci pohľad človeka na svet.²

Patočka k vymedzeniu pojmu ničota ďalej píše: „Ničota »je« nutný termín, na ktorý naráža myšlienka, len čo sa neuspokojuje s pozitívnym a daným.“³ Pozitívne a dané jestvujúcno chápe v určitom zmysle ako *príliš úzke*, také, s ktorým sa naše myslenie „nemôže uspokojovať, ak má dosiahnuť celok. Myšlienka celku musí ísť v istom zmysle za tento celok. Celok teda predpokladá nielen jestvujúce veci, reality, ale transcenzus jestvujúcich vecí bez ich popretia“.⁴ Následne vymedzuje aj transcendenciu (transcenzus), ktorá znova rešpektuje ontologickú diferenciu. Takto heideggerovsky pochopený *transcenzus bez popretia* je „nevyhnutne transcenzus k ne-jestvujúcnu, keďže všetko jestvujúcno je zahrnuté transcendovaným. Ničota je neuspokojenosť v danom jestvujúcne, požiadavka ne-daného“.⁵

Ničotu teda Patočka nechápe ako niečo deštruktívne, nihilizujúce jestvujúcno, ale naopak ako to, čo umožňuje jeho *obohacovanie* o nové možnosti, ktoré môžu (ale nemusia) byť naplnené. Tak dochádza k zdanlivo paradoxnému záveru: „Ničota nie je mínus, ale plus. Nevyplýva z ničenia reálna, ale z jeho stupňovania, sebaaprekonávania.“⁶

¹ PATOČKA, J.: *Nicota, absolutní pozice a zápor*, s. 653.

² Patočka tu zjavne nadväzuje aj na Heideggerove formulácie problému v spise *Kant a problém metafyziky*, kde nachádzame aj takúto časť: „Analýza úzkosti je zameraná na to, že možnosť myslieť niečo také ako nič len ako ideu je spoluzaložená v tomto určení rozpoloženia úzkosti. Len ak chápem nič alebo úzkosť, mám možnosť chápať bytie. Bytie je nepochopiteľné, ak je nepochopiteľné nič. A len v jednote chápania bytia a ničoty vyvstáva otázka pôvodu »prečo« (kurz. aut.).“ HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*, s. 243–244.

³ PATOČKA, J.: *Nicota, absolutní pozice a zápor*, s. 655.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže.

K ničote nemôžeme dôjsť čiastočným negovaním, teda takým, že nahradíme celok iným celkom; inými slovami: „Negovanie jestvujúceho jestvujúcim je vždy čiastočné, vždy pozitívne...“¹ Na inom mieste sa vyjadruje podobným spôsobom o *zápornom plus*, ktoré je prekročením každého daného obsahu a ako také je „vždy už za hranicou každého konkrétného obsahového názoru, teda vždy už pri niečom celkovom, bez toho, aby tento celok mohol byť nejako obsahovo kvalifikovaný“.²

K ničote sa podľa Patočku nedopracujeme *vnútrosvetským*, teda *čiasťočným* negovaním, je potrebný hlbší pohľad. Vyjadruje to v nasledujúcej formulácii: „Negovanie jestvujúceho jestvujúcim je vždy čiastočné, vždy pozitívne; negovaním jestvujúceho nedôjdeme k ničote, my však máme vzťah k jestvujúcnu v celku; musí teda byť ešte iná negácia ako negovanie jestvujúceho jestvujúcim.“³ Z toho je evidentné, že pochopenie ničoty je nevyhnutne spojené s chápaním sveta v celku a s transcenciou.

Vo svojom fenomenologickom pohľade Patočka problém negácie formuluje aj cez pojem *horizontu*, kde je horizont pochopený ako „negácia určitého jestvujúcna bez náhrady iným určitým“.⁴ Negáciu, ktorá nakoniec ukazuje k ničote, analyzuje aj na pojme *ne-prítomnosti* vo vzťahu k vnútrosvetskému jestvujúcnu, k veciam vo svete, a to vo veľmi dôležitej formulácii: „Celok vecí sa tak rozpadá v danosť priamu a ne-priamu. Teda každá zmyslová, priama danosť obsahuje už toto »nie«. Táto nepriama danosť je však spôsobom danosti *vecí*: sú v nej dané ako ne-prítomné, zahalené. To znamená, že veci sú tu, ale nie samy, je prítomná ich neprítomnosť. *Neprítomnosť vecí však sama nie je žiadna vec* (kurz. aut.).“⁵ V tejto súvislosti hovorí ďalej Patočka aj o *vnútornom horizonte vecí*, ktorý nie je vecou samou, ale na druhej strane je tu „prístupný, je prítomný práve tak ako to, čo je z veci dané“.⁶

Negatívno teda nefunguje jednoducho na základe striedania jedného jestvujúcna (veci) druhým, ale ide o realizáciu už *prítomného ne-prítomného*, pretože „striedanie *rozlíšených* jednotlivostí už predpokladá

¹ Tamže.

² PATOČKA, J.: *Negativní platonismus*, s. 333.

³ PATOČKA, J.: *Nicota, absolutní pozice a zápor*, s. 655.

⁴ Tamže, s. 657.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže. že, s. 658.

negatívny element, prítomnosť neprítomnosti, negatívnu danosť ako niečo pôvodné“.¹ Z tohto pohľadu potom celok, o ktorý tu nakoniec ide, „nemôže byť zmyslovo nikdy daný, celok môže byť *daný* len v tejto forme zahalenosti“.²

V akom vzťahu teda napokon sú ničota a negatívno? Patočka sa snaží ukázať, že akákoľvek negácia (alebo negatívny princíp) vzniká práve *na základe ničoty*, že teda ničota je pôvodnejšia ako negácia. Základným predpokladom je tu, znova pripomíname, heideggerovsky pochopená ontologická diferencia, ktorá zakladá odlišenie bytia od jestvujúcna. Patočka teda tento vzťah ničoty a negatívna popisuje tak, že „negácia ako nahradenie jedného jestvujúcna druhým, resp. odlišenie jedného jestvujúcna od druhého predpokladá opustenie čistej jestvujúcnosti a vecnosti. V negácii je obsiahnuté odlišenie dvoch jestvujúcien... predpokladá odlišenie veci, ktorá je, a bytia, ktoré je vyslovené o veci. Základom negácie je teda následne toto *odlišenie jestvujúcna a bytia* (kurz. aut.)“.³

Pokiaľ teda prijmem Heideggerov predpoklad, totiž, že bytie nie je žiadnym jestvujúcnom, potom „nie je možné, aby bolo vyslovené o sebe samom; bytie nie je žiadna vec, »je« teda ne-jestvujúcnom“.⁴ Z toho potom plynie, že „negácia ako odlišenie jestvujúcna proti jestvujúcnu predpokladá odlišenie jestvujúcna proti ne-jestvujúcnu, čiže *ne-jestvujúcno, ničota, je základ negácie* (kurz. aut.)“.⁵ Táto negatívnosť, pochopená ako ne-prítomnosť v danosti, je nám podľa Patočku umožnená práve transcendenciou. Danosť preto „nie je už možná inak ako na základe transcendencie. Pretože danosť je korelát ne-danosti... negácia danosti nie je transcendenciou, ale *je už umožnená transcendenciou* (kurz. aut.)“.⁶

Patočka však (napriek istým podobnostiam) odlišuje takto pochoopenú transcendenciu od transcendencie cez protiklady, ako je chápaná v *dialektike*. Deklaruje to jednoznačne, keď píše: „Napriek všetkému zdôrazneniu negácie, negatívna, ničoty ako dynamického momentu...

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 658.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže.

je dialektika v skutočnosti statická. Kladie celok ako čosi prítomné celé zároveň.“¹ Transcendencia totiž, tak ako sa realizuje v dialektike, „napriek tomu, že sa deje prostredníctvom ne-jestvujúcna, negácie, je transcendenciou od jestvujúcna k jestvujúcnu, od plnosti k plnosti a každé ne-jestvujúcno má význam len priechodný a zdanlivý. Ak sa teda dáme cestou požiadavky absolútna ako celku, ako sa ňou dáva dialektika, nikdy sa nám nakoniec negatívno neobjaví vo svojej originalite“.²

Negácia nie je podľa Patočku možná iným spôsobom ako tak, že „do reálna vnika ne-reálne, ne-jestvujúcno (bytie – dopl. aut.). Negácia je privolenie, pritakanie jestvujúcna ne-jestvujúcnu, akési pretromfnutie (v zmysle premôcť niečo – dopl. aut.) jestvujúceho ne-jestvujúcim“.³ Patočka negatívno ďalej charakterizuje aj ako to, „pred čím realita a non-realita, číra možnosť, sú si rovné, to, čo vytvára každú *možnosť*“, ale samotné nemôže mať žiaden reálny obsah ani nemôže byť realitou – „nemôže v zmysle reality »byť« ani »byť niečím«“.⁴ Realita má z tohto pohľadu vždy istý *pozitívny* obsah. Musíme mať totiž, aby sme vnímali celok dynamicky a s ohľadom na časovosť, „prístup k pôvodnému »nie«, ktoré je „odlišné od každého reálneho obsahu. Nie je vo svete, a predsa je nad ním vyslovené a zahrňa univerzum jestvujúceho v jeho celostnosti“.⁵

Patočka tak napokon filozoficky definuje negatívno či negatívny princíp (ktorý tvorí dôležitý pilier celej jeho filozofickej koncepcie aj v neskorom období) na pozadí pojmu ničoty takto: „V tom je práve oná pôvodná negatívnosť: to, čo je nad jestvujúcna, nad univerzom, odmieta byť jestvujúcim, stavia sa mimo neho. Odmieta jestvujúcna: tvorí dištanciu. Neuspokojenosť v danom, vecnom, hotovom.“⁶

Chápanie negatívna a ničoty v tomto období Patočkovej tvorby, ako sa ukazuje, tak neodbytné súvisí s Patočkovým chápaním časovosti a dejinnosti, keď ukazuje k *možnostiam*, dokonca umožňuje *všetky* možnosti, teda samotnú časovosť a dejinnosť. Negatívny princíp či nega-

¹ Tamže, s. 659.

² Tamže.

³ Tamže, s. 660.

⁴ Tamže, s. 662.

⁵ Tamže, s. 665.

⁶ Tamže.

tívno je tu evidentne podstatným motívom v Patočkovom chápaní časovosti a následne dejinnosti – pojem, ktorý nakoniec Patočka výrazne rozpracuje vo svojej filozofii dejín, prekračujúc v tomto smere aj Heideggerovo myslenie – ako *bytia v možnostiach*.

Bytie a Idea

V tomto období (v období, keď sa snaží sformulovať svoju vlastnú filozofickú koncepciu, nazývajúc ju negatívnym platonizmom) Patočka výrazným spôsobom pracuje aj s kľúčovým pojmom, ktorým je pojem *Idea*. Aj tu je, podľa nášho názoru, pomerene jasne badateľný vplyv Heideggerovho myslenia, nielen vo vzťahu k ontologickej diferencii, ale predovšetkým v tomto (pre koncepciu negatívneho platonizmu) ústrednom pojme, ktorý vykazuje výraznú *podobnosť* s Heideggerovým pochopením *bytia* ako *horizontu* v prvom období (pred *obratom* v jeho filozofii), keď je ešte nevyhnutným základom jeho myslenia *časovosť* a *dejinnosť* ľudskej existencie.

Patočka sa snaží tieto Heideggerove myšlienky uchopiť a rozvinúť vlastným spôsobom, aj keď sa netají inšpiráciou a vplyvom nemeckého mysliteľa.¹ Tak je práve Idea, Patočkom pochopená na základe časovosti vo vzťahu k človeku, definovaná ako možnosť transcendencie, ako „nanovo otvorená ľudská možnosť, život, ktorý sa vzchopil zo svojho doterajšieho a vôbec počiatočného úpadku“.² Práve schopnosť transcendencie, ktorú charakterizuje aj ako schopnosť „odpútať sa od rýdzo aktuálneho“, je možná len „na základe iného vzťahu ľudskej bytosti (k svetu – dopl. aut.), ktorý ju charakterizuje, na rozdiel od ktoréhokoľvek iného živočícha“.³ Tu je znova evidentná Patočkova inšpirácia analýzami človeka ako *pobytového jestvujúcna* v *Bytí a čase*.

Tento *iný vzťah* človeka potom Patočka približuje ako „vzťah k non-reálnemu, ktorý sám môže byť charakterizovaný len negatívne, ktorý

¹ Pozri PATOČKA, J.: Studie o času I. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002, s. 641–642.

² Tamže, s. 641. Myšlienka o úpadkovej tendencii života ako pôvodnej životnej polohy (neautenticity) je evidentne inšpirovaná Heideggerom, ktorý túto polohu považuje v duchu svojho myslenia za *pôvodný* a *prvotný* spôsob bytia pobytu. Pozri HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 208–217.

³ PATOČKA, J.: Studie o času I., s. 639.

nemôže byť zaradený medzi predmetné vzťahy“.¹ Dôležité je však ďalšie vymedzenie tohto vzťahu, ktoré Patočkove nasledujúce úvahy výrazným spôsobom určuje: „Tento jediný, jedinečný vzťah sme označili ako *vzťah k idei* (kurz. aut.). Človek je charakterizovaný vzťahom k idei.“² Zároveň však upozorňuje aj na to, že tento vzťah nie je pôvodnou životnou polohou človeka, tou je, pochopiteľne, biologická poloha. K vzťahu k Idei (a schopnosti transcendencie) sa musí človek postupne „prepracovať“, a to aj cez rôzne spôsoby nálad a naladenosti, tak ako ich analyzuje aj Heidegger vo svojom najslávnejšom spise.

Patočka v tejto súvislosti jednoznačne odkazuje na Heideggerove analýzy časovosti pobytu, ktoré sa výrazne premietajú aj do jeho pochopenia ľudského vzťahu k Idei: „Tak vidíme, ako najpôvodnejší ľudský vzťah – vzťah k Idei... charakterizuje človeka pred všetkým ostatným tak, že ho usmerňuje k tomu, aby ustavične hľadal a neuspokojoval sa vecami – ...je pri prameni pôvodných časových dimenzií či s Heideggerom a lepšie povedané – časových extáz.“³

Časovosť a následne aj dejinnosť tak aj podľa Patočku jednoznačne patria k „ontickému výmeru ľudskosti. Preto je pre človeka a jedine pre človeka tiež príznačný *historický čas*, ktorý nie je ani časom fyzickým, ani rýdzo biologickým: nie je len abstraktnou stránkou diania vôbec, ale pozoruhodnou realitou – irealitou, horizontom, neskutočným prostredím, scénou, na ktorej sa reálne dianie odohráva“.⁴ Čas (časovosť vôbec) je tu teda pochopený ako *horizont*, neskutočné – teda nejestvujúce (v zmysle jestvujúcna) – *prostredie*, ktoré je samo podmienkou diania ako vyplňania rôznych možností, potencialít. Je to taktiež „stály horizont, ktorý obklopuje každú jednotlivú udalosť nášho života...“⁵

Vzťahovať sa k tomuto času znamená potom vzťahovať sa, teda transcendovať, od tohto základne a pôvodne človeku daného (jestvujúcna) k Idei. Patočka to vyjadruje jednoznačne: „Ľudský čas je práve

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže, 642. Pozri k tomu aj HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 373–404.

⁴ Tamže, s. 643.

⁵ PATOČKA, J.: Studie o času II. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002, s. 644. Pojem času ako *horizontu* sa objavuje už v úvode *Bytia a času*. Pozri k tomu HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 34–35 a taktiež KUNEŠ, J.: Základné problémy fenomenológie – dokončenie Bytia a času. In: Leško, V. – Sobotka, M. a kol.: *Heidegger a novoveká metafyzika*. Košice: UPJŠ, 2017, s. 178–192.

otvorenosť pre doposiaľ neskutočné, je to ochota pozdvihnúť sa od len daného k pravému; a táto ochota tkvie... napokon v Idei...“¹ Idea tu teda v žiadnom prípade nie je pochopená v platonskom zmysle ako niečo *dokonalé, večné*, teda aj *nehybné, ne-časové* či *ne-dejinné*, takže čas je „ďaleko od toho, aby bol protikladom ideovej (večnej, dokonalej – dopl. aut.) existencie, ako si to predstavoval Platon a platonizmus všetkých dôb, je naopak jej základným dôsledkom a prejavom“.² Naopak, k charakteru času ako takého podľa Patočku patrí to, že „čas sám nie je, ale slobodne sa tvorí, že to nie je len objektívne datum, ale dielo slobody“.³

Interpretácia ľudskej skúsenosti sveta z pohľadu dejinnosti je pre Patočku možná len vtedy, „keď realita (aspoň pre nás) sa neuzatvára, netvorí úplný celok (tu je práve pre dejinné pochopenie nevyhnutný moment negativity – dopl. aut.), ktorý sme schopní aspoň v hlavných rysoch, »v podstate«, prehliadnuť“,⁴ o čo sa pokúšala metafyzika už od čias Platona. Platon tu Patočkovi predstavuje ukážkový príklad tradične chápanej metafyziky. Podľa nášho názoru je práve tu vymedzenie *negatívnosti* (v zmysle opaku, protipólu Platona) Patočkovho negatívneho *platonizmu*. Súčasťou takto pochopeného celku sveta musí byť podľa Patočku aj „bytosť, ktorá podstatne žije v tejto neuzavretosti, ktorá ju prežíva a vzťahuje sa teda nielen k univerzu, ale aj k tomuto negatívne, čo objektívny celok univerza prevyšuje a prekonáva“.⁵

Vo vzťahu k platonskej Idei preto Patočka píše, že je potrebné ju samotnú „ešte prekonať, predstihnúť; pripraviť ju o jej predstávajúci, predmetný, obrazový ráz“.⁶ Idea v tomto zmysle je síce tým, čo umožňuje človeku akt transcencie, na druhej strane ale nie je ničím *statickým* v zmysle dokonalosti a večnosti. Idea je teda tým, čo robí človeka dejinnou bytosťou (Patočka používa adjektívum *historická*, ktoré pomerne nekriticky zamieňa za adjektívum *dejinná*). Dejinnou je však len bytosť, ktorá „nežije vo večnosti“, ale s pomocou časovosti a dejinnosti „prekonáva dané a prítomné...“⁷ To človeku umožňuje práve Idea, v tomto Patočka nasleduje Platona, avšak vzápätí dodáva, že táto Idea

¹ PATOČKA, J.: *Studie o času I.*, s. 643.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ PATOČKA, J.: *Studie o času II.*, s. 648.

⁵ Tamže.

⁶ PATOČKA, J.: *Negativní platonismus*, s. 328.

⁷ Tamže, s. 329.

„nesmie byť nikdy sama zahliadnutá; vzdialená tomu, aby bola Predmetom o sebe...“¹

V tomto momente sa Patočka nemôže stotožniť s pochopením Idey v tradičných metafyzických koncepciách, pretože Idea je tu ním samým pochopená ako „nevypovedateľná a neuchopiteľná, je večným tajomstvom práve z toho dôvodu, že žiadna skutočnosť ju nevyjadruje, žiadna sa jej nepodobá, že každá je k nej neadekvátne“.² Práve preto sa potom Idea pôvodne javí ako „nejestvujúcno, pokiaľ berieme konečné a predmetné jestvujúcna za meradlo a jedinu možnú úroveň jestvujúcneho...“³

Ideu tu teda Patočka chápe – v duchu heideggerovskej ontologickej diferencie – ako čistú *ne-predmetnosť*, ako *ne-jestvujúcno* a ako takú ju Patočka aj charakterizuje: „Z hľadiska predmetnosti, tvaru, konečného obsahu musí sa javiť ako čistá ničota.“⁴ V skutočnosti ale všetko prežívanie a vnímanie sveta v pôvodnej, prirodzenej a od Idey odvrátenej polohe života pochádza práve od nej samej. Túto pôvodnú nereflektujúcu polohu života môže podľa Patočku prekonať len ľudská *skúsenosť slobody*.

Práve ľudská skúsenosť slobody je z tohto pohľadu pre Patočku nevyhnutnou súčasťou vnímania sveta vcelku,⁵ súvisí neoddeliteľne s dejinnosťou, ako to dokladajú aj jeho vlastné slová: „Interpretácia našej ľudskej skúsenosti, skúsenosti historických bytostí, v jej celku *nie je možná inak ako od skúsenosti slobody* (kurz. aut.), nikdy len od pasívnej predmetnej skúsenosti.“⁶ Sloboda je tu pochopená ako určitý *odstup*, sloboda, ktorá nemá žiaden *kladný, predmetný obsah*. Práve naopak, ľudská skúsenosť slobody má pôvodne *záporný* charakter, charakter „dištancie, vzdialenosti, prekonávania každej predmetnosti, obsahu-vosti, pred-stavovosti a substrátovosti“.⁷ Tieto atribúty skúsenosti slobody sa podľa Patočku prejavujú hlavne *celkovosťou* takejto skúsenosti. Je to

¹ Tamže.

² Tamže, s. 331.

³ Tamže, s. 332.

⁴ Tamže, s. 333.

⁵ Vzťah slobody a dejinnosti v Patočkových textoch (hlavne z tridsiatych rokov) rozoberá pomerne vyčerpávajúcym spôsobom aj K. Novotný. Pozri NOVOTNÝ, K.: Dějinnost a svoboda. In: *Reflexe* 14, 1995.

⁶ PATOČKA, J.: *Negativní platonismus*, s. 326.

⁷ Tamže, s. 325.

práve skúsenosť slobody, ktorá „až následne robí naše predmetné prežívanie prežívaním celku: jedine tým, že sme vždy *za* všetkým predmetným, že nám žiadna predmetnosť nepostačí, tvorí nám celok – pretože skutočný súbor všetkého konečného jestvujúcna je nám prirodzene úplne neprístupný“.¹

Práve tento akt celkového odstupu od sveta, ktorý sa nám zjavuje, aj od aktuálnej predmetnej skúsenosti vytvára pre Patočku „*oblasť* predmetnosti, ako takú“,² pričom sme schopní sa dostať *za* túto predmetnosť. Zjavne tu nachádzame myšlienkový základ aj pre *pohyb slobody*,³ ktorý Patočka neskôr prezentuje vo svojich vrcholných dielach v rámci koncepcie *troch pohybov ľudskej existencie*.⁴ Takto pochopená skúsenosť slobody je teda aj predpokladom zmysluplnej filozofickej reflexie nášho vedomia *dejinných bytostí*.

Odpútanie od daného, aktuálneho, predmetného a tu-prítomného prežívania života je umožnené *len* človeku, na rozdiel od ostatných živých bytostí, a podľa Patočku mu toto odpútanie umožňuje už spomínaný iný vzťah. Tento vzťah charakterizuje ako „vzťah k non-reálnemu, ktorý sám môže byť charakterizovaný len negatívne, ktorý nemôže byť zaradený medzi predmetné vzťahy“.⁵ Idea je teda v Patočkovom chápaní nakoniec definovaná – vo vzťahu k človeku a jeho dejinnosti – ako „jediná non-realita, ktorá nemôže byť výkladovo vysvetlená ako konštrukcia len z realít; nie je predmetom kontemplácie, pretože *nie je vôbec predmetom* (kurz. aut.); je nevyhnutná na pochopenie ľudského života, jeho skúsenosti o slobode, jeho vnútornej historickosti“.⁶

Patočka vo vzťahu k skúsenosti slobody u človeka píše: „V človeku sa síce odohráva skúsenosť slobody, človek je jej *miestom* – ale to neznamená, že si v tejto skúsenosti sám postačí.“⁷ Pre ľudský život je podľa neho príznačné, že „ľudský život je život v celku. Nie *nad* celkom: nie

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tretí pohyb existencie, teda pohyb slobody, je evidentne inšpirovaný Heideggerovým pochopením *autentického* bytia pobytu.

⁴ Ku koncepcii troch pohybov existencie v Patočkovej neskoršej filozofii pozri PATOČKA, J.: Co je existence? In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009, s. 335–366.

⁵ PATOČKA, J.: *Studie o času I*, s. 639.

⁶ PATOČKA, J.: *Negativní platonismus*, s. 334.

⁷ Tamže, s. 330.

tak, že by sme sa mohli univerza zmocniť a spredmetniť ho, ako odjak-živa chce pozitívno-metafyzická teória“.¹ Týmto pochopením sveta v celku a na pozadí Idey chce Patočka podľa vlastných slov ukázať, „že existuje čosi vyššie ako človek, s čím je existencia človeka nerozlučne spojená a bez čoho vysychá základný prúd nášho historického života“.² V tomto období – pod vplyvom Heideggerovho myslenia – sa pokúša o nemetafyzickú filozofiu, teda aj o taký pohľad na metafyziku, ktorý sa líši od tradičného pohľadu západoeurópskeho myslenia, od pohľadu, ktorý doviedol metafyziku až mimo zorného poľa vedy v jej tradičnom chápaní. Zároveň pre svoju koncepciu filozofie dejín získava akúsi *ontologickú oporu* pre ďalšiu prácu, ktorá ho v neskorších obdobiach jeho života vedie vo fenomenologických skúmaniach aj ku konceptu *asubjektívnej fenomenológie*.

¹ Tamže, s. 331.

² Tamže, s. 335.

Patočka a Heideggerov projekt dejín

Róbert Stojka

Heideggerovo pochopenie dejín je potrebné vnímať v dvoch odlišných obdobiach, ktoré sú oddelené známym *obratom* (Kehre) v jeho myslení. Tento obrat má zásadný vplyv aj na jeho interpretáciu pojmu dejín. V období pred obratom najlepšie reprezentujú Heideggerovo pochopenie dejín jeho analýzy v práci *Bytie a čas*, kde sa ukazuje zviazanosť človeka (pobytu) s dejinami, ktoré sú tu ešte pochopené ako *dejiny sveta*, do ktorého patrí pobyt, ako aj nepobytové jestvujúcno. Heideggerovo myslenie po obrate ale ponúka postupný presun jeho pozornosti smerom od človeka k Bytiu, čo má dôležitý vplyv aj na postavenie človeka vo vzťahu k bytiu a tiež na jeho pochopenie dejín ako *dejín Bytia*.

Filozofia dejín nebola (na rozdiel od Hegela či iných filozofov) jedným z hlavných bodov Heideggerovho záujmu. Napriek tomu sa Heidegger často dostáva k filozofickému pojmu dejín, keďže ho k nemu nevyhnutne vedú jeho pokusy o vysvetľovanie človeka (ako pobytu) z jeho časovosti a dejinnosti (pred obratom) a následne z Bytia (po obrate). Predmetom nášho záujmu bude v tejto kapitole Heideggerovo pochopenie dejín v období pred obratom, ale taktiež pojem dejín, ako je pochopený v období po obrate. V tomto období sa, ako bolo spomenuté, mení Heideggerovo myslenie, čo sa ukazuje aj na zmene vzťahu človeka (pobytu) k bytiu a s ním aj status, ktorý on sám pripisuje dejinám v širšom význame.

Taktiež sa nám zdá byť – vo vzťahu k Heideggerovmu pochopeniu dejín – produktívnou Patočkova kritika tohto pochopenia. Heideggerova analýza časovosti a dejinnosti a jeho pochopenie dejín (nielen) v období napísania práce *Bytie a čas* v mnohom ovplyvňuje okrem

iných mysliteľov aj filozofický pohľad Patočku, inak je to však práve po obrať, na čo sa tu pokúsime poukázať. Vychádzajúc z Heideggerovej analýzy časovosti a dejinnosti, zakladá Patočka svoj koncept filozofie dejín na existencii pochopenej ako pohyb. Zároveň sa však snaží, predovšetkým vo vrcholnom období svojej filozofickej tvorby, Heideggerovu koncepciu kriticky premyslieť a prekročiť ju. Táto kritika sa zameriava predovšetkým na obdobie pred obratom, ktoré Patočka evidentne považuje za veľmi inšpiratívne. Heideggerovmu obdobiu po obrať už nevenuje ani zďaleka takú pozornosť a keď, tak je veľmi kritický.

Heideggerovo pochopenie dejín pred obratom

Heidegger pred obratom zakladá pochopenie človeka ako bytosti dejinnej na ľudskom pobyte a na *porozumení* tomuto pobytu, ktorý je zainteresovaný na svojom bytí a tomuto bytiu rozumie ako bytiu v možnostiach, ale zároveň ako bytiu *konečnému*. Podľa Heideggera preto človek (pobyť) pociťuje ťažobu života a zároveň si zásadným spôsobom uvedomuje svoju konečnosť. Snažiac sa jej vyhnúť, nie je *konajúcim*, ale stáva sa *verejným anonymom* (ktorého mu reprezentuje neurčité „ono sa“) alebo *neautentickým bytím* (pobytu). Cez hlas *svedomia* má však človek možnosť stať sa *autentickým bytím* (pobytu), teda takým, ktorý prijíma zodpovednosť za vlastný spôsob života a je podľa Heideggera schopný aj *dejinne konať*. Toto reflektované a neuhýbajúce bytie pobytu nazýva Heidegger aj *predbiehajúcim* bytím pobytu.¹ Dejinné konanie človeka tu znamená schopnosť voliť z možností, voliť so zodpovednosťou, s ohľadom na dôsledky, teda byť v tomto zmysle *rozhodný* alebo taktiež *predbiehajúco odhodlaný*.²

Heidegger zavádza pri svojej existenciálnej analýze časovosti a z nej vyrastajúcej dejinnosti pobytu na odlíšenie svojho pochopenia dejín pojem *vulgárne porozumenie dejinám*. Na tomto základe následne určuje ako *primárne* dejinný pobyt, ktorý svojmu bytiu rozumie z časovosti, aj keď pôvodne len nereflektovane. Naproti tomu *sekundárne* dejinným je pre neho *nepobytové jestvujúcno*, ktoré je „svetovo dejinné“, a to len na

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 295–296.

² Tamže, s. 424. K spojeniu autenticity a dejinnosti pozri aj NOVOSÁD, F.: *Pozvanie k Heideggerovi*. Bratislava: Archa 1995, s. 125–127.

základe svojej príslušnosti k svetu. Práve tradične pochopená orientácia na toto sekundárne dejinné jestvujúcno pri skúmaní dejín tradičnou históriou vytvára vulgárne porozumenie dejinám.¹ Od toho sa následne odvíja aj Heideggerova definícia „bežného“ chápania času, ktoré nazýva *vulgárnym pojmom času* a v ktorom pojem času vníma pobyt cez príručné a výskytové jestvujúcno. Takto prežívanému času potom pobyt rozumie „v horizonte svojho najbežnejšieho porozumenia bytiu, to znamená, že aj jemu rozumie ako *nejako sa vyskytujúcemu jestvujúcnu* (kurz. aut.)“.² Preto sa Heidegger obracia aj k analýze časovosti pobytu vo vzťahu ku *genéze* bežného, vulgárneho porozumenia času.³

Tradičné, vulgárne porozumenie času má teda vplyv aj na vulgárne porozumenie dejinám. Jeho definíciu podáva Heidegger v tom zmysle, že vulgárnemu porozumeniu času sa „ukazuje čas ako následnosť neustále sa »vyskytujúcich«, zároveň odchádzajúcich a prichádzajúcich »teraz«. Čas je pochopený ako následnosť po sebe idúcich teraz ako ich »tok«, ako »beh času«.“⁴ Avšak vulgárnemu porozumeniu času ako následnosti „teraz“ chýba podľa neho jednak *datovateľnosť*, ale aj *významnosť*, pretože takáto charakteristika času neumožňuje, aby boli skutočné štruktúry časovosti odhalené, dokonca ich toto porozumenie skôr zakrýva a nivelizuje. Táto nivelizácia v porozumení času nie je vôbec náhodná – vyplýva z *obstarávajúcej rozumnosti* každodenného pobytu, ktorému tak spomínané štruktúry unikajú.⁵ Je teda možné povedať, že vulgárna interpretácia času *sveta*, ako ho Heidegger nazýva, „vôbec nedisponuje horizontom, v ktorom by si mohla niečo také ako svet, významnosť a datovateľnosť sprístupniť“.⁶ Stálosť času, ktorá predstavuje problém, je tu videná v horizonte nezrušiteľného výskytového jestvujúcna, v ktorom „sa hľadá riešenie problému kontinuity času“.⁷

Toto pochopenie podľa Heideggera vedie ku kľúčovej téze vulgárneho porozumenia času, že *čas je nekonečný*, ktorá preto „najprenikavejšie vyjadruje v tomto vysvetlení obsiahnutú nivelizáciu a zakrytosť

¹ Pozri tamže, s. 419–424.

² Tamže, s. 447.

³ Pozri tamže, s. 463–470.

⁴ Tamže, s. 464.

⁵ Pozri aj NOVOSÁD, F.: *Pozvanie k Heideggerovi*, s. 121–122.

⁶ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 464.

⁷ Tamže, s. 466.

času sveta, a tým aj časovosti vôbec“.¹ Nivelizácia a zakrývanie sú založené v bytí každodenného pobytu, ktorý je charakterizovaný *starosťou*, ktorá je následkom *uhýbania* pred možnou autentickou existenciou pobytu ako možnosťou v jeho bytí.

Uhýbanie alebo *útek* je pre Heideggera útekem človeka *pred vlastnou konečnosťou* a je charakteristické pre neautentické bytie pobytu a jeho časovosť. Vyjadruje to jednoznačne: „Neautentická časovosť upadajúceho každodenného pobytu musí ako takéto odhliadanie od konečnosti ignorovať autentickú povahu budúcnosti, a tým aj časovosť vôbec.“² Práve táto poloha každodenného pobytu *dokonale upevňuje* predstavu o nekonečnosti času. Čo je ale dôležité, je to, že práve „sprítomňujúce a zabúdajúce vyčkávanie neautentickej existencie tvorí podmienku možnosti vulgárnej skúsenosti plynutia času“.³

Heidegger stavia oproti takémuto vulgárnemu porozumeniu vlastné porozumenie času, tak ako ho pobyť vníma, času, ktorý je časom *konečným*. Keďže Heidegger tu viaže čas ešte (na rozdiel od obdobia po obrate) jednoznačne k človeku (pobytu), ktorý rozumie svojmu bytiu ako bytiu konečnému, je to práve pobyť, ktorý – v autentickom, nezakrývajúcim mode svojho bytia – chápe aj čas ako čas ohraničený svojou konečnosťou, svojím *bytím k smrti*.⁴

Vulgárne porozumenie času, ktoré vníma čas ako nekonečnú a nezvratnú následnosť jednotlivých „teraz“, pochádza z časovosti *upadajúceho pobytu*, teda pobytu v pôvodnom, neautentickom mode. Toto porozumenie času však pre Heideggera „stráca svoje výhradné a prednostné právo, ak sa domnieva, že sprostredkováva »pravdivý« pojem času a je schopný predznamenať jediný možný horizont na interpretáciu času“.⁵ Heidegger chce ukázať porozumenie času v autentickom mode bytia pobytu, v ktorom si pobyť uvedomuje a prijíma svoju ko-

¹ Tamže.

² Tamže, s. 467.

³ Tamže, s. 468.

⁴ Pozri tamže, s. 467–468. Pozri k tomu aj Patočkovu interpretáciu. PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: Oikúmené 2003, s. 186–187.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 469.

nečnosť, čo znamená, že „ekstaticko-horizontová časovosť sa časí primárne z budúcnosti“.¹ *Neautentická časovosť* vidí naproti tomu čas v horizonte jednotlivých „teraz“, ktoré vníma ako prítomnosť.²

Heidegger tu naznačuje aj potrebu analýzy v oblasti vzťahu pobytu a bytia, a to iným spôsobom, v nasledujúcej formulácii: „Niečo také ako »bytie« je odomknuté v porozumení bytiu, ktoré ako rozumenie patrí k existujúcemu pobytu... Existenciálne-ontologická skladba pobytu je založená v časovosti. V súlade s tým musí pôvodný spôsob časenia ekstatickej časovosti samej umožňovať ekstatický rozvrh bytia vôbec.“³ Túto koncepciu času pochopeného ako *horizont bytia*, z ktorého máme bytiu rozumieť, rozvíja Heidegger aj v období nasledujúcom po vydaní *Bytia a času*.⁴

Heidegger však prichádza s vlastným pochopením dejín, v ktorom nemajú dejiny „svoje bytostné fažisko ani v minulom, ani v dnešku... ale v autentickom daní existencie, ktoré vychádza z *budúcnosti* pobytu“.⁵ Autentické bytie pobytu so svojím bytím k smrti, uvedomovaním si časovosti je aj základom jeho chápania dejinnosti. Takto pochopený dejinný pobyt potom „môže sám seba vo svojich dejinách obnovením prevziať“.⁶ Až toto obnovenie robí podľa Heideggera pobytu prístupnými jeho vlastné dejiny, čo predpokladá *ekstatickú otvorenosť* pobytu.

Tu je dôležité práve spojenie – zdá sa, že v tomto období u Heideggera ešte *nerozlučné* – pobytu (človeka) s (ľudskými) dejinami. Aj keď už v tomto období pracuje veľmi intenzívne aj s ontologickou diferenciou, k dejinám ešte patrí okrem pobytu aj „nepobytové“ jestvujúcno, charakterizované ako „bytie vo svete“. To vyjadruje pomerne jednoznačne: „Téza o dejinnosti pobytu nehovorí, že dejinne je sveta-prostý subjekt, ale že dejinne je jestvujúcno, ktoré existuje ako »bytie vo

¹ Tamže.

² K Patočkovej interpretácii neautentickej a autentickej časovosti u Heideggera pozri PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologickej filozofie*, s. 177.

³ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 481.

⁴ Porov. HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar et al. Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2004, s. 243–244.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 427.

⁶ Tamže, s. 428.

svete». *Dianie dejín je dianím »bytia vo svete.«*¹ Dejinnosť pobytu je bytostne dejinnosťou sveta a ako taká patrí k *časeniu sveta*. Dokonca vo vzťahu k „nepobytovému jestvujúcnu“ neváha Heidegger napísať (a zdôrazniť): „*S existenciou dejinného »bytia vo svete« je do dejín sveta vždy už vtiahnuté príručné a výskytové jestvujúcno.*“² Toto svetovo-dejinné jestvujúcno je ako také taktiež dejinné, je súčasťou dejín.

Hoci v prvotnom pochopení nie je toto jestvujúcno ešte dejinne pochopené a pretože sa faktický pobyt vo svojej pôvodnej polohe stráca v obstarávaní, „rozumie svojim dejinám sprvoti sveto-dejinne“.³ Pre správne pochopenie dejín zavádza Heidegger rozlíšenie autentickej a neautentickej dejinnosti pobytu, pričom autenticnú dejinnosť tu charakterizuje *predbehová odhodlanosť* pobytu a jej časovosť je *odprítomňovaním prítomnosti*. Preto môže podľa neho autentická dejinnosť (pobytu) porozumieť dejinám ako „»návratu« možného, a preto vie, že možnosť sa vracia jedine vtedy, keď je existencia v odhodlanom obnovovaní pre túto možnosť osudovo-okamžitým spôsobom otvorená“.⁴

Čo znamená táto *otvorenosť* autentickej dejinnosti pobytu? Podľa nášho názoru tu Heidegger v otvorenosti pre „možnosť“ už naznačuje to, čo bude hrať veľmi významnú úlohu v jeho myslení po obrate – možnosť návratu *počiatku* (*der Anfang*), ktorý ale bude *po obrate* vzťahovať výslovne k *dejinám Bytia*.⁵ Naznačuje to aj jeho ďalšie priblíženie faktickej autentickej dejinnosti, ktorá je „schopná ako odhodlaný osud odomykať bývalé dejiny tak, že »sila« možného v obnovení prestúpi faktickú existenciu, to znamená, príde k nej v jej budúcnostnej ek-stáze“.⁶ Tým Heidegger odmieta aj tradičné hľadanie zákonitostí či „nadčasovo“ platných zákonov dejín, ktoré je typické pre väčšinu koncepcií filozofie dejín. V tomto zmysle predmetom „histórie“ ako vedy (a taktiež filozofickej reflexie dejín) nemajú byť „ani jedinečné minulé deje, ani nad nimi sa vznášajúce všeobecno, ale možnosť, ktorá fakticky bývala existentná“.⁷

¹ Tamže, s. 430.

² Tamže.

³ Tamže, s. 431.

⁴ Tamže, s. 433.

⁵ K pojmu počiatok v Heideggerovom myslení pozri aj PĚTOVÁ, M.: *Myšlení počátku a konce metafyziky*. Praha: Togga 2012.

⁶ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 436.

⁷ Tamže.

V súvislosti s Heideggerovým pochopením dejín v období pred *Ke-hre* je ešte dôležité znova upozorniť na *zviazanosť* pobytu s dejinami, ktoré sú tu ešte pochopené ako dejiny sveta, do ktorého patrí pobyť, ale aj nepobyťové jestvujúcno. Jednoznačne je to vyjadrené (vo vzťahu k histórii ako vede) vo formulácii, že „*historické odomykanie dejín samo osebe... je svojou ontologickou štruktúrou zakotvené v dejinnosti pobytu*“.¹ Podmienkou takto pochopených a skúmaných dejín – v *autentickej histórii* ako vede – je pre Heideggera autentická dejinnosť pobytu. Ešte jednoznačnejšie to sám vyjadruje takto: „Spolu s faktickým pobytom ako »bytím vo svete« sú aj dejiny sveta. Keď už tu nie je pobyť, je bývalým aj svet.“² Ide o pochopenie dejín, ale aj autonómne postavenie človeka (pobytu) vo vzťahu k bytiu, ktoré je podľa nášho názoru jednou zo zásadných odlišností od Heideggerovho myslenia po obrate.

Heideggerovo pochopenie dejín po obrate

Heideggerovmu pochopeniu dejín po obrate venuje Patočka nepomerne menej pozornosti, preto toto pochopenie predstavíme na menšom priestore. Heidegger po obrate prechádza od existenciálnej analýzy pobytu k mysleniu bytia a následne *dejín Bytia*.³ Ústrednou otázkou zostáva stále otázka bytia (*Seinsfrage*), je však položená odlišne, už nie z pohľadu pobytu. Od tohto Heideggerovho pohľadu sa odvíja aj jeho vzťah k dejinám ako takým, za ich vrchol považuje *dejiny myslenia*, ktorých bytnosťou sú však *dejiny Bytia*. Ako také sa podľa neho dejiny Bytia viažu nevyhnutne na *počiatok*.⁴

Na správne porozumenie problému Heidegger požaduje úplnú zmenu v myslení, vzťahujúcim sa k počiatku a dejinám Bytia. Vo vzťahu k možnému pokroku v dejinách myslenia, ktoré chápe ako vrchol dejín Bytia, to znamená, že filozofia (alebo skôr myslenie) „pokiaľ

¹ Tamže, s. 434.

² Tamže, s. 435.

³ K problému *dejín Bytia* u Heideggera pozri napríklad MAYEROVÁ, K.: Dejiny bytia ako metafyzika. In: Leško, V. – Sobotka, M. a kol.: *Heidegger a novoveká metafyzika*. Košice: UPJŠ, 2017, s. 565–585.

⁴ Heidegger spája pojem *počiatok* predovšetkým s myslením predsokratovských mysliteľov – Parmenida, Herakleita a Anaximandra, ktorí boli pre neho ešte *mysliteľmi*, nie filozofmi. Pozri k tomu napríklad LEŠKO, V.: *Metafyzika – Heidegger verzus Hegel*. Košice: UPJŠ 2015, s. 53–64.

dbá o svoju bytnosť (teda pokiaľ má na mysli onen počiatok – dopl. aut.), nerobí vôbec žiaden pokrok. Stojí na mieste, aby vždy myslela to isté.“¹ *Tým istým* je tu pre neho otázka *pravdy Bytia*, ktoré prechádza v dejinách rôznymi metamorfózami. Podľa Heideggera totiž môže „naplnenie dejín prvého počiatku byť dejinným znakom blízkosti počiatočného počiatku, ktorý *zahŕňa budúce dejiny* do svojej blízkosti (kurz. aut.)“.² Cieľom tohto myslenia, ktoré *myslí počiatok*, je potom dostať sa „bližšie k tomu počiatočnému *prichádzajúcemu počiatku*“.³

Podľa Heideggera (po *Kehre*) sa *bytnosť otvoreného* odhaľuje len takému mysleniu, ktoré chce myslieť *Bytie samo*, teda *Bytie bez jestvujúcna* – teda aj *bez* pobytu. Musíme sa však opýtať: Je tu ešte miesto pre *dejinnosť*, patriacu práve pobytu, na ktorej Heideggerovi v období pred obratom tak záležalo? A kde je *miesto človeka* ako dejinnej bytosti (zásadne určenej časovosťou a dejinnosťou) vo vzťahu k Bytiu? Po obrate Heidegger formuluje odlišné pochopenie dejín, ktoré sú mu dejinami Bytia. Bytie, ktoré „sa len mimovoľne osvetľuje, sa neustále deje v tom neporušenom počiatku počiatkov. Z počiatočnej bytnosti svetliny bytia určené dejiny posielajú jestvujúce stále znova a stále len do dejín zániku počas dlhej doby trvajúcich skrývaní. Primerane tomuto posielaniu tu vládnu zániky, západy počiatočných východov.“⁴

V tomto momente pripomína Heideggerovo chápanie dejín *ako* dejín Bytia – možného návratu k počiatku, teda k Bytiu, ktoré sa *pôvodne* odкрýva aj skrýva zároveň – niečo ako *cyklické* pochopenie dejín, avšak (zatiaľ) len s jedným, aj to *nezavršeným* cyklom – ak sa pokúsime na celý problém pozrieť z pohľadu filozofie dejín a rôznych modelov dejín tak, ako ich táto filozofia rozoznáva. Nasvedčovala by tomu aj ďalšia Heideggerova formulácia vo vzťahu k dejinám: „Dejiny vo svojom skrytom chode *nie sú napredovaním od počiatku ku koncu, ale sú návratom toho*

¹ HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX*, 1-3. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2002, s. 26.

² HEIDEGGER, M.: *Parmenides*. GA. Bd. 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992, s. 202.

³ Tamže, s. 207.

⁴ Tamže, s. 242–243.

budúceho do počiatku (kurz. aut.).“¹ Heidegger na inom mieste sám hovorí aj o *eschatológii bytia* o ktoré podľa neho v dejinách ide: „Bytie ako charakterizované údelom je *samo v sebe eschatologické* (kurz. aut.).“²

V období pred *Kehre* sa Heidegger pokúša vypracovať otázku o zmysle bytia, ktorý by sa nejakým spôsobom zakladal na porozumení štruktúram bytia pobytu cez časovosť a dejinnosť. Po *Kehre* prichádza postupne k názoru, že Bytie *samo* sa pobytu *dáva*, vyjavuje sa mu, a to v odkrývaní a zároveň v zakrývaní. Pravda Bytia je tak pre neho *neustálou prítomnosťou*, je *neustále* sa vyjavujúcou *udalosťou* (*Ereignis*),³ ktorá *čaká* na svoje *odhalenie* a pochopenie v myslení, pričom môže, ale taktiež nemusí byť človekom (pobytom) odhalená. Preto sa aj pochopenie dejín po obrate odvíja od Heideggerovho presvedčenia, že Bytie je vo vzťahu k človeku tým, čo mu *umožňuje* stať vo svojom *svetle* a človek sa môže nejakým spôsobom vzťahovať k jestvujúcnu len v tomto *svetle Bytia*, v ktorom vlastne *neustále* stojí. Z tohto pohľadu potom pojem počiatok – v súvislosti s myslením predsokratovských mysliteľov, ako ich označuje – pomenúva onen herakleitovský *záblesk*, v ktorom sa Bytie na *okamih* mysliteľom vyjavilo. Preto v tomto období venuje veľkú pozornosť práve predsokratovskej filozofii.

Taktiež je však potrebné pripomenúť aj to, že sa v neskorom Heideggerovom myslení objavuje zdanlivý *rešpekt* pred tradičným, *historickým* pochopením dejín, ako ho nazýva, založenom na „vulgárnom pochopení času“, tak ako je tento pojem analyzovaný a explikovaný už v *Bytí a čase*. Tradičné chápanie dejín vníma Heidegger, ako už bolo spomenuté, cez dejiny myslenia, a to najmä filozoficky cez *dialektické myslenie* zastúpené predovšetkým v Hegelovej a v Marxovej filozofii dejín. To, že v koncepciách týchto filozofov myslenie vstúpilo do *dimenzie dialektiky*, dokonca sám označuje za *dejinnú udalosť*, nevyhnutnú v dejinách myslenia, pretože až dialektikou „dosahuje myslenie onú

¹ HEIDEGGER, M.: *Heraklit*. GA, Bd. 55. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1979, s. 288.

² HEIDEGGER, M.: *Anaximandrov výrok*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2012, s. 15.

³ Ako takto chápanú *udalosť* prekladá a interpretuje *Ereignis* aj Patočka. Pozri k tomu napríklad PATOČKA, J.: *Nekonečnost času*. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy III/2*. Sebrané spisy. Sv. 8/2. Praha: Oikúmené 2016, s. 662–666.

oblasť, v ktorej môže plne myslieť samo seba. Až tým myslenie prichádza samo k sebe“.¹ Tento moment v dejinách označuje dokonca za *sve-todejinný*, odhaľujúci dejiny a neváha dodať, že podľa neho je dialektika (ako *spôsob myslenia*) „dnes jednou zo svetových skutočností, ba snáď dokonca jedinou svetovou skutočnosťou“.²

Cez vlastnú interpretáciu (predovšetkým Hegelovej a následne Marxovej) dialektiky nás však vedie Heidegger späť k pochopeniu dejín cez dejiny myslenia ako ich vrcholu, keď hovorí: „Každá produkcia je v sebe už *re-flexiou*, je *myslením* (kurz. aut.).“³ Dejiny ako také sú podľa neho jednoznačne určované myslením, resp. dejinami myslenia, napriek tomu, že „sme už vždy zapojení do súvislostí a vzťahov našich dejín, t. j. súčasných svetových dejín“.⁴ Tento moment zakotvenosti dejín v ľudskej skutočnosti vedie potom Heideggera v jeho myslení po obrate k *problému techniky*, ktorý sa objavuje vo vzťahu k našej súčasnosti a ktorý (nielen on, ale aj ďalší a medzi nimi tiež Patočka) vníma ako veľmi aktuálny.⁵

V období po *Kehre* teda Heidegger v zásade redukuje dejiny na dejiny Bytia, ktoré chápe ako rozhodujúce, pričom dejiny v širšom zmysle prenecháva *dejepisu* alebo, ako sám hovorí, „histórii“. V tomto duchu následne odmieta aj to, čo nazýva „historickým“ (tradičným) pochope- ním dejín, v ktorom sa dejiny „javia ako dianie, a to v postupnosti »predtým« a »potom«“.⁶ Takáto *historická* predstava o dejinách ako o *postupujúcom dianí* podľa neho „bráni zakúsiť, ako ďaleko sú dejiny vo vlastnom bytostnom zmysle stále prí-tomnosť, *Gegen-wart*“.⁷ Touto *prí-tomnosťou* (*Gegen-wart*) je to, čo „stojí pri nás, čo čaká, či a ako sa tomu vystavíme alebo sa pred tým uzavrieme“.⁸ V tomto zmysle sú po- tom dejiny prí-tomnosťou, sú „príchodom toho, čo už oddávna je. Len

¹ HEIDEGGER, M.: Principy myšlení. In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 183.

² Tamže, s. 187.

³ Tamže, s. 199.

⁴ Tamže.

⁵ Pozri k tomu HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamyšlení*. Prel. J. Michálek, J. Kružíková a I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2004, s. 7–35.

⁶ HEIDEGGER, M.: *Principy myšlení*, s. 179.

⁷ Tamže.

⁸ Tamže.

toto už bytujúce, len to je tým, čo k nám prichádza.“¹ Touto neustálou prítomnosťou, ktorá takto *čaká* na svoje *odhalenie* a pochopenie v myslení, je pre Heideggera pravda Bytia, vyjavujúca sa v jednotlivých epochách dejín rôznym spôsobom.

Patočkova kritika Heideggera – problém telesnosti

Patočkove filozofické práce predovšetkým z posledného obdobia jeho života sú úsilím o realizáciu fenomenologického pohľadu na dejiny a dejinnosť. Pokúsime sa ukázať Patočkovu snahu o spojenie fenomenológie a filozofie dejín v kľúčovom bode, ktorým je *existencia* pochopená ako *pohyb* a ktorý je evidentne inšpirovaný Heideggerovým pochopením dejinnosti. Z tohto pochopenia pohybu totiž vyplýva aj Patočkova kritika a jeho vlastné rozpracovanie chápania pojmu dejinného pohybu u Heideggera.

Základným predpokladom, z ktorého vychádza Patočka, je ten, že ľudské stretávanie sa s celkom sveta, ktoré fenomenologicky označuje ako *zjavovanie*, je možné pochopiť práve na základe pohybu, pretože „médiom tohto stretávania je *pohyb* – náš vlastný pohyb v rámci sveta a všetkého, čo sa v ňom môže vyskytnúť a objaviť“.² Patočka tu vychádza z Heideggerovho pochopenia pohybu, avšak snaží sa toto pochopenie vlastným spôsobom *rozšíriť*.³ Ide mu predovšetkým o popis *telesnej* zložky človeka, ktorá ho zásadným spôsobom viaže k svetu. Túto zložku nemožno podľa neho od našej existencie odtrhnúť, pretože „pohyb nášho života je vo svojich najnápadnejších zložkách *telesný pohyb* (kurz. aut.)“.⁴

Práve *telesná zakotvenosť* človeka vo svete je fundamentom *prvého* životného pohybu v Patočkovej koncepcii troch pohybov existencie – *pohybu zakotvenia*. Tu je zároveň jadro Patočkovej kritiky vo vzťahu k Heideggerovmu pochopeniu dejín a taktiež jeho snahy filozoficky prekro-

¹ Tamže, s. 181.

² PATOČKA, J.: K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009, s. 194.

³ Pozri k tomu aj MAJOR, L.: Patočkova fenomenologie smyslu a Heidegger. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 4, s. 605–614.

⁴ PATOČKA, J.: *K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života*, s. 195.

čiť nemeckého mysliteľa. Pohyb, ktorý tu má Patočka na mysli, je pohybom „v najpôvodnejšom, najsilnejšom zmysle slova; každý *náš* »fyzický pohyb« je v skutočnosti súčasťou tohto všeobsiahleho celkového pohybu, ktorým sme“¹ a ktorý je pôvodne, podstatne telesný. Pochopenie existencie ako pohybu, ktorý je zakorenený v telesnej dimenzii ľudského života, je kľúčovým momentom, na ktorom sa zakladá aj Patočkova originálna koncepcia filozofie dejín vo svojej vrcholnej podobe. Práve tu, v tomto pochopení pohybu, korení aj Patočkova kritika Heideggerovej filozofickej explikácie dejín z časovosti a dejinnosti v období pred obratom.

Pri určení človeka ako dejinnej bytosti tak Patočka vychádza z Heideggerovej koncepcie temporality ľudského života, ktorá chápe existenciu ako pobyť, ktorý je podstatne v možnostiach, teda ktorý môžeme pochopiť aj ako pohyb. Ide o Heideggerovu koncepciu časovosti a dejinnosti človeka z obdobia práce *Bytie a čas*. Heideggerov prínos je pre Patočku práve v tejto explikácii pobytu, ktorá je realizovaná z časovosti a získava tým potrebnú dimenziu pohybu existencie, ktorú však Patočka rozpracuje vlastným spôsobom.

Heidegger, ako už bolo spomenuté, zakladá pochopenie človeka ako bytosti dejinnej na ľudskom pobyte a na porozumení tomuto pobytu ako konečnému bytiu. Táto konečnosť, naše ľudské bytie k smrti, je niečím, čo nám prináša *ťažobu* života, ktorej sa pokúšame vyhnúť, pokúšame sa nájsť *úľavu* od tejto ťažoby. Toto však človek v pôvodnej, prvotnej či prirodzenej polohe života sprvu *nereflektuje* – a práve na tomto momente stavia Patočka svoju kritiku.

Protiklad dvoch spôsobov bytia (pobytu) v Heideggerových analýzach – autenticitu a neautenticitu – chápe Patočka ako *dva* základné pohyby existencie. Sám to explicitne vyjadruje: „Pohyb sebazbavenia seba predlžovaním a pohyb sebazískania seba vzdávaním (teda druhý a tretí pohyb, ako ich chápe Patočka – dopl. aut.) odhalil Heidegger.“² Zároveň je tu však prítomná aj Patočkova kritika vo vzťahu k Heideggerovmu pochopeniu týchto pohybov, a to práve smerom k nedostatočnej explikácii ich pôvodnej telesnej zakotvenosti. Heidegger síce zdôrazňuje, že pôvodný pohyb je pre človeka niečím nevyhnutným,

¹ Tamže., s. 233.

² PATOČKA, J.: Přirozený svět a fenomenologie. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009, s. 235.

zároveň však „neanalyzuje posledný základ tejto nevyhnutnosti: telesnosť, prírodnosť ľudskej bytosti“.¹ *Prax* je síce u Heideggera pôvodnou formou jasnosti o svete², ale Patočka zároveň pripomína, že „nikde neprichádza úvaha o tom, že pôvodná prax musí zásadne byť činnosťou *telesného* subjektu, že teda telesnosť musí mať svoj *ontologický štatút* (kurz. aut.), ktorý nemôže byť identický s nachádzaním tela ako prítomného tu a teraz“.³ Podľa Patočku musí existovať *primárny* – teda poukazujúci na pôvodnú zakotvenosť v prirodzenom svete – existenciálny štatút telesnosti, ktorý umožňuje pochopiť umiestnenie pobytu (človeka) „medzi veci a pôsobenie na ne aj prijímanie takéhoto pôsobenia od nich“.⁴ Ak má telesnosť ako pôvodná zakotvenosť aj „svoj ontologický, nielen ontický štatút, potom sa musí dráma autenticity, dráma pravdy existencie konkretizovať (aj – dopl. aut.) vo vzťahu k tejto dimenzii života“.⁵ Telo a telesnosť tak pre Patočku nevyhnutne tvoria pôvodnú a ničím *nenahraditeľnú* stránku nášho života, ktorá tvorí existenciálny súbor jeho možností, „ktoré si nevolíme, ale do ktorých sa zaraďujeme, tých, ku ktorým nemáme slobodu, ale *ktorými byť musíme*“.⁶ Až na ich podklade – a to chce Patočka práve zdôrazniť – sú otvorené *ostatné* možnosti našej existencie, vrátane autenticity a slobody.

Súvisiacim problémom, ktorý sa Patočkovi zdá byť v Heideggerovej koncepcii nedoriešený, je problém *druhého* človeka ako *spolupobytu*. Tu si Patočka kladie otázku, „v akom ontologickom ryse pobytu tkvie možnosť stretnutia s druhým *ako vnútrosvetským* jestvujúcim svojho druhu“ a dodáva, že tu „je práve medzera, spôsobená opäť tým, že Heidegger ignoruje alebo bagatelizuje problém telesnosti“.⁷ Vo vzťahu k druhému musí existovať „možnosť odhaľovať odomknuté cudzie bytie, (ktorá – dopl. aut.) musí byť pochopená ako zásadná možnosť do

¹ Tamže. V tejto súvislosti je pre Patočku, naopak, Husserl fenomenologicky „so svojimi analýzami tela a telesného pohybu... odhaleníu tejto prírodnosti omnoho bližšie“. Tamže.

² Porov. HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 89–113.

³ PATOČKA, J.: „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II. Sebrané spisy*. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009, s. 306.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže.

⁷ Tamže, s. 307.

bytia vo svete, do svetskosti sveta“.¹ Práve toto je pre Patočku *dimenzia spolubytia*, do ktorej sa prvotne, najčastejšie a najprirodzenejšie uchyluje pobyt v *úniku* pred úzkosťou z pochopenia svojej konečnosti.² Najčastejším únikom človeka je podľa Patočku totiž práve únik *k druhému* – k iným konečným bytostiam.

Patočka následne vo svojich úvahách vyvodzuje záver, že človek je pôvodne určený (používa aj heideggerovský pojem *odomknutý*) nielen ako existencia, ale „už ako *existencia na svete, telesná existencia*, pričom telesnosť tu nemá význam ontický, ale ontologický“.³ Človeku teda musí byť otvorená táto *prvá a základná* možnosť, ktorá ako taká spoluurčuje celú našu existenciu a určuje našu zakotvenosť v pôvodnom, prirodzenom svete. Podľa Patočku práve touto „ontologickou bázou je telesnosť *ako možnosť pohybovať sa*“.⁴ Heideggerovým nedoriešeným problémom je – z Patočkovho pohľadu – že v jeho koncepcii nie je vôbec *odlišená* a filozoficky analyzovaná odlišnosť *prvých dvoch* základných ľudských možností. Možnosti sa totiž vyskytujú v dvojitej podobe, „jednak ako prevzaté, jednak ako zvolené, (preto – dopl. aut.) je aj svet v našom »bytí na svete« v ontologickom zmysle nutne zastúpený dvakrát“.⁵ Podľa Patočku toto vyjadruje aj Heideggerov pojem *vrhnutý rozvrh* vo vzťahu k pobytu vo svete. Čo znamená táto dvojitá podoba ľudských možností? Tu je práve jeden z kľúčových momentov, ktoré odlišujú Patočkovu koncepciu od Heideggerových analýz pobytu v *Bytí a čase*.

Podľa Patočku v prvom prípade, v prípade *prevzatej* možnosti, ide predovšetkým o telesnosť, ktorá je „živá a prežívaná, ktorá je... zapustením koreňa pobytu do sveta pôsobnosťou vôbec“.⁶ Ide teda v podstate o *vrhnutosť* človeka do sveta, o možnosť, ktorú keď chce prežiť, musí prevziať od druhých ľudí, ktorí ho prijímajú v tomto svete. Na túto základnú a *prírodnú* dimenziu života sme však „ochotní trochu pozabudnúť tam... kde žijeme prácou, organizáciou, bojom a súťažou“.⁷

¹ Tamže, s. 308.

² Porov. HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 218–225.

³ PATOČKA, J.: „*Přirozený svět*“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, s. 308.

⁴ Tamže, s. 309.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže, s. 318.

⁷ Tamže, s. 319.

V tomto prípade totiž už ide o možnosť *zvolení*, ktorá je základom *druhého pohybu* – podstatne aktívneho pohybu sebaпредdlžovania či reprodukcie, ako ho Patočka nazýva. Ani tento pohyb existencie však nemusí byť – napriek tomu, že je zvolený ako istý aktívny spôsob života – pohybom vrcholným, a to najmä preto, že „sa stará len o veci, vidí len veci“, ¹ má teda v sebe zakotvenú podstatnú dimenziu, ktorou je *obstarávanie*. Práve obstarávanie môže dodať istý zmysel životu, ktorý je však v tejto polohe stále len výrazom neautentického bytia (pobytu).²

Naopak, v súlade s Heideggerom, znamená autentické bytie pobytu pre Patočku prekročenie práve tejto dimenzie ľudského života, teda možnosť „priať sa v tom, čím som vo svojej kontingencii a konečnosti, v celej tej »ťažobe« a »nevoľnosti«, ktorá určuje môj život“.³ Na druhej strane je však v tomto prijatí obsiahnutá aj možnosť jeho *prekročenia*, ktorá znamená „možnosť pravdivej existencie... ktorá sa realizuje“.⁴ Aj táto možnosť autentického spôsobu života však – a tu sa snaží Patočka znova naznačiť odlišnosť svojej koncepcie od Heideggerovej – predpokladá „fakticky, že som sa vo svete ujal, v ňom zakotvil a ďalej potom (ako *d'alší* životný pohyb – dopl. aut.), že som sa v ňom taktiež stratil, že som sa stotožnil s prácou na veciach, s úlohou, ktorú pri tom musím hrať“.⁵ Práve preto pre Patočku „úvaha o živote v pravde predpokladá úvahu o *základných pohyboch ľudskej existencie* (kurz. aut.)“, ⁶ ktorými sú *nie dva, ale tri pohyby existencie*.⁷

Odlišnosť svojej koncepcie od Heideggerovej približuje Patočka aj tým, že dáva prvý pohyb do súvislosti so senzibilitou zvierafa či dieťaťa ako živými bytosťami, ktoré síce *nereflektujú* svoju konečnosť, avšak sú taktiež súčasťou prirodzeného sveta. Vnímanie života u človeka (dospelého) je síce po všetkých stránkach nepochybne omnoho bohatšie ako u zvierafa či dieťaťa, ale „elementárny prafakt *súznenia so svetom* je

¹ Tamže, s. 325.

² Porov. HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 147–160.

³ PATOČKA, J.: *Co je existence?* In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II. Sebrané spisy*. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009, s. 353.

⁴ Tamže, s. 354.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže.

⁷ Toto rozšírenie Heideggerovho chápania pohybov ľudskej existencie si všíma a interpretuje zaujímavým spôsobom aj M. Bednář. Pozri k tomu BEDNÁŘ, M.: Jan Patočka a Martin Heidegger. In: *Reflexe*. 1995, č. 14, s. 8–14.

rovnaký u človeka, dieťaťa, zvierťa“.¹ Ide tu práve o pôvodnú zakotvenosť v prirodzenom svete, čo ale znamená, že „v ľudskom živote *nie je všetko dané len rozumením ako u Heideggera* (kurz. aut.)“.² Problémom je práve to, „ako ontologicky definovať afektivitu a emocionalitu v niečom *len* živom, čo nemá existenciu“³ – práve toto je v Heideggerovom myslení pre Patočku neriešený problém. Sám sa v kontexte problému vyjadruje explicitne: „Zviera a dieťa teda neexistujú – v zmysle existencie dospelého človeka.“⁴ Predsa však sú súčasťou pôvodného prirodzeného sveta, do ktorého patrí aj *existencia* dospelého človeka. Ide práve o dimenziu, ktorú nemôžeme z filozofickej reflexie vynechať – tak ako to Patočka vidí u Heideggera – pretože je to dimenzia pôvodným a prvotným spôsobom formujúca ľudský život.

Heideggerovu analýzu *starosti* ako základnej štruktúry existencie, vyplývajúcej z časovosti, síce Patočka prijíma, ale pokladá ju za filozoficky *nedostačujúcu*.⁵ Na základe toho hovorí o spomínanej odlišnosti vlastnej koncepcie vo vzťahu k Heideggerovej: „Ak vezmeme túto (t. j. Heideggerovu – dopl. aut.) základnú štruktúru, potom náš interpretačný pokus spočíva v tom, nechápať ju ako trojjedinosť nerozdielných momentov, ale trojjedinosť *pohybov*, v ktorých sa náš život rozvíja.“⁶ Tu je znova prítomný moment, v ktorom Patočkova koncepcia podľa nášho názoru prekračuje Heideggerovu – ide práve o moment telesnosti ako prvotnej dimenzie zakotvenosti v prirodzenom svete. Podľa Patočku nie je u nemeckého mysliteľa dostatočne analyzovaný, čo hovorí jednoznačne: „Heidegger telesnosť nepopiera, nepopiera, že sme taktiež vecne medzi vecami, ale bližšie ju neanalyzuje, nerobí ju tým *fundamentom nášho života, ktorým ona je* (kurz. aut.)“.⁷ Až na základe tejto kritiky chce Patočka následne „ukázať možnosť interpretovať existenciu ako trojnásobný pohyb“.⁸ Práve u Heideggera neanalyzovanú, nepopísanú dimenziu ľudskej existencie na prvotnej, pôvodnej *biologickej*

¹ PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikúmené 1995, s. 95.

² Tamže.

³ Tamže, s. 98.

⁴ Tamže.

⁵ Porov. HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 225–235.

⁶ PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*, s. 101.

⁷ Tamže. S. 124.

⁸ Tamže.

úrovni, bytostne viazanej na život ako súčasť prirodzeného sveta, explikuje Patočka *rozlišovaním* – v rámci neautentického bytia pobytu u Heideggera – prvého a druhého pohybu existencie.

Tri pohyby existencie a dejiny

Patočkova explikácia troch pohybov existencie tvorí fenomenologický základ, na ktorom potom filozoficky definuje samotné dejiny, ako aj otázku zmyslu dejín a ďalšie problémy, ktorým sa jeho neskorá filozofia dejín venuje. Sám sa k tomuto spojeniu s filozofiou dejín vyjadruje jednoznačne: „Až z týchto troch základných línií... je možné po analýze dospieť k istému náhľadu, ako sa z týchto *troch prameňov (dva pohyby pod vládou zeme a tretí ju prelamujúci) vytvára celkový ľudský pohyb, ktorému hovoríme dejiny* (kurz. aut.).“¹

Protiklad autenticity a neautenticity bytia pobytu je síce u Heideggera, ako ho interpretuje Patočka, „vlastným prameňom de-jinnosti a dejín“, ² základom, na ktorom spočíva pohyb ľudskej existencie, avšak Patočka sa vo vzťahu k Heideggerovi a k jeho pochopeniu tohto základného protikladu znova pýta: „je toto jeho vystihnutie skutočne nosné pre pochopenie dejín?“³ Vo vzťahu k trom pohybom píše aj v slávnych *Kacířských esejích*: „Len jeden z nich je zameraný na tému otvorenosti, zjavnosti, odhaľovanie a jeho tradície... až vyšetrenie a pochopenie vzájomných vzťahov *všetkých týchto pohybov* (kurz. aut.) by dalo obraz toho, čo je prirodzený svet, svet ľudského života.“⁴ Tu je pre Patočku rozhodujúci moment vo vzťahu k definovaniu dejín, ktorý mu u Heideggera chýba. Preto sa vo vzťahu k spomenutému protikladu, teda dvom pohybom u Heideggera znova pýta: čo ak je „len jeden z možných a nie ten najpôvodnejší? Čo ak pred ním existuje niečo také ako protiklad medzi ľudským životom, ktorý sa vyčerpáva len biologickou úrovňou, úrovňou života, a ľudským životom, ktorý túto úroveň presahuje? Čo ak až *toto* je charakteristika, ktorá umožňuje, aby

¹ Tamže, s. 113.

² PATOČKA, J.: Před-dějinné úvahy. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002, s. 314. K tomuto protikladu pozri aj HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 424–429.

³ PATOČKA, J.: *Před-dějinné úvahy*, s. 310.

⁴ PATOČKA, J.: Kacířské eseje o filosofii dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002, s. 25.

sme proti sebe postavili človeka pred-dejinného a človeka, ktorý žije v dejinách?“¹

Tým, čo predchádza Heideggerovmu protikladu v určovaní dejinného jednanja, autenticity či jej opaku, je totiž „život s úplne iným temporálnym charakterom: je to *prežívanie bez tejto polarity, prežívanie, v ktorom nie je rozhodovanie a odhodlanosť, ktorému teda tiež budúcnosť ako dimenzia oslobodenia k sebe samému nie je otvorená* (kurz. aut.)“.² Toto je moment, ktorý je pre Patočku *rozhodujúcim* pre jeho filozofické definovanie toho, čo sú to ľudské dejiny, a pre zásadné odlišenie samotných dejín od *pred-dejinnosti*. Prvotné zakotvenie v telesnosti má svoje prežívanie, je to „prežívanie bytostnej viazanosti na minulosť, v ktorom budúcnosť a súčasnosť vyzerajú len ako závislé obmeny, je časovosť pred-dejinného s jeho pôvodnou závislosťou na božskom »už«, na praseve a pračase“.³ Toto prvotné pred-dejinné prežívanie je charakteristické svojím skromným, ešte nie *otraseným* zmyslom života. Je to svet bytostne viazaný k mýtu. Pretože tu ešte „nedochádza k celkovému otrasu zmyslu... ním by totiž bol ľudský pobyt *vrhnutý späť na seba samého ako na možnú autenticitu* (kurz. aut.) – človek nemôže inak, ako chápať zmysel ako prichádzajúci zvonku, v odkázanosti na mocnosti, ktoré sú určujúce“.⁴

Pre Patočku je nevyhnutné – na skutočne výstižné filozofické reflektovanie dejín a ich odlišenie od pred-dejinného obdobia – uvažovanie aj o tom, čím je „zvláštny typ »prirodzeného sveta«, sveta pred každou výslovnou problematickosťou“.⁵ Teda základný protiklad autenticity a neautenticity, ako ho rozoznáva Heidegger a ktorým popisuje dejinné konanie, je *umožnený až následne* – až po tom, keď dochádza k otraseniu zmyslu, k filozofickej reflexii, k vzniku problematikosti, ktorá je *dielom človeka* a nemôže byť *dielom bohov*. To je presne moment, ktorým Patočka popisuje vznik dejín, filozofie a politiky.

Až tu Patočka nachádza *pôvodnejší* či *základnejší* protiklad – protiklad *vzmachu* a *úpadku* – ktorý dovoľuje odlišiť dejiny od pred-dejinnosti. Nebezpečenstvo úpadku, ktoré podľa neho hrozí súčasnému

¹ PATOČKA, J.: *Před-dějinné úvahy*, s. 314.

² PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 27.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 28.

ľudstvu, je nebezpečenstvom „úplne iného dosahu a hĺbky v dejinách ako to nebezpečenstvo, ktoré je v protiklade verejného anonyma a odhodlaného zodpovedného konania“.¹ Preto sa aj vo vzťahu k Heideggerovej filozofickej reflexii dejín vyjadruje jedno-značne: „Dejiny nemožno previesť na tento jediný protiklad, v ktorom sú v *Sein und Zeit* videné. Preto je potrebné hľadať za týmto protikladom iný, generálnejší...“²

Z tohto pochopenia zásadného rozdielu medzi pred-dejinným obdobím a samotnými dejinami vychádza jedna zo *základných téz* Patočkovej filozofie dejín: podstatou dejín je *vzmach z úpadku*. Preto aj dejiny gréckej *polis* vznikajú ako „povznesenie z úpadku, ako pochopenie, že život doposiaľ bol životom v úpadku a že existuje iná možnosť či možnosti, ako žiť“.³ Patočka totiž na inom mieste vyslovuje zásadnú otázku: „čo ak *pôvodnou a väčšinou polohou* (kurz. aut.), v ktorej sa prejavuje ľudský život, je úpadok“?⁴ V tomto zmysle hovorí Patočka o *úpadkovej tendencii života*.⁵ Pre Patočku je teda kľúčovým princípom predovšetkým protiklad *vzmach* (ako *dejinne pochopené konanie*) – úpadok (ako *zotrúvanie* v pôvodnej *prirodzenej polohe* sebastravujúceho života). Práve tento protiklad je tým, čo podľa neho „zostáva napriek všetkým zmenám nezmenené...“, a tým, čo sa „*opakuje zakaždým na nových základoch* (kurz. aut.)“.⁶ Dejiny, tak ako ich Patočka chápe, sú potom „z veľkej časti dejinami konfliktov týchto dvoch síl“.⁷

Koncepcia *troch pohybov ľudskej existencie* či *troch životných pohybov* je nevyhnutnou súčasťou jeho neskorej filozofie dejín. Tri pohyby zodpovedajú, ako už bolo spomenuté, *trom základným možnostiam* ľudskej existencie. Prvé dva pohyby sa viažu k pred-dejinnosti a až v spojení

¹ PATOČKA, J.: *Před-dějinné úvahy*, s. 317.

² Tamže.

³ PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 49.

⁴ PATOČKA, J.: Poznámky posluchačů z přednášky *Vznik a konec Evropy*. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002, s. 428.

⁵ Myšlienka o pôvodnej úpadkovej tendencii života ako pôvodnej životnej polohe neautenticity je znova inšpirovaná Heideggerom, ktorý túto polohu tiež považuje za *prvotný spôsob* bytia pobytu. Pozri HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 208–217. .

⁶ PATOČKA, J.: *Evropa a doba poevropská*. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené, 1999, s. 99.

⁷ PATOČKA, J.: *Problém počátku a místa dějin*. Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002, s. 293.

s tretím pohybom je možný vznik dejín, tak ako ich Patočka definuje vo vrcholnej podobe svojej filozofie dejín.

Prvý pohyb – *pohyb akceptácie* je základom pre ďalšie a jeho temporálnou dimenziou je *minulosť*. Pohyb akceptácie (alebo pohyb *zakotvenia* či *prijatia*, ako ho Patočka tiež nazýva), je pohybom na základnej úrovni viazanej na život a jeho temporálnou dimenziou je *minulosť*. Človek je *vrhnutý* do „prítomnosti alebo skôr spoluprítomnosti iných ľudských bytostí“, ale človek nie je len vrhnutý, ale je zároveň aj *prijatý*, je „vrhnutý ako prijatý, prijatie je zložka vrhnutosti“. ¹ To je práve pohyb, ktorého dimenzia, ako sme sa snažili naznačiť, mu u Heideggera chýba, a to napriek tomu, že Heidegger explikuje pojem *vrhnutosti*. ²

Druhým pohybom je potom *pohyb reprodukcie*, ktorý sa nevyhnutne viaže na dimenziu *prítomnosti* a je spojený hlavne so zachovaním a predlžovaním ľudskej existencie. Patrí sem všetko, čo sa vzťahuje na *praktickú* stránku ľudského života, predovšetkým na jeho *zachovanie*. K tomuto pohybu teda patria aj dimenzie práce a boja, ktoré taktiež súvisia so zachovaním a predĺžením života, stále však na spomínanej biologickej úrovni.

Tretím a najdôležitejším, ľudsky najvýznamnejším je pre Patočku *pohyb prielomu alebo pohyb pravdy*. Je to pohyb, ktorý „prvé dva vyvažuje a udržuje vo vzostupe len ako možnosť, a nie plnú realitu ľudskej existencie“. ³ Temporálnou dimenziou tohto pohybu je *budúcnosť*, pretože „v ňom nie je predmetom nič už jestvujúce, ale naopak to, čo sa bytostne od jestvujúceho odlišuje a každé stretnutie umožňuje... svet, bytie ako súvislosť všetkého zmyslu a kľúč k všetkému porozumeniu“. ⁴

V treťom pohybe ide podľa Patočku o *stretnutie s vlastným bytím*, ktorým získavam slobodu, a len tento pohyb mi umožňuje „aby som sa videl v najvlastnejšej ľudskej podstate a možnosti – vo svojom pozemšťanstve, ktoré je zároveň vzťahom k bytiu a k univerzu“. ⁵ V prvých dvoch pohyboch sme podľa Patočku pripútaní k Zemi, teda k jednotlivnej činnosti ako *nevyhnutnej*, pretože ide o konanie na zabezpečenie

¹ PATOČKA, J.: Autorův doslov k francouzskému vydání „Přirozeného světa“. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009, s. 263.

² Porov. HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 165–169.

³ PATOČKA, J.: *Co je existence?*, s. 361.

⁴ Tamže, s. 354.

⁵ Tamže, s. 361.

nášho života, v treťom pohybe sa ukazuje, že sa môžeme „otvoriť pre bytie ešte inak, že môžeme modifikovať túto väzbu k jednotlivému, premeniť vlastný vzťah k univerzu“¹ aj k vlastnému životu. V tomto pohybe získavame akoby *nový zmysel* sveta, a to novým vzťahovaním sa k nemu ako k svetu v celku. Preto ho Patočka nazýva aj pohybom pravdy, „ktorý ju (ľudskú bytosť – dopl. aut.) situuje voči veľkému celku a voči tomu, čo jej odhaľuje“.² Práve tu je pre neho „zakorenený anonymný dejinný vývoj, na druhej strane jeho zodpovedné formovanie“.³

Získanie *nadhľadu*, *odstupu* či *nového zmyslu* pre existenciu človeka v treťom pohybe nás v Patočkovej filozofii dejín vedie k pochopeniu pohybu ako celkového *dejinného pohybu*. Dejinný pohyb uzatvára svojím spôsobom celú Patočkovu koncepciu dejín. Táto *sociálna dimenzia* celkového dejinného pohybu je ďalším momentom, ktorý Patočku odlišuje od Heideggerovho myslenia. Aj v tejto dimenzii sa opäť ukazuje ako najdôležitejší tretí pohyb – pohyb pravdy, tentoraz aplikovaný na *pohyb ľudstva v celku*. Vedie totiž ľudstvo k skúsenosti *straty zmyslu*, ktorý bol dovtedy samozrejmou, a k následnému *otrasu*. Toto je rozhodujúci moment, ktorý odlišuje preddejinnú epochu od epochy dejinnej, čo Patočka jednoznačne vyjadruje: „História sa líši od predhistorického ľudstva *otrasením tohto* (preddejinného – dopl. aut.) *akceptovaného zmyslu*.“⁴ Tu je pre neho moment samotného vzniku dejín. Do dovtedajšieho života ľudstva v *samozrejmosti* prichádza *problematickosť*, ktorá si vyžaduje *konverziu* do novej epochy – *epochy dejín*. Človek dejinnej epochy je však už schopný uniesť tento otras a postaviť sa mu tvárou v tvár a konať v tomto zmysle dejinne a autenticky.

Aj v tejto novej situácii otázka zmyslu zostáva stále položená, avšak je položená akoby v inej – *novej a slobodnejšej* – podobe. OTRAS dovtedajšieho zmyslu neznamená pre ľudstvo následnú *nezmyselnosť*, ale je naopak objavením možnosti „dosiahnuť zmysluplnosť slobodnejšiu, náročnejšiu“.⁵ Výsledkom tohto otrasu je vznik dejín, ktorý sa prejaví

¹ Tamže.

² PATOČKA, J.: *Autorův doslov k francouzskému vydání díla „Přirozený svět jako filosofický problém“*, s. 376.

³ Tamže, s. 375.

⁴ PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 70.

⁵ Tamže.

v novom vzťahu k bytiu, a to tak v oblasti myslenia, ako aj v oblasti sociálnej. V oblasti myslenia následkom slobodného pohľadu prichádza „ono výslovné užasnutie nad jestvujúcim v celku, nad divnosťou toho, že univerzum je“, ¹ prichádza *údiv*, záhadnosť a vzniká aj samotná filozofia. V spoločenskej (politickej a hospodárskej) oblasti zasa vzniká *obec*, grécka *polis*, ako nová forma spolužitia ľudí. Človek tak pre Patočku získava vo svete nový zmysel, ktorý je síce *hľadaný* a *problematický*, ale práve tým z nás robí dejinné bytosti.

Patočka, vychádzajúc z Heideggerovej analýzy časovosti a dejinnosti predovšetkým v práci *Bytie a čas*, zakladá svoju koncepciu filozofie dejín na existencii, pochopenej ako pohyb. Zároveň sa však snaží Heideggerovu koncepciu kriticky premyslieť a prekročiť ju – predovšetkým analýzou dimenzie telesnosti, ktorú chápe ako zakotvenosť človeka v celku prirodzeného sveta. Heideggerov protiklad autentického a neautentického bytia (pobytu) chápe Patočka ako *dva pohyby* existencie a na jeho miesto následne stavia protiklad, ktorý považuje za hlbší či pôvodnejší – protiklad *vzmach* a *úpadku*. Na tomto základe potom odlišuje *dejiny* od *pred-dejinnosti* a taktiež predstavuje svoju koncepciu troch pohybov existencie. Tri pohyby sú potom fundamentom pre vrcholnú podobu Patočkovej filozofie dejín, známu predovšetkým z posledného obdobia jeho života. Patočka, ako sme sa snažili ukázať, vychádza z Heideggerovho myslenia pred obratom, avšak k jeho mysleniu po obrate je už podstatne kritickejší a venuje mu aj omnoho menej pozornosti. Vo vzťahu k miestu človeka v Heideggerovej filozofii po obrate hovorí, že Bytie síce stále má vzťah k človeku cez jeho porozumenie, napriek tomu však „nie je toto porozumenie koncipované ako základ bytia, dokonca ani ako jeho čiastočný základ, ale naopak: *pôvodná pravda, otvorenosť je pochopená ako pôda pre porozumenie bytiu* (kurz. aut.)“.² Aj preto môže zo svojho pohľadu, ktorý kladie dôraz predovšetkým na človeka a jeho dejiny, zhodnotiť nemeckého filozofa takto: „Heideggerova filozofia znova objavila ontologickú sféru, *nenachádza však*

¹ Tamže.

² PATOČKA, J.: Heidegger. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II. Sebrané spisy*. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009, s. 609.

cestu späť k antropológii (kurz. aut.)“,¹ čo je pre Patočku vo vzťahu k pochopeniu dejín napokon neprijateľná filozofická cesta.

¹ Tamže, s. 610.

NOVOKANTOVSTVO, HEIDEGGER A ONTOLÓGIA

Novokantovstvo, jeho koniec a problém ontológie

Andrzej J. Noras

Filozofia je živá vďaka vedeným sporom, ktoré sa vyžívajú buď zmenou záväznej paradigmy, alebo aj s výsledkom ukázania sa novej idey, ktorá obvykle vyrástla z kritiky predtým zaväzujúcej idey. Deje sa to aj na prelome devätnásteho a dvadsiateho storočia, kedy novokantovstvo ustupuje rodiacej sa a na význame naberajúcej fenomenológii. Takýto obraz dejín filozofie na prelome storočí by bol zjednodušený a nepravdivý. Tým skôr, že sláva marburskej novokantovskej školy pripadá na roky 1893-1912. Prvý dátum sa spája so získaním profesúry Paula Natorpa, druhý je vyznačený odchodom Hermanna Cohena do dôchodku, keď opúšťa Marburg a vydáva sa do Berlína. O rok neskôr publikuje Edmund Husserl prvú knihu *Idey k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii*. Poukazovanie na fenomenológiu ako filozofiu odvolávajúcu sa na nový spôsob filozofovania a, čo je najzásadnejšie, aj keď vo svetle jej konfrontácie s novokantovstvom, obsahuje element ktorý ju „diskvalifikuje“, konkrétne intuitívne nazeranie podstaty veci. Práve tento intuitívny charakter fenomenologického poznania predstavuje jadro nezhody v konfrontácii s novokantovstvom. Neznamená to však, že nejstvue spoločná niť, spájajúca novokantovcov s fenomenológmi. Práve naopak, od samého počiatku sa vyznačuje spolupracou a prenikaním vplyvov, aj keď sa to všeobecne neuvedomuje.¹

Vzťah medzi novokantovstvom a fenomenológiou, sám osebe veľmi zaujímavý, však nie je predmetom nasledujúcich úvah. O to menej, že

¹ K tejto téme pozri KERN, I.: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Springer 1964.

zmena spôsobu myslenia nastáva nielen vo fenomenológii, ale v samom novokantovstve, medzi žiakmi novokantovcov sa dá všimnúť si vedomie nutnosti opustiť model filozofie, ktorý bol v novokantovstve záväzný. Títo filozofi využívajú isté zložky fenomenológie, akoby opierajúc sa o jej úspechy, avšak ich vedecké projekty vznikajú v opore o novokantovské predpoklady a v opozícii k nim. Týchto filozofov pomenúvam postnovokantovci¹ s ohľadom na ich dištancovanie sa od svojich novokantovských učiteľov, aj keď, k čomu sa ešte vrátim, to nie je také jednoznačné.

Kľúčom k porozumeniu rozdielov, ktoré sa tu ukazujú, je chápanie filozofie v jej vzťahu k vede. Novokantovstvo vychádza z predpokladu, že všetky pokusy o filozofovanie v antropologickom duchu sú nesprávne. Vyplýva to predovšetkým z presvedčenia o nutnosti filozofovania v duchu radikálneho antipsychologizmu, ako aj v duchu vedeckej filozofie. Z tejto perspektívy obraňuje ešte Heinrich Rickert v roku 1920 takto chápanú filozofiu pred zástancami filozofie života, ktorú berie ako prejav módy ním opisovaných čias.² Podstatnou zložkou analýzy je teda bližšie určenie novokantovstva, jeho zadefinovanie a pokus odpovedať na otázku o konci novokantovstva. Tento koniec sa spája s príchodom postnovokantovstva, na ktorý sa treba pozrieť tiež v kontexte ontológie.

Novokantovstvo, teória poznania a ontológia

Problém so zadefinovaním novokantovstva vyplýva z faktu, že predstavuje ohromné filozofické hnutie, v prípade ktorého je problematické nájsť spoločné črty. Tvrdenie, že novokantovstvo sa odvoláva na Kanta, nepredstavuje dostatočnú charakteristiku, keďže na Kanta sa odvolávajú všetci. Ide nám preto o špecifické odvolávanie sa na Kanta, ktoré je charakteristické pre isté časové obdobie a ktoré sa vyznačuje prístupom k určitým filozofickým problémom. Navyše sa ukazuje, že sa toto

¹ Pozri NORAS, A. J.: Postneokantyzm wobec Kanta. In: *Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, 2004, č. 16, 79-89, ako aj NORAS A. J.: O periodyzacji filozofii uwag kilka. Neokantyzm a postneokantyzm. In: *Estetyka i krytyka*, 2012, č. 3 s. 15-25.

² RICKERT, H.: *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen: Verlag von Mohr 1920.

odvolávanie deje nie natoľko s cieľom pokračovať vo filozofii mysliteľa z Kráľovca, ako skôr s cieľom prekročiť ho. V tom spočíva zásadná odlišnosť novokantovstva vzhľadom na novoheglovstvo. To prvé sa odvoláva na tézu Wilhelma Windelbanda, ktorá hovorí: „Pochopiť Kanta znamená vykročiť poza neho“¹, zatiaľ čo druhé sa buduje okolo tézy, ktorej autorom je Richard Kroner a ktorá hovorí: „pochopiť Hegela znamená, že poza neho už absolútne nie je možné vyjsť“.² Dve novofilozofie a dva úplne iné spôsoby prístupu k filozofovi, ktorý predstavuje vzťažný bod danej filozofie. Výrazná rozdielnosť postojov svedčí len o tom, že nie je možné umiestniť znak rovnosti medzi dvoma druhmi novofilozofie – novokantovstvom a novoheglovstvom, a sprostredkované o ťažkostiach so zadefinovaním novokantovstva.³

Na novokantovstvo sa tu nenazerá v celistvom kontexte, ale s ohľadom na jeho koniec. Preto sa treba zamerať tiež na počiatok novokantovstva, ktorý sa, ako je všeobecne známe, stráca v mnohosti možných interpretácií. Interpretátori poukazujú, ako som písal na inom mieste, na päť rôznych dátumov, ktoré sa spájajú s rôznymi faktmi z dejín filozofie.⁴ Najznámejší a všeobecne uznávaný dátum začiatku novokantovstva sa spája s vydaním mladíckej knižky Otta Liebmann (1840-1912) v roku 1865 *Kant und die Epigonen*. Avšak vo svetle tu sledovaného problému interpretácie Kanta je dôležitejší iný, skorší dátum, ktorým je rok 1862. Eduart Zeller (1814-1908), povolaný z Marburgu do Heidelbergu 22. októbra, mal v roku 1862 inauguračnú prednášku pod názvom *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie*⁵, ktorá bola hneď aj publikovaná. Tento fakt unikol pozornosti väčšiny interpretá-

¹ WINDELBAND, W.: Vorwort. In: Windelband, W.: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 1. 4. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr 1911, s. IV.

² „Wenn Windelband einmal sagt: Kant verstehen heißt über ihn hinausgehen“, so könnte man auch sagen, Hegel verstehen heißt einsehen, daß über ihn schlechterdings nicht mehr hinausgegangen werden kann. Sollte es noch ein ‚Nach – Hegel‘ geben, so mußte ein neuer Anfang gemacht werden.“ KRONER, R.: *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1: Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie. Tübingen: Mohr 1921, s. 6.

³ Pozri NORAS, A. J.: Neo-kantianism and Neo-hegelianism. Comments on Neo-philosophy. In: *Ruch Filozoficzny*, roč. LXXII, 2016, č. 4, s. 55–69.

⁴ NORAS, A. J.: *Historia neokantyzmu*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2012, s. 175–210.

⁵ ZELLER, E.: *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie. Ein akademischer Vortrag*. Heidelberg 1862.

torov, ktorí sa odvolávajú na jej dotlač v druhej knihe Zellerových prednášok a rozpráv.¹ Z perspektívy pätnástich rokov, ktoré uplynuli od jeho prednášky, spravil Zeller v texte prednášky isté doplnenia.²

Odhliadnuc od ťažkostí s odkazom mysliteľa, ktorý vytvoril termín „teória poznania“³, treba zdôrazniť, že Zellerova zásluha vedie k odkazu teórie poznania ako smerodajného prostriedku [remedium] pre filozofické problémy. V tomto zmysle sa teória poznania stáva tým, čo vyčleňuje novokantovstvo – skutočné novokantovstvo v odlíšení od skoršieho novokantovstva, tak ako je ontológia tým, čo odlišuje postnovokantovstvo. Ukazuje sa teda, že sa vyčerpala formula takzvanej „kantovskej filológie“, to znamená formula literárneho čítania Kanta. Výzva bola oveľa vážnejšia. Šlo o to, aby sa našiel spôsob na rozvinutie problémov, pred ktoré bola postavená filozofia. Týmto spôsobom mala byť široko pochopená transcendentálna metóda a prvá filozofia – teória poznania. Kant bude na dlhé roky hovorcom teórie poznania a v tejto situácii bude novokantovstvo zredukované na reprezentantov bádenskej a marburskej školy. Kant novokantovcov sa stane teoretikom poznania a „postnovokantovstvo“ potom označuje „tých filozofov, ktorí sa na počiatku dvadsiateho storočia odklonili od teoreticko-poznávacjej interpretácie Kanta smerom k ontologickej interpretácii“.⁴

Kontext prebiehajúcej zmeny je teda takýto: v treťom desaťročí dvadsiateho storočia sa začínajú ukazovať filozofi, ktorí začínajú interpretovať Kanta v ontologickom duchu. Prichádza otázka, z akého dôvodu, z akej príčiny sa tak deje. Odpoveď na takto položenú otázku nie je jednoznačná a zdá sa, že ťažko ukázať jeden dôvod, kvôli ktorému sa to stalo. Skôr je možné pýtať sa na príčiny na niekoľkých miestach, preto sa na ne treba pozrieť. Je to o to zaujímavejšie, že je možné dopytovať sa týchto príčin predovšetkým vo fenomenológii Edmunda Husserla a klasickým príkladom sa tu zdá byť Martin Heidegger, ktorý je predsa spätý s bádenskou školou. Problém, samozrejme, spočíva aj

¹ ZELLER, E.: Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie. Ein akademischer Vortrag. In: Zeller, E.: *Vorträge und Abhandlungen. Zweite Sammlung*. Leipzig: Fues 1877, s. 479–496.

² Pozri tamže, s. 496–526.

³ Pozri NORAS, A. J.: *Postneokantyzm wobec Kanta*, s. 83.

⁴ NORAS A. J.: *O periodyzacji filozofii uwag kilka. Neokantyzm a postneokantyzm*, s. 18.

v tom, že tak isto aj iný postnovokantovec, Nicolai Hartmann, odchovanec marburskej školy, je vnímaný v kontexte približovania sa k fenomenológii. Zdá sa však, že je to zjednodušujúce, a preto sa treba pozrieť na iné dôvody, ktoré vplývali, alebo mohli vplývať, na zmenu paradigmy a pokusy interpretovať Kanta v duchu metafyziky, resp. ontológie. Tento jav je o to zaujímavejší, že v roku 1929 zaujala miesto slávna debata v Davose – o ktorej sa tiež neskôr krátko zmienim. Tá ukázala dva spôsoby interpretácie Kanta, konkrétne tú, ktorú je možné nazvať *via antiqua*, reprezentuje ju Ernest Cassirer, a tú, ktorú možno pomenovať ako *via moderna* a ktorá sa spája s postavou Martina Heideggera.

Pichler, ontológia a metafyzika

Môže sa zdať prekvapivé, že podstatnú rolu v tomto procese zohráva žiak Wilhelma Windelbanda Hans Pichler (1882-1958), späť tiež s Alexiusom Meinongom. V roku 1910 vydáva Pichler knihu venovanú ontológii Christiana Wolffa (1679-1754), ktorá je vnímaná ako pokus o obnovenie Wolffovej filozofie proti epistemologicky orientovanému novokantovstvu.¹ Pichler už o rok skôr v inej rozprave píše, že Kant je mysliteľom orientovaným na metafyziku, nie teóriu poznania a tvrdí: „Kantov subjektivismus sa skôr ukazuje ako metafyzický, ale vôbec nie ako teoreticko-poznávací postoj.“² Pichler hľadá argumenty, ktoré svedčia o intelektuálnom príbuzenstve Wolffa a Kanta vo vzťahu k pojmu možnosti, a tvrdí: „Vo vzťahu k veci sa pojem možnosti u Wolffa a Kanta odlišuje menej ako vo vzťahu k slovu, zvlášť ak sa vezme do úvahy to, do akej miery sú podmienky možnosti skúsenosti, pokiaľ ide o pojem obsiahnuté vo Wolffovom *principium rationis sufficientis*.“³ Princíp dostatočného dôvodu teda obsahuje, podľa Pichlera, Kantove podmienky možnosti skúsenosti.

Analýza Pichlerovho diela tu nemôže byť predmetom bližších úvah. Dôležité je tvrdenie v knihe, v ktorej autor píše: „Transcendentálna logika *Kritiky čistého rozumu* nie je sama ničím iným ako ontologickým

¹ PICHLER, H.: *Über Christian Wolff's Ontologie*. Leipzig: Dürr 1910.

² „Der Kantische Subjektivismus erweist sich als eine vielleicht metaphysische, aber keineswegs erkenntnistheoretische Position.“ PICHLER, H.: *Über die Erkennbarkeit der Gegenstände*. Wien–Leipzig: W. Braumüller 1909, s. 42.

³ PICHLER, H.: *Über Christian Wolff's Ontologie*, s. 38.

náčrtom.“¹ Pichler sa odvoláva na Kantove *Vorlesungen über die Metaphysik*, ktoré vydal Karl Heinrich Ludwig Pölitz (1772-1838) a kde čítame: „Transcendentálna filozofia je systém všetkého nášho čistého poznania *a priori*; obvykle je nazývaná ako ontológia. Ontológia sa teda zaoberá vecami vôbec; abstrahuje od všetkého... Ontológia je čistou elementárnou vedou všetkého nášho poznania *a priori* alebo: obsahuje celok všetkých našich čistých pojmov, ktoré môžeme mať o veciach *a priori*.“² Pichlerov zámer potom vedie, ako vidno, k vykázaniu, že v tom niet sporu, čo potvrdzuje, píšuc: „Zaujímavé je porovnať kantovskú transcendentálnu logiku a Wolffovu ontológiu. Sú rozdielne vzhľadom na východiskový bod, Wolff je objektivistom, Kant subjektivistom (,transcendentálna filozofia uvažuje len nad umom a rozumom‘), alebo inak povedané: Wolff je ,dogmatický‘, Kant je ,kritický‘.“³ Toto porovnanie vedie ešte ďalej a Pichler pokračuje: „Ale tak, ako je Kantova transcendentálna logika istom zmysle ontológiou, tak je Wolffova ontológia v istom zmysle transcendentálnou filozofiou.“⁴

Pichler sa navyše odvoláva na knihu Heinricha Gomperza (1873-1942), u ktorého čítame: „Metafyzika v Kantovom zmysle teda robí metodologicky presne to isté, čo Meinong požaduje od ,teórie predmetu‘, a preto sa v tej druhej náuke skutočne zdá byť nový len ,názov‘.“⁵ Pich-

¹ „Die transzendente Logik der Kr. d. r. V. ist selbst nichts anderes als die Skizze einer Ontologie.“ Tamže, s. 73.

² „Die Transzendentalphilosophie ist das System aller unsrer reinen Erkenntnisse a priori; gewöhnlich wird sie die Ontologie genannt. Die Ontologie handelt also von den Dingen überhaupt; sie abstrahirt von allem. ... Die Ontologie ist eine reine Elementarlehre aller unsrer Erkenntnisse a priori, oder: sie enthält den Inbegriff aller unsrer reinen Begriffe, die wie a priori von Dingen haben können“. KANT, I.: *Vorlesungen über die Metaphysik*. Erfurt: Hrsg. von K.H.L. Pölitz: Keyser 1821, s. 18–19. Por.: PICHLER, H.: *Über Christian Wolff's Ontologie*, s. 73.

³ „Es ist interessant, die Kantische transzendente Logik und die Wolffische Ontologie zu vergleichen. Disparat sind sie hinsichtlich des Ausgangspunktes, Wolff ist Objektivist, Kant ist Subjektivist (,die Transzendentalphilosophie betrachtet nur den Verstand und die Vernunft‘), oder mit anderen Worten: Wolff ist ,dogmatisch‘, Kant ist ,kritisch‘.“ Tamže, s. 74.

⁴ „Aber wie die transzendente Logik Kants in gewissem Sinne Ontologie ist, so ist Wolffs Ontologie in gewissem Sinne Transzendentalphilosophie.“ Tamže, s. 75.

⁵ „Die ,Metaphysik‘ im Sinne Kants leistet mithin methodologisch genau das, was Meinong von der ,Gegenstandstheorie‘ verlangt; und an dieser letzteren Wissenschaft

ler zdôrazňuje, že Gomperz ako prvý sústredil pozornosť na zhodu Meinongovej koncepcie s Wolffovou filozofiou, keď píše: „Pretože sa Meinongova teória predmetu zhoduje s Wolffovou ontológiou nielen v najvšeobecnejšom uchopení vety, ale aj v mnohých najdôležitejších konkrétnych princípoch.“¹ Jasne tak vidieť hodnotu chápania Gomperza, ktorému sa podarí zároveň ukázať, že niet rozporu ani v línii Wolff – Meinong, ako ani v línii Kant – Meinong. Tým sa otvára priestor pre ontologickú interpretáciu Kantovej filozofie.

Koniec epochy novokantovstva a Hartmann

V roku 1924 sa oslavovalo dvojsté výročie narodenia Immanuela Kanta. Zároveň sa toho v tomto roku udialo veľmi veľa. 17. augusta zomrel Paul Natorp a 21. novembra zase Alois Riehl. Skončila sa epocha novokantovstva, a preto, na čo sústreďuje pozornosť Kurt Walter Zeidler – Hans Wagner, sa tento rok pomenúva ako epochálny (*Epochenjahr*).² Heinrich Rickert zdôrazňuje, majúť na zreteli situáciu novokantovstva, že má súvis s tými filozofmi, ktorí chceli Kanta prekročiť, a píše: „Nesôr treba započítať aj O. Liebmann, F. A. Langea, špeciálne aj H. Cohena, W. Windelbanda a P. Natorpa. O nich nemožno s istotou povedať, že ostali len ‚kantovcami‘. Sôr sa, čiastočne aj správne, výrazne vzdialili od Kanta. Ale správne sú nazývaní novokantovcami, pretože tým, že sa od Kanta vzdialili, zároveň výrazne posunuli dopredu vedeckú filozofiu. To zodpovedalo situácii ich doby. Kant bol zabudnutý alebo už nebol chápaný. Vtedy vládnuce idey pochádzali z mysliteľ-

scheint daher wirklich nur der Name ‚neu‘ zu sein.“ GOMPERZ, H.: *Weltanschauungslehre. Ein Versuch die Hauptprobleme der allgemeinen theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu bearbeiten*. Bd. 2: Noologie. Erste Hälfte: Einleitung und Semasiologie. Jena: E. Diederichs 1908, s. 35.

¹ „Denn Meinongs Gegenstandstheorie stimmt mit Wollfs Ontologie nicht nur in der allgemeinsten Fassung der Aufgabe überein, sondern auch in vielen der wichtigsten einzelnen Grund-Sätze.“ Tamže, s. 36.

² Pozri 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.

ských oblastí, ktoré Kant prekonal už pred sto rokmi. Preto patrila budúcnosť novokantovcom.¹ V tom, čo píše tvorca skutočnej veľkosti bádenskej novokantovskej školy – Rickert, je obsiahnutých niekoľko vážnych otázok. Po prvé, novokantovstvo znamená prekročenie za Kanta, a tak je v tomto prípade ťažké hovoriť o nejakej ortodoxii. Zdôrazňuje to Paul Natorp vo svojom programovom texte, keď píše: „Reč o ortodoxnom kantovstve marburskej školy nikdy nemala základy a spolu s rozvojom školy stráca dokonca aj najvzdialenejšie zdanie ospravedlnenia.“² Po druhé, Rickert poukazuje na to, že predmetom záujmov novokantovcov je filozofia ako veda. Znamená to, že ak filozofia vykračuje poza novokantovstvo, musí byť určená ako tá, ktorá naberá antropologický charakter, ako sa to stáva u Heideggera.

Rok 1924 je epochálnym rokom aj z iného dôvodu, ako sú publikácie zasvätené Kantovi. Najpodstatnejšie sú tie, ktoré sa vzťahujú na metafyzické motívy v Kantovej filozofii, teda tie, ktoré, či už vedome, alebo nevedome, kráčajú v stopách vyznačených Hansom Pichlerom. Prvá z týchto kníh sa ukázala tri roky skôr, konkrétne v roku 1921. Jej autorom je Nicolai Hartmann a kniha už vo svojom názve prináša programové odtrhnutie sa od filozofie marburskej školy, ktorej je Hartmann odchovancom. Kniha má názov *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*³ a už v roku 1925 sa ukázalo jej druhé, rozšírené vydanie. Hartmannovo dielo už vo svojom titule obsahuje „antimarburskú herézu“. Marburčania predsa neuznávali žiadnu metafyziku, zatiaľ čo Hartmann zdôrazňuje, že problém poznania je metafyzickým problémom. Z perspektívy marburského novokantovstva bolo dobré – *sit*

¹ „Dann sind dazu O. Liebmann, F. A. Lange, besonders aber H. Cohen, W. Windelband und P. Natorp zu rechnen. Man kann von ihnen gewiß nicht sagen, daß sie b l o ß e ‚Kantianer‘ b l i e ß e n. Sie haben vielmehr sich zum Teil sogar recht weit von Kant entfernt. Aber sie werden mit Recht Neukantianer genannt, denn sie führten dadurch, daß sie auf Kant z u r ü c k gingen, die wissenschaftliche Philosophie zugleich erheblich v o r w ä r t s. Das entsprach der Situation ihrer Zeit. Kant war vergessen oder wurde nicht mehr verstanden. Die damals h e r r s c h e n d e n Ideen stammten aus Gedankenkreisen, die Kant vor einem Jahrhundert bereits überwunden hatte. Deshalb gehörte den Neukantianern die Z u k u n f t.“ RICKERT, H.: Alois Riehl. In: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 1924–25, č.13, s. 164.

² NATORP, P.: Kant a szkoła marburska. Prel. A. J. Noras. In: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A. J. Noras, T. Kubalica. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2011, s. 241.

³ HARTMANN, N.: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin: W. de Gruyter 1921.

venia verbo – že Hermann Cohen už tri roky nežil. V epochálnom roku, v roku smrti druhého Marburčana Paula Natorpa bola publikovaná *Jubilejná kniha* dedikovaná Natorpovi pri príležitosti jeho sedemdesiatych narodenín. Hartmann tam publikoval článok pod názvom *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?*¹

Hartmannove publikácie nevyčerpávajú zoznam publikácií, na ktoré treba sústrediť pozornosť. Ďalšou je kniha Ericha Adickesa (1866-1928), zasvätená fundamentálnemu problému Kantovej filozofie.² Vec osebe tu je interpretovaná v realistickom duchu, aj keď neskoršie interpretácie tento fakt nevnímajú nevyhnutne. V roku 2002 vychádza kniha, ktorej autorom je Claudio Almir Dalbosco, zameraná na vec osebe. Autor delí interpretátorov Kanta na takých, ktorí vnímajú autora *Kritiky čistého rozumu* ako teoretika poznania, ako metafyzika a ako transcendentálneho filozofa. Do prvej skupiny zarátava Hermanna Cohena a Ernesta Cassirera, do druhej Maxa Wundta (1879-1963) a Gottfrieda Martina (1901-1972), do tretej skupiny zasa Ericha Adickesa, Gerolda Praussa a Henryho E. Allisona.³ Nie je tu priestor na zhodnotenie klasifikácie, ktorú spravil Dalbosco, ale v zásade nie je jasné, prečo k metafyzickej interpretácii Kanta zarátava len Wundta a Martina a úplne vynecháva reprezentantov metafyzického novokantovstva, do ktorého sa obvykle započítava aj Adickes. Okrem toho treba mať na zreteli fakt, že tu autor odkazuje na mladších reprezentantov novokantovstva. Max Wundt skutočne píše do jubilea, k čomu sa vrátim neskôr, ale Gottfried Martin publikuje svoju knihu o Kantovi až v roku 1951.⁴

Vo vzťahu k Adickesovi sa ukazuje – a to je asi jediné vysvetlenie klasifikácie, ktorú robí Dalbosco – nutnosť jestvovania vecí osebe ako

¹ HARTMANN, N.: *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre*. In: *Festschrift für Paul Natorp zum siebenzigsten Geburtstag von Schülern und Freunden gewidmet*. Hrsg. von E. Cassirer, A. Görland. Berlin–Leipzig: W. de Gruyter 1924, s. 124–177.

² ADICKES, E.: *Kant und das Ding an sich*. Berlin: R. Heise 1924.

³ Pozri DALBOSCO, C. A.: *Ding an sich und Erscheinung. Perspektiven des transzendentalen Idealismus bei Kant*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2002. Viac som na túto tému písal v: NORAS A. J.: *Rzecz sama w sobie jako problem*. In: *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, roč. 23, 2014, č. 2, s. 135–152.

⁴ MARTIN, G.: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftslehre*. Köln: Kölner Universitätsverlag 1951.

žiadosť transcendentizmu. „Podľa môjho presvedčenia pre Kanta v celom jeho kritickom období transsubjektívne jestvuje mnohosť vecí osebe, ktoré stimulujú naše Ja, čo predstavuje nikdy neproblematickú absolútnu evidenciu.“¹ Adickes zdôrazňuje, že jedno „čosi“ je nám na jednej strane dané ako jav v názore, z druhej strany, nezávisle od toho má svoje jestvovanie v sebe: „jeden a ten istý predmet je zároveň vecou osebe a javom, vec osebe je v ňom skutočne nepoznateľná, ale predsa vlastne v ňom sa ukazuje, v ňom sa manifestuje“.² Pri tejto príležitosti sa vynára ešte jeden fakt, na ktorý treba sústrediť pozornosť. Ukazuje sa, že Adickesov postoj nie je úplne originálny, vzhľadom na to, že v roku 1913, teda deväť rokov predtým, bola obhájená doktorská práca, zameraná na tento problém, kde bola vec osebe chápaná tak, ako to teraz robí Adickes.³ Neskôr v tomto probléme pokračuje Gerold Prauss, ktorý ide v Adickesových šľapajach.⁴

V jubilejnom roku 1924 vyšla ďalšia dôležitá kniha uchopujúca problém metafyziky, ktorej autorom bol Max Wundt⁵, človek, ktorý sa do dejín nemeckej filozofie nezapísal pozitívne, ale ako antisemita a národný socialista. Kniha, publikovaná v jubilejnom roku, predstavuje pokus usporiadať a zosystematizovať názory, týkajúce sa Kantovho chápania metafyziky. Neobvykle cennou časťou knihy je jej historická časť. Už v prvej kapitole Wundt ukazuje, ako potvrdzuje už sám názov knihy, *Dejinné predpoklady kantovskej metafyziky* (*Die geschichtlichen Voraussetzungen der kantischen Metaphysik*).⁶ Wundt, píšuc o predpokladoch, poukazuje na nasledujúcich štyroch mysliteľov: Gottfried Wilhelm Leibniz, Christian Wolff (pri tejto príležitosti sa nevynára Pichlerovo meno), Christian August Crusius (1715–1775) a Isaac Newton (1642–1727). Kantov hlavný zámer vysvetľuje Wundt takto: „Prechod

¹ „Nach meiner Überzeugung ist für Kant in seiner ganzen kritischen Zeit die transsubjektive Existenz einer Vielheit von Dingen an sich, die unser Ich affizieren, eine nie bezweifelte, absolute Selbstverständlichkeit gewesen.“ ADICKES, E.: *Kant und das Ding an sich*, s. 4.

² Tamže, s. 20.

³ BRYSZ, S.: *Das Ding an sich und die empirische Anschauung in Kants Philosophie*. Halle: Druck von E. Karras 1913.

⁴ PRAUSS, G.: *Kant und das Problem der Dinge an sich*. 2. verbes. Aufl. Bonn: Bouvier 1977.

⁵ WUNDT, M.: *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*. Stuttgart: Olms 1924.

⁶ Tamže, s. 12-89.

od takzvaného predkritického obdobia ku kritickému pritom neznamená úplné odtrhnutie sa v rozvoji jeho metafyzického myslenia. O to menej znamená oponovať metafyzike. Kriticismus skôr znamená konečne získané a z toho uspokojujúce založenie metafyziky. Predkritické a kritické obdobie sa k sebe nemajú ako obdobie dogmatickej viery v metafyziku a obdobie kritického zavrhnutia metafyziky. Sama metafyzika, ako pravý cieľ filozofie, ostáva skôr, nielen pokiaľ ide o jej podstatu, ale aj obsah, naprieč všetkými dobami nedotknutá.“¹

Filozofom, ktorý v jubilejnom roku 1924 potvrdzuje Kantov metafyzický charakter, je – popri Nicolaiovi Hartmannovi – iný Marburčan, konkrétne Heinz Heimsoeth (1886-1975). V roku 1924 publikuje na stranách jubilejného čísla časopisu *Kant-Studien* článok s názvom *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*.² Tento článok nie je jediným Heimsoethovým textom, dva roky predtým vydal knihu s názvom *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*.³ Článok, venovaný metafyzickým motívom prítomným v Kantovej filozofii, zdôrazňuje to, čo už väčšina interpretátorov v jubilejnom roku vedela, konkrétne to, že „Kantov boj proti ‚dogmatizmu‘ zaväzoval voči určitému typu metafyziky a metafyzickej metodiky.“⁴ Kant preto nekritizuje metafyziku ako takú a v tomto zmysle je možné jeho filozofiu interpretovať ako metafyzickú.

Metafyzická interpretácia Kanta

Zástancovia metafyzickej interpretácie Kanta, ktorí vystupujú v jubilejnom roku, ale aj skôr ako Nicolai Hartmann, uskutočňujú prelom v chápaní doktríny mysliteľa z Kráľovca. Je to veľmi dôležité a poukazuje to na zmenu paradigmy, ktorá nastala vo vzťahu k tej, ktorá vládla na začiatku storočia. V roku 1900 bola oslava sedemdesiatych narode-

¹ Tamže, s. 92.

² HEIMSOETH, H.: *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*. In: *Kant-Studien*, 1924, č. 29, s. 121–159.

³ HEIMSOETH, H.: *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*. Berlin: W. Kohlhammer 1922.

⁴ HEIMSOETH, H.: *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*, s. 121.

nín Christopha Sigwarta (1830-1904) a jedným z jej prejavov bola publikácia jubilejnej knihy.¹ Do tejto knihy bolo zaradených desať textov, medzi ktorými bol i článok Hansa Vaihingera (1852-1933). Autor využíva túto možnosť na kritiku metafyzického chápania Kantovej filozofie. Nevylučuje celkom možnosť takejto interpretácie, ale nie je jej zástancom. „Kant metafyzikom? Sám Kant, ‚ničiaci všetko‘, ničiteľ leibnizovskej a každej dogmatickej metafyziky jej obrancom? Kant teda, kritik čistého rozumu a všetkej čistým rozumom vymyslenej špekulácie – okrem toho sám tiež takým metafyzikom?“² A o niečo ďalej dodáva: „Kantovým zámerom bolo svojím spôsobom nanovo založiť túto idealistickú metafyziku, a práve preto musí byť Kantova metafyzika akcentovaná silnejšie ako dovtedy.“³ Článok je polemikou s Friedrichom Paulsenom (1846-1908), obvyčajne zarátavaným do hnutia metafyzického novokantovstva, na ktorý Vaihinger útočí. Paulsen vyjadruje, inak ako Vaihinger, nasledujúce tvrdenie: „Ja som, naopak, toho názoru, že základný charakter, týkajúci sa nielen systému vôbec, ale aj *Kritiky čistého rozumu*, je pozitívnejší; Kant chce budovať a nie boriť, je boriteľom len preto, aby vydobyl miesto pre novú stavbu. To, čo chce vybudovať, je dvojaké: 1) *pozitívna teória poznania*, konkrétne *racionalistická teória vied*; 2) *pozitívna metafyzika*, konkrétne *idealistický svetonázor*.“⁴

¹ ERDMANN, B. – SIGWART, Ch.: *Philosophische Abhandlungen. Christoph Sigwart zu seinem siebzigsten Geburtstage 28. März 1900 gewidmet von Benno Erdmann u. a.* Tübingen–Freiburg im Breisgau–Leipzig: J.C.B. Mohr 1900.

² VAIHINGER, H.: Kant – ein Metaphysiker? In: *Philosophische Abhandlungen...*, s. 138–139. Pri tejto príležitosti treba dodať, že o „všetko ničiacom Kantovi“ hovorí Moses Mendelssohn v úvode k: MENDELSSOHN, M.: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*. 1. Theil. Berlin 1786, s. II. Avšak preklad tohto textu do poľského jazyka používa výraz „všetko kritizujúci Kant“. Pozri: MENDELSSOHN, M.: *Wykłady poranne albo rozważania o istnieniu Boga*. Prel. R. Kuliniak, T. Małyszczek. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut 2014, s. 25.

³ VAIHINGER, H.: *Kant – ein Metaphysiker?*, s. 139.

⁴ PAULSEN, F.: *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart: Fb&c Limited 1898, s. 119–120.

Paulsen bol prinútený k polemike s Vaihingerom a výsledkom sú dva texty.¹ Vaihinger zaútočil na Paulsen v predhovore ku knihe Ernsta Sängera, týkajúcej sa pojmu viery v Kantovom chápaní.² Zaoberajúc sa tam problémom chápania viery, Vaihinger píše: „Problém sa konkrétne vysunul do popredia s ohľadom na Paulsenovu kantovskú knihu.“³ Odhliadnuc od konkrétnych otázok, vystupujúcich v probléme, treba zdôrazniť, že Vaihinger nazýva Paulsenov postoj „dogmatizujúcim ponímaním Kanta“⁴, zdôrazňujúc, že diskusie s ním sa chopil v článku, publikovanom v jubilejnej knihe dedikovanej Sigwartovi. Teraz si Paulsen všima: „Otázka: jestvuje podľa Kanta metafyzika? Odpoveď: Áno, bezpochyby a presnejšie v dvojakom význame: 1) ako poznanie *a priori* javového sveta pokiaľ ide o jeho formu; 2) ako systém ‚nutných myslí‘ vzťahujúcich sa do *mundus intelligibilis*; 3) kým nejestvuje metafyzika vo význame ‚vedeckého poznania‘ *mundus intelligibilis*. Bola to veľká chyba ‚dogmatickej‘ metafyziky od Platónových až k Leibizovým a Wolffovým časom.“⁵

Situácia okolo chápania Kantovej filozofie je teda celkom iná ako tá, ktorá vládla na prelome storočí, keď v roku 1929 Martin Heidegger publikuje knihu *Kant und das Problem der Metaphysik*.⁶ Táto kniha sa najvýraznejšie hlási k nadväznosti na Pichlerovu interpretáciu *Kritiky čistého rozumu* v duchu metafyziky, resp. ontológie. Tento dojem je vzbudený aj preto, že sa v dňoch od 17. marca do 6. apríla v roku 1929⁷ odo-

¹ PAULSEN, F.: Kant und die Metaphysik. Ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen. In: *Kant-Studien*, 1903, č. 8, s. 111–112. Pozri aj: PAULSEN, F.: Kants Verhältnis zur Metaphysik. In: *Kant-Studien*, 1900, č. 4, s. 413–447.

² SÄNGER, E.: *Kants Lehre vom Glauben. Eine Preisschrift der Krugstiftung der Universität Halle-Wittenberg*. Mit einem Geleitwort von Professor Dr. Hans Vaihinger. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung 1903.

³ Tamže, s. XI.

⁴ Tamže, s. XII.

⁵ PAULSEN, F.: *Kant und die Metaphysik. Ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen*, s. 112.

⁶ HEIDEGGER, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn: F. Cohen 1929. Poľský preklad: HEIDEGGER, M.: *Kant a problem metafizyki*. Prel. B. Baran. Warszawa: PWN 1989. [Český preklad: HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar et al. Praha: FILOSOFIA 2004.] (Originál citujem podľa: HEIDEGGER, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*. GA. Bd. 3. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1991 – odteraz GA 3).

⁷ FRIEDMAN, M.: *Carnap – Cassirer – Heidegger. Geteilte Wege*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch 2004.

hralo „stretnutie gigantov“ vo švajčiarskom Davose, v meste, do ktorého Thomas Mann umiestnil príbeh *Čarovného vrchu*. Heidegger, ako je všeobecne známe, sa nestretáva v Davose s niekým, kto by bol anonymný, ale s jednou z najsilnejších myslí tých čias. Treba však mať na zreteli z perspektívy dejín filozofie veľmi závažnú vec: Heidegger v Davose vystupuje ako autor *Sein und Zeit*¹, ktoré vydal dva roky predtým. Naopak, kniha *Kant und das Problem der Metaphysik* bola vydaná až dva roky po Davose.

„Stretnutie gigantov“ – dišputa v Davose

Účastníkom rozhovoru s Heideggerom v Davose je Vroclavčan Ernest Cassirer (1874-1945) podobne ako Nicolai Hartmann, odchovanec marburskej školy. V roku 1929 má Cassirer 54 rokov, na jar toho istého roku sa ako prvý nemecký rektor židovského pôvodu stal rektorom Univerzity v Hamburgu, 7. novembra tohto roku prijíma záväzky a pri tejto príležitosti uskutoční prednášku s názvom *Formen und Form-wandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*.² V roku 1929 je už Cassirer uznávaným filozofom, ktorý sa v roku 1906 habilitoval na Berlínskej Univerzite na základe prvého dielu rozpravy zameranej na problém poznania,³ ktorej nasledujúce diely vyšli v rokoch 1907 (druhý diel), 1920 (tretí diel) a napokon 1957 (štvrtý diel). Cassirerova habilitácia neprebíhala bez komplikácií, keďže sa voči nej postavili Carl Stumpf, ako aj Alois Riehl. Dôvod bol veľmi jednoduchý: Cassirer spravil predmetom kolokvia problém veci osebe, ktorý sa oponentom zdal byť „príliš marburský“. Tým, kto „zachránil“ Cassirerovu habilitáciu, mal byť

¹ HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Halle a.d. Saale: Niemeyer 1927. [HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008.]

² CASSIRER, E.: *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*. Antrittsrede bei der Feier des Rektorwechsels der Hamburger Universität am 7. November 1929, Hamburg 1929.

³ CASSIRER, E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 1. Berlin: B. Cassirer 1906.

Wilhelm Dilthey.¹ V rokoch 1923–1929 bolo vydané ďalšie dôležité Cassirerovo dielo, konkrétne *Philosophie der symbolischen Formen*.² Cassirer je v Davose symbolom starého sveta, ktorý pominul spolu s koncom novokantovstva, ktorému ostal on sám verný až do konca. V emigrácii pripravil do tlače výber z *Philosophie der symbolischen Formen*, ktorý bol vydaný rok pred jeho smrťou ako *An Essay on Man*.³ O tejto knihe sa hovorí ako o poslednej písomnosti marburskej školy.

Dišputa v Davose ukazuje Heideggerov zámer, ktorý zdôrazňuje už v prvej veta *Úvodu* ku *Kant und das Problem der Metaphysik*: „Nasledujúce skúmanie si kladie za úlohu vyložiť Kantovu kritiku čistého rozumu ako založenie metafyziky, aby tak bolo nazreté na problém metafyziky ako na problém fundamentálnej ontológie.“⁴ To ukazuje, že Heidegger od začiatku vplieta do svojej interpretácie Kanta aj nite fenomenológie, čo spôsobuje ťažkosti vo vzájomnom porozumení s Cassirerom. Nezávisle od toho možno tvrdiť, že Heidegger číta Kanta v hermeneutickom duchu, keď na začiatku úvah, venovaných Kantovi, píše: „Správne rozumieť Kantovi potom znamená rozumieť mu lepšie, ako on rozumel sám sebe.“⁵ V podstate veci tu nie je nič zlé na tom, keď novokantovci

¹ Pozri GAWRONSKY, D.: Ernst Cassirer: His Life and His Work. A Biography. In: *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Red. P. A. Schilpp. Evanston: Library of Living Philosophers 1949, s. 16–17.

² CASSIRER, E.: *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. 1: Die Sprache. Bd. 2: Das mythische Denken. Bd. 3: Phänomenologie der Erkenntnis. Berlin 1923–1925–1929. [CASSIRER, E.: *Filosofie symbolických forem. I Jazyk*. Prel. K. Berka. Praha: Oikúmené 1996 a CASSIRER, E.: *Filosofie symbolických forem. II Mytické myšlení*. Prel. K. Berka, P. Horák. Praha: Oikúmené 1996.]

³ CASSIRER, E.: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New York: Yale & New Haven 1944. [CASSIRER, E.: *Esej o človeku*. Prel. J. Piaček. Bratislava: Pravda 1977.]

⁴ HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*, s. 23. „Die folgende Untersuchung stellt sich die Aufgabe, Kants Kritik der reinen Vernunft als eine Grundlegung der Metaphysik auszulegen, um so das Problem der Metaphysik als das einer Fundamentalontologie vor Augen zu stellen.“ GA 3, s. 1.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*. Prel. J. Kuneš, Praha: Oikúmené 2004, s. 14–15. „Kant recht verstehen heißt dann, ihn besser verstehen als er sich selbst verstand.“ HEIDEGGER, M.: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. In: M. Heidegger, M.: *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944*. GA. Bd. 25: Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1995, s. 3.

analogickým spôsobom vychádzajú z Kanta, a je ťažké hovoriť v ich prípade o ortodoxii vzhľadom na Kanta.

Dišputa v Davose ukázala, že – aby som využil formuláciu, ktorú použil moderátor diskusie Hendrik Josephus Pos (1898-1955) – „obaja páni hovoria celkom rozdielnymi jazykmi“.¹ To poukazuje na ťažkosti, s ktorými sa museli vyrovnávať nielen tí, ktorí počúvali dišputu, ale aj, a možno predovšetkým, diskutujúci. Medzi tými, ktorí počúvali Cassirera a Heideggera, boli takí učenci ako profesor zo Sorbonny Léon Brunschvicg (1869–1944), Karl Joël (1864–1934), Norbert Elias, Herbert Marcuse, Rudolf Carnap, Emmanuel Levinas, Otto Friedrich Bollnow a iní. Problémom, ktorý sa v Davose v prvom rade natíska, je chápanie novokantovstva. Je to o to dôležitejšie, že Heidegger sa predsa od novokantovstva dištancuje. Ukazuje sa však, že to nie je také jednoduché. Zápis dišputy sa začína práve tým, že sa Cassirer pýta: „Čo rozumie Heidegger novokantovstvom? Kto je oným protivníkom, na ktorého sa Heidegger obracal? Myslím, že ťažko existuje nejaký pojem, ktorý by bol tak nezreteľne vymedzený, ako pojem novokantovstvo. Čo má Heidegger na mysli, keď namiesto novokantovskej kritiky dosadzuje svoju vlastnú fenomenologickú kritiku? Novokantovstvo je obetným baránkom novšej filozofie.“²

Zaujímavé je, že z perspektívy meniacej sa paradigmy sa diskusia točí okolo toho, čo je to novokantovstvo. Cassirer bránil novokantovskú pravdu, javí sa ako prívrženec toho, čo bolo, zatiaľ čo Heidegger, naopak, vychádza poza novokantovskú paradigmu a odvoláva sa na fenomenológiu. Cassirer sa ukazuje ako žiak novokantovcov a konzekventný novokantovec do tej miery, že ešte dva roky po Davose, kedy na stránkach *Kant-Studien* publikuje recenziu *Kant und das Problem der*

¹ CASSIRER, E., HEIDEGGER, M.: Davoská disputace mezi Ernestem Cassirerem a Martinem Heideggerem. In: HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*, s. 246. V origináli čítame: „Beide Herren reden eine ganz verschiedene Sprache.“ GA 3, s. 287.

² CASSIRER, E., HEIDEGGER, M.: *Davoská disputace mezi Ernestem Cassirerem a Martinem Heideggerem*, s. 237. V origináli čítame: „Was versteht Heidegger unter Neukantianismus? Wer ist der Gegner, an den Heidegger sich gewandt hat? Ich meine, es gibt kaum einen Begriff, der so wenig deutlich umschrieben wäre wie der des Neukantianismus. Was schwebt Heidegger vor, wenn er anstelle der Neukantianischen Kritik seine eigene phänomenologische einsetzt? Der Neukantianismus ist der Sündenbock der neueren Philosophie.“ GA 3, s. 274.

Metaphysik, obhajuje novokantovstvo v inej súvislosti. Ďalej hľadá spoločného menovateľa novokantovských skúmaní a stále sa pokúša ukázať, v čom spočíva ústup, ktorý spravil Heidegger. „Pretože všetci vynikajúci predstavitelia ‚novokantovstva‘ sa zhodovali prinajmenšom v jednom: že ťažiskový bod Kantovho systému treba hľadať v jeho teórii poznania, že ‚fakt vedy‘ a jej ‚možnosť‘ predstavuje aj cieľ Kantovho ponímania problému. V takomto postavení problému a jedine v ňom je založený vedecký charakter, ako aj vedecká priorita Kantovej náuky.“¹

V priebehu dišputy v Davose Cassirer Heideggerovi vyčíta to, že využíva fenomenologickú kritiku. Táto kritika je dôsledkom toho, že Heidegger niekedy zavrhuje novokantovské stanovisko a prichádza na fenomenologickú pozíciu. Problém je v tom, že ak čítame samotného Heideggera, ukazuje sa, že začiatky jeho filozofovania vyzerali úplne inak. Kľúčový je tu text *Moja cesta k fenomenológii*, v ktorom je možné dočítať sa o istej chvíľkovej nezhode s Husserlovou fenomenológiou: „Tak vstúpilo napätie medzi ontológiu a špekulatívnu teológiu ako stavebná štruktúra metafyziky do obzoru môjho hľadania. Niekedy však ustupovala táto oblasť do pozadia voči tomu, čo rozoberal na svojom seminári Heinrich Rickert...“² Najzaujímavejšie je však to, na čo Heidegger sústreďuje pozornosť, konkrétne to, že Rickert analyzoval texty svojho žiaka a priateľa Emila Laska, o čom bude reč neskôr. Text *Moja cesta k fenomenológii* je podstatný práve preto, že sám Heidegger v ňom ukazuje fenomenológiu ako východiskový bod svojich úvah, opomínajúc – marginalizujúc – súvislosti s novokantovstvom. Nebol by to problém, ak by Heidegger skutočne neprebral niečo od Laska, avšak je to úplne inak.

¹ CASSIRER, E.: *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation*. In: *Kant-Studien*, 1931, č. 36, s. 2.

² HEIDEGGER, M.: *Moje cesta k fenomenológii*. In: Heidegger, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 43. V origináli čítame: „So trat die Spannung zwischen Ontologie und spekulativer Theologie als das Baugefüge der Metaphysik in den Gesichtskreis meines Suchens. Zeitweilig entschwand allerdings dieser Bereich in den Hintergrund gegenüber dem, was Heinrich Rickert in seinen Seminarübungen behandelte.“ HEIDEGGER, M.: *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. In: Heidegger, M.: *Zur Sache des Denkens*. GA. Bd. 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007, s. 94.

Z perspektívy fenomenologických začiatkov Heideggerovej filozofie je zaujímavé porovnať dve interpretácie z dvoch rozpráv k nastolenému problému. V ich svetle vyzerajú tieto začiatky o čosi inak a zároveň poukazujú na isté predpoklady, ku ktorým došlo príležitostne. V historickom usporiadaní bola ako prvá vydaná rozprava Herberta Spiegelberga (1904-1990) *The Phenomenological Movement*¹, naopak, oveľa neskôr vyšla rozprava, ktorej autorom je Theodore Kisiel (1930-).² Problém je v tom, že Spiegelberg vníma problémy v uchopení Heideggerovej závislosti od Husserla, a to väčšie, ako vidí sám Heidegger. „Uznávaný príbeh, konkrétne nie medzi bezprostrednými účastníkmi, hovorí, že Heidegger je Husserlov právoplatný dedič, čoho príčinou je jeho nástupníctvo na katedre vo Freiburgu. Hovorí, že Heideggerova filozofia dôsledne reprezentuje správny vývoj Husserlovej fenomenológie a že problém fenomenológie – za alebo aj proti nej – môže byť vyriešený sledovaním jeho logických výsledkov v Heideggerovej práci.“³ Spiegelberg navyše tvrdí, že súvislosti Heideggera s fenomenológiou sú vnímané cez prizmu súvislostí s Husserlom. Navyše sa zdôrazňuje, že nejestvovali žiadne kontakty medzi Heideggerom a Husserlom v období, keď bol ten druhý v Göttingene a keď Husserl prišiel do Freiburgu, ukončil Heidegger vzdelanie pod dohľadom Rickerta a stal sa *súkromným docentom*. Inauguračná prednáška, ktorá sa uskutočnila 27. júla 1915, bola venovaná koncepcii času v historiografii.⁴

Spiegelberga podporuje Peter Trawny, ktorí píše: „Inými slovami: filozofický začiatok Heideggera je posilnený z mnohých zdrojov a bolo by

¹ SPIEGELBERG, H.: *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Dordrecht: Springer Science + Business Media 1960.

² KISIEL, T.: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press 1995.

³ „The accepted story, especially among outsiders, says that Heidegger is Husserl's legitimate heir, as evidenced by his succession to Husserl's chair in Freiburg; that consequently Heidegger's philosophy represents the rightful development of Husserl's phenomenology; and that the case for or against phenomenology can be settled by looking at its logical outcome in Heidegger's work.“ SPIEGELBERG, H.: *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, s. 275.

⁴ „When Husserl arrived in Freiburg in 1916, Heidegger had not only completed his academic education under Heinrich Rickert, but had been admitted to the faculty as a *Privatdozent*, whose inaugural lecture on July 27, 1915 dealt with the concept of time in historiography.“ Tamže, s. 276.

chybou chcieť odvodzovať jeho filozofovanie z jednej tradície.“¹ Theodore Kisiel sa nezaujíma o začiatky Heideggerovej filozofie, pretože, napokon v súlade s danou témou knihy, ho zaujímajú začiatky Heideggerovho fenomenologického myslenia – začiatky *Bytia a času*. Situácia je však veľmi komplikovaná, pretože filozofom, ktorý v sebe sústreďuje dve tradície, konkrétne bádenské novokantovstvo a fenomenológiu, je Emil Lask. Kisiel je presvedčený o Laskovom sprostredkovateľstve, vďaka ktorému sa v Heideggerovom myslení zdôrazňujú dve otázky, konkrétne otázka intencionality a kategoriálnej intuície.² Tým podstatným sú Heideggerove prednášky, ktoré odznali v tomto období a ktoré sa pričínajú k jeho prechodu od bádenského novokantovstva k fenomenológii. Sú to dve prednášky, ktoré sú dnes v dvoch dieloch *Gesamtausgabe* pod názvom *Zur Bestimmung der Philosophie*. Prvou z nich je takzvaná *Kriegsnotsemester 1919*, ktorá má byť doplnením prednášok pre tých, ktorí slúžili vlasti, a v súvislosti s tým trvala od 25. januára do 16. apríla v roku 1919 pod názvom *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*.³ Druhá prednáška má názov *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*.⁴

Význam týchto prednášok je, samozrejme, symbolický, ale tiež zohrávajú dôležitú rolu vo formovaní Heideggerovho filozofovania pred publikovaním *Sein und Zeit*. Ide o prechod z pozície novokantovstva na fenomenologickú pozíciu. V prvej prednáške sa to prejavuje v dvoch častiach. Prvá – *Die Idee der Philosophie als Urwissenschaft* – je venovaná novokantovstvu a v istom zmysle je Heideggerovým vysporiadaním sa

¹ „Mit anderen Worten: Heideggers philosophischer Beginn speist sich aus vielen Quellen, und es wäre verfehlt, sein Philosophieren aus einer Tradition ableiten zu wollen.“ TRAWNY, P.: *Martin Heidegger*. Frankfurt am Main–New York: Campus Verlag 2003, s. 20.

² „Thus, through Lask’s mediating of the neo-Kantian tradition in the direction of Husserl and Aristotle, the two earliest philosophical influences upon Heidegger, he has developed a sense of intentionality and categorial intuition which allows him to move toward a new sense of the apriori, that of the facticity of historical meaning, which finds its norms in experienceability instead of knowability.“ KISIEL, T.: *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*, s. 35.

³ HEIDEGGER, M.: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. In: Heidegger, M.: *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen*. GA Bd. 56/57: Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1999, s. 1–117.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*. In: Heidegger, M.: *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen*. GA. Bd. 56/57, s. 119–203.

s novokantovstvom. Druhá časť – *Phänomenologie als vortheoretische Urwissenschaft* – predstavuje odkaz na možnosť vystúpiť z okruhu transcendentálnej filozofie, ktorá nie je schopná uchopiť život. Heidegger ukazuje, že fenomenológia doceňuje zážitky, a preto tu dochádza k odvolávaniu sa na psychológiu Paula Natorpa, ktorého metódu rekonštrukcie napokon Heidegger kritizuje. Kľúč k pochopeniu premeny Heideggerovho myslenia spočíva v nasledujúcej časti, ktorá sa týka rôznych epistemologických postojov: „Kritický realizmus sa pýta: ako zo ‚subjektívnej sféry‘ pocitových dát prejdem k poznaniu vonkajšieho sveta? Kriticko-transcendentálny idealizmus stavia problém: ako, ostávajúc v ‚subjektívnej sfére‘, prejdem k objektívnemu poznaniu?“¹ Inými slovami, Heideggerovi ide o prechod od imanencie k transcencii a cestu k tomuto prechodu nachádza vo fenomenológii. Podobný kľúč Heidegger používa v druhej prednáške, ktorá je vybudovaná na základe tohto kľúča: „Ide o princípy všetkého duchovného života a o nahliadnutie podstaty všetkého bytia princípmi. Teraz to zároveň znamená: fenomenologická kritika, ktorej pozitívnym cieľom je videnie a privedenie-do-zjavnosti autentických, pravdivých zdrojov duchovného života vôbec, bude len začatá vo vzťahu k tým filozofickým názorom vôbec, ktoré v sebe obsahujú kvalifikácie pri fenomenologicko-kritickom bytí badaným doviesť k autentickým problémovým pólom.“²

Prečo sa v Heideggerovom myslení udiala taká zmena? Uchopenie podstaty zmeny, ktorá nastala, núti odkázať sa na posmrtné publikovanú knihu Manfreda Brelageho (1929–1963) a na naňho nadväzujúceho Hariolfa Oberera. Brelageho kniha, publikovaná v roku 1965, je dôležitá preto, lebo sa zameriava na problém aktuálnosti transcendentálnej filozofie. Ako píše Oberer: „Brelage sa pokúša jasne porozumieť

¹ „Der kritische Realismus fragt: Wie komme ich aus der ‚subjektiven Sphäre‘ der Empfindungsdaten zur Außenwelterkenntnis? Der kritisch-transzendente Idealismus stellt das Problem: Wie komme ich, in der ‚subjektiven Sphäre‘ verbleibend, zu objektiver Erkenntnis?“ HEIDEGGER, M.: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, s. 80.

² „Es geht um die Prinzipien alles geistigen Lebens und um die Einsicht in das Wesen aller Prinzipienhaftigkeit selbst. Das besagt dann zugleich: Phänomenologische Kritik, deren positives Ziel ist das Sehen und Zum-Sehen-Bringen der echten, wahrhaften Ursprünge des geistigen Lebens überhaupt, wird nur gegen solche philosophischen Anschauungen sich überhaupt in Gang setzen, die in sich die Eignung tragen, bei einem phänomenologisch-kritischen Durchforschwerden auf echte Problemfelder zu führen.“ HEIDEGGER, M.: *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, s. 127.

najdôležitejším výsledkom nemeckej filozofie končiaceho sa 19. a začínajúceho 20. storočia, vynímajúc často ostro formulované rôznosti, porozumieť im, aj keď sú často veľmi rôznorodé, ako formám transcendentálnej filozofie.“¹ Tým, čo je dôležité a na čo sa treba sústrediť, je Obererov podnadpis, ktorý hovorí o „novšej transcendentálnej filozofii“. Tú je však vhodnejšie, vzhľadom na odlišenie od novokantovstva, nazvať postnovokantovstvo. Samozrejme, že v dobe rôznych „postfilozofií“ to nie je nič originálne, ale tu v žiadnom prípade nejde o nejakú originalitu. O to viac, že toto delenie je ešte oveľa zložitejšie a predpokladá aj jestvovanie „novokantovstva“. Robí to Hans-Ludwig Ollig, ktorý do novokantovstva započítava takých mysliteľov ako Rudolf Zocher (1887–1976), Wolfgang Cramer (1901–1974) a Hans Wagner (1917–2000).²

Brelageho skúmania novokantovstva

Východiskovým bodom Brelageho úvah je nasledujúce presvedčenie: „titul našej práce odkazuje predovšetkým na súvislosť dvoch systematických problémov. Avšak vyvracia zároveň aj historické hranice našich skúmaní. ‚Transcendentálna filozofia‘ a ‚konkrétne subjektivita‘ sú dvoma titulnými pojmami, ktoré vyznačujú epochu nemeckej filozofie pred a po prvej svetovej vojne. Z nich teda vyplýva nielen systematické, ale aj časové vymedzenie skúmaní.“³ Časovým predelom je tak podľa Brelageho prvá svetová vojna a z perspektívy novokantovstva sa dátum konca prvej svetovej vojny kryje s dátumom smrti Hermanna Cohena (4. apríla 1918). Samozrejme, že Cohenov smrť neznamená sama osebe koniec epochy, ale netreba zabúdať, že tvorca marburskej školy je jednou z najvýznamnejších postáv kritickej filozofie. Pri tejto príležitosti sa vynára ešte jedna otázka, konkrétne diskusia týkajúca sa miesta

¹ OBERER, H.: Transzendentsphäre und konkrete Subjektivität. Ein zentrales Thema der neueren Transzendentalphilosophie. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1969, č. 23, H. 4, s. 578–611. Druhý krát publikované v: OLLIG, H.-L.: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987, s. 105–133. Citované podľa druhého zdroja, s. 106.

² Pozri: OLLIG, H.-L.: *Der Neukantianismus*. Stuttgart: Metzler 1979, s. 94–110.

³ BRELAGE, M.: Transzendentalphilosophie und konkrete Subjektivität. Eine Studie zur Geschichte der Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert. In: Brelage, M.: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin: de Gruyter 1965, s. 75.

Hartmannovej kritickej ontológie v marburgskom filozofickom prúde. Reinhold Breil má potom pravdu, keď píše: „Systematické myslenie Nicolaia Hartmanna sa preto v sebe ukazuje ako radikálna rozprava s kritickými systémami tohto storočia, pretože so založením kritickej ontológie vo výraznom spore s kriticismom – tým, ktorý je oddávna bráný ako údajne prekonaný ‚protivník‘ transcendentálnej filozofie, sa znovu rozvinula ako filozofická disciplína jadra a základu.“¹ Znamená to, že Hartmann prekonáva marburské novokantovstvo, ale stále ostane vo vzťahu s ním. Preto uchopenie podstaty Hartmannovej ontológie vyžaduje odkazovanie tak na Cohena, ako aj na Natorpa. Tento fakt vo svojej doktorskej práci vnímal už Brelage, ktorý porovnal analýzu u Natorpa a Hartmanna.²

Brelage zdôrazňuje, že nie je možné udať jasnú časovú hranicu tu analyzovaných javov, akokoľvek je presvedčený, že predel predstavujú Husserlove *Logische Untersuchungen* (1900), ako aj Heideggerove *Sein und Zeit* (1927). Predtým, zdôrazňuje autor *Transzendentalphilosophie und konkrete Subjektivität*, sa však ukázal rad významných novokantovských diel, konkrétne Kants *Theorie der Erfahrung* H. Cohena (1871), *Über die Gewißheit der Erkenntnis* W. Windelbanda (1873), *Psychologie vom empirischen Standpunkt* F. Brentana (1874), či *Der Gegenstand der Erkenntnis* H. Rickerta (1892). Ale dôležité je to, čo sa deje neskôr. „Dôležité diela, ktoré sú reprezentatívne pre obrat od transcendentálnej filozofie ku konkrétnej subjektivite, boli vydané až v tridsiatych rokoch alebo boli vydané ešte neskôr.“³ Brelage tu odkazuje na diela Nicolaia Hartmanna, Richarda Höningswalda a Martina Heideggera a s ohľadom na nich tvrdí: „Všetci traja myslitelia reprezentujú charakteristické a za každým pre rozvoj súčasnosti významné možnosti prekonania transcendentálno-filozofického idealizmu prelomu storočí.“⁴ Tu je potrebné pridať aj fragment textu Hansa Pichlera, ktorý si vzhľadom k Hartmannovi všíma: „Keď sa Nicolai Hartmann vzdialil od Kanta,

¹ BREIL, R.: *Kritik und System. Die Grundproblematik der Ontologie Nicolai Hartmanns in transzendentalphilosophischer Sicht*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1996, s. 17–18.

² BRELAGE, M.: *Fundamentalanalyse und Regionalanalyse. Eine problemgeschichtliche Untersuchung zur Kategorienlehre bei Paul Natorp und Nicolai Hartmann*. Köln: Thesis 1957. Por. aj: OBERER, H.: *Vom Problem des objektivierten Geistes. Ein Beitrag zur Theorie der konkreten Subjektivität im Ausgang von Nicolai Hartmann*. Köln: Universitätsverlag 1965.

³ BRELAGE, M.: *Transzendentalphilosophie und konkrete Subjektivität...*, s. 76.

⁴ Tamže, s. 77.

renesancia ontológie už bola dokonaná, on však tú mlado-starú náuku spravil veľkou.“¹ Je to symptomatické vyznanie – Pichler, ktorý sa pričínal o obnovenie ontológie, chváli to, čo dosiahol Nicolai Hartmann.

„Terajšie skúmanie sa čiastočne líši od najnovších popisov rozvoja súčasnej filozofie, v ktorých sa hľadá sekvencia krokov od novokantovstva cez fenomenológiu k existenciálnej ontológii. Tak ako F. J. Brecht či L. Landgrebe, aj my končíme rad preberaných mysliteľov Heideggerom. Ale zatiaľ čo tam je na konci radu, keďže u neho sa má dokonáť konzekventný rozvoj dovtedajšieho konečného cieľa radu, tak sa pre nás ono konečné postavenie Heideggera zdá mať podstatné vnútorné základy.“² Inými slovami, Brelage problematizuje lineárny vývoj filozofie od novokantovstva cez Husserlovu fenomenológiu k Heideggerovej fundamentálnej ontológii. Spomína spracovania, ktorých autormi sú Franz Josef Brecht (1899-1982)³ a Ludwig Landgrebe (1902-1991)⁴, ako príklady takéhoto pochopenia dejín filozofie. Brelage je však presvedčený, že vývoj filozofie nemusí nutne prebiehať tak bezproblémovo, a píše: „Nepredpokladáme, že pri nasledovaní filozofických koncepcií, ktorým sa venujeme, za sebou ide o takú tendenciu rozvoja, že poslední v rade by reprezentovali zároveň aj ‚konečný stav poznania‘.“⁵ Dokonca aj ak je taký stav vecí možný v špeciálnych vedách, tak k nemu, podľa Brelageho, nedochádza vo filozofii.

Jasne teda vidíme, že Brelageho úvahy v sebe obsahujú určitú víziu dejín filozofie. Brelage analyzuje tento problém v rozprave (obsiahnutej v tom istom dieli) *Studien zur Transzendentalphilosophie*, ktorá je v značnej miere venovaná dejinnosti filozofie a dejinám filozofie.⁶ Najprv poukazuje na koncepciu dejín filozofie ako „dejín problémov“,⁷ ktorá má svoj zdroj vo Windelbandovom myslení a je charakteristická

¹ PICHLER, H.: Die Wiedergeburt der Ontologie. In: Nicolai Hartmann. *Der Denker und sein Werk. Fünfzehn Abhandlungen mit einer Bibliographie*. Hrsg. Heimsoeth, H. – Heiß, R. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1952, s. 132.

² BRELAGE, M.: *Transzendentalphilosophie und konkrete Subjektivität...*, s. 77.

³ BRECHT, F. J.: *Bewußtsein und Existenz. Wesen und Weg der Phänomenologie*. Bremen: Storm 1948.

⁴ LANDGREBE, L.: *Philosophie der Gegenwart*. Bonn: Athenäum-Verl 1952.

⁵ BRELAGE, M.: *Transzendentalphilosophie und konkrete Subjektivität...*, s. 77.

⁶ BRELAGE, M.: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. In: Brelage, M.: *Transzendentalphilosophie und konkrete Subjektivität...*, s. 1-71.

⁷ Pozri tamže, s. 2-14.

pre novokantovstvo. Následne sa odvoláva na koncepcie dejín filozofie, ktoré sa dostali k slovu po prvej svetovej vojne, konkrétne na koncepcie odkazujúce na filozofiu existencie. Ako charakteristický pre túto epochu berie text Hansa-Georga Gadamera, žiaka Paula Natorpa, publikovaný v *Jubilejnej knihe*, dedikovanej druhému spomínanému filozofovi.¹ Hneď dodáva, že za smerodajné texty takto chápaných dejín filozofie uznáva texty Martina Heideggera a Karla Jaspersa. Tým, čo Brelage berie ako rozdiel medzi týmito koncepciami, je, že filozofii už nerozumejú v kontexte vedy, ako to bolo v doktrínach bádenských a marburských novokantovcov. Často to však býva tak, že sa útočí pomocou prostriedkov, ktoré sa majú prekonať. Deje sa to v prípade Gadamera, ktorý píše: „Keďže odmietnutie problémov čisto s ohľadom na nejaké systematické dôsledky znamená, že nie je možné udržať otvorenú neistotu, ktorá predstavuje dôstojnosť filozofického základu a je úpadkom kvôli lacnej istote.“² Brelage to kvituje zdôraznením faktu, že tu dochádza k „*implicitne* pocítovanému vzťahovaniu sa k Hartmannovej koncepcii dejín problémov“.³

Oberer si všíma, že „Brelage tým nepostuluje žiaden relativizmus hodnotenia filozofických teórií a žiadnu neriešiteľnosť filozofických problémov. Kladie však dôraz na to, že každý filozofický koncept musí byť sám porovnaný s ideálnym a totálnym komplexom problému samého (ktorý je však viditeľný len v mnohosti jeho historických foriem); a zdôrazňuje to, že historickosť takého konceptu by nikdy nemohla predstavovať stupeň v lineárnom rozvoji, ako by sa to mohlo ľahko vyžadovať, odvolávajúc sa na prírodné vedy, a predsa nesprávne vzhľadom na filozofiu.“⁴ Nemožno teda hovoriť o vývoji vo filozofii, ba čo

¹ GADAMER, H.-G.: Zur Systemidee in der Philosophie. In: *Festschrift für Paul Natorp zum siebzigsten Geburtstage von Schülern und Freunden gewidmet*. Hrsg. Cassirer, E., Görland, A. Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter Incorporated 1924, s. 55–75. O problémoch súvisiacich s Gadamerovou koncepciou a jej vzťahom k novokantovskej koncepcii „dejín problémov“ pozri: NORAS, A. J.: Problem historii filozofii. Część pierwsza. In: *Ruch Filozoficzny*, 2016, č. 72, z. 1, s. 7–27 a NORAS, A. J.: Problem historii filozofii. Część druga. In: *Ruch Filozoficzny*, 2016, č. 72, z. 2, s. 7–28.

² „Denn Probleme rein um gewisser systematischer Konsequenzen willen abweisen, heißt, die offene Ungewißheit nicht aushalten können, die die Würde der philosophischen Haltung ausmacht, und ist Verfall an eine zu billige Sicherheit.“ GADAMER, H.-G.: *Zur Systemidee in der Philosophie*, s. 58.

³ BRELAGE, M.: *Transzendentalphilosophie und konkrete Subjektivität...*, s. 16.

⁴ OBERER, H.: *Transzendentalphäre und konkrete Subjektivität...*, s. 109.

viac, tieto vzťahy sú komplikovanejšie ako vo vede. „Odhladiadnuc od toho [problému vedy – dopl. aut.], ide u našich mysliteľov takmer bez výnimky o takých, ktorí žili súčasne a jestvovali medzi nimi čiastočne zažitú vzájomnú vzťahy. V istom zmysle sa môže ukázať, že novokantovstvo bolo ‚prekonané‘ N. Hartmannom či Husserl Heideggerom.“¹

Celá zložitosť jestvujúcich vzťahov, na ktorú sa zameriava Brelage, vedie koniec koncov k tvrdeniu, že východiskovým bodom je novokantovstvo. Avšak, ako sa na to už neraz poukázalo, novokantovstvo nie je homogénne a je ťažké ho zadefinovať. Zdôrazňuje to Oberer, ktorý odkazuje na existujúce ťažkosti a zvyrazňuje, že novokantovstvo sa napokon redukuje na dva smery a práve tak ho chápe Brelage. „Spoločné centrum myšlienkových úsilí oboch smerov novokantovstva predstavuje problematika *logiky platnosti*.“² Samozrejme, na tomto mieste je možné ukázať skúmania, týkajúce sa tejto logiky platnosti, aj keď odkazujú na novokantovstvo bádenskej a marburskej školy. Otázku opäť najlapidárnejšie vysvetľuje Oberer, keď hovorí: „Táto teória sa rozvíja u Cohena a v jeho marburskej škole (ktorá sa v Brelageho skúmaniach nachádza v popredí úvah týkajúcich sa novokantovstva) s východiskom v matematike a špeciálnych vedách, v bádenskej škole so špeciálnym zohľadnením rozlíšenia kultúrnych vied od vied prírodných.“³ Vyplýva to z jednoduchého faktu: ak chce Brelage ukázať, v čom spočíva prechod od novokantovstva k postnovokantovstvu, musí ukázať podstatu novokantovstva. Vedec-ká orientácia oboch škôl nepodlieha pochybnostiam, aj keď, samozrejme, existujú rozdiely, ktoré okrem iných ukazujú Oberer.

Brelage sa sústreďuje ešte na jednu dôležitú otázku, konkrétne na fakt, že ono prekonanie sa týka len nejakého aspektu tejto filozofie, a nie jej celku. „Naše skúmanie vychádza z presvedčenia, že tieto, v dejinách prekonané filozofie majú oprávnenie aj v epoche fundamentálnej ontológie, aby boli uznávané vo svojej svojbytnosti. Ale nejde nám pritom o uznanie duchovnej originality ich tvorcov, ale o pokus vyká-

¹ BRELAGE, M.: *Transzendentalphilosophie und konkrete Subjektivität...*, s. 77.

² „Das gemeinsame Zentrum der Denkbemühungen beider Richtungen des Neukantianismus bildet die Problematik der Geltungslogik.“ OBERER, H.: *Transzendentialsphäre und konkrete Subjektivität...*, s. 111.

³ Tamže.

zať to, že ich charakterizuje vecné oprávnenie vo vzťahu ku každej jednotlivéj, všeobecne vnímanej filozofii.“¹ Inými slovami, problémom je porozumenie danej filozofickej koncepcie v jej vzťahu k iným koncepciám. Brelage chce zasa povedať to, že treba jednotlivé koncepcie vnímať komplementárne a nedopytovať sa prekonania jednej druhou s ohľadom na presunutie dôrazu. Brelage tvrdí: „Dejiny vývoja našich mysliteľov prebiehajú vo významnej miere súbežne a vo vzájomnom úzkom previazaní.“² Nie je to nik iný ako práve Nicolai Hartmann, ktorý zameriava pozornosť na závislosť mysliteľa od filozofickej školy, z ktorej pochádza, a v *Predhovore* k *Der Aufbau der realen Welt* píše: „Filozofia sa nezačína sama zo seba, zakladá storočiami nahromadené poznanie a metodologickú skúsenosť všetkých vied, avšak v nemenšej miere aj dvojsečnú skúsenosť filozofických systémov. Musí sa učiť zo všetkého. V každom prípade je vzdialenejšia od ohromného nezmyslu ‚nezaloženej vedy‘ ako akokoľvek iná vetva vedenia.“³

Prezentované skúmania poukazujú na celé zdôvodnenie situácie, s akou má do činenia čitateľ, pokúšajúci sa porozumieť premenám, aké sa udiali vo filozofii v dvadsiatych rokoch 20. storočia. Zdá sa, že tým, čo sa podarilo prezentovať, je fakt ohromnej rôznosti ideí, ktoré sa koncentrujú v hlave filozofa, a pôsobí tým, čo sa neskôr nazýva jeho filozofiou. Rezultát stále ostáva vo vzťahu k tomu, čo predstavovalo východiskový bod. V prípade mysliteľov rátaných medzi post-novokantovcov je to filozofia Immanuela Kanta, ktorá sa bude interpretovať v ontologickom duchu. Treba však mať na zreteli fakt, že taká či iná interpretácia stále nachádza protivníkov, ktorí tam nájdu to, čo nemôže byť žiadnym spôsobom späté s koncepciou toho, ktorý to stanoví ako východiskový bod. Príkladom je text Juliusa Ebbinghausa (1885-1981), usilujúceho sa brániť ortodoxiu v hodnotení Kantovej filozofie.⁴ Ebbin-

¹ BRELAGE, M.: *Transzendentalphilosophie und konkrete Subjektivität...*, s. 77-78.

² „Die Entwicklungsgeschichte unserer Denker verläuft weitgehend parallel und in enger wechselseitiger Verflechtung.“ Tamže, s. 79.

³ HARTMANN, N.: *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*. 2. Aufl. Berlin: Walter de Gruyter 1949, s. X.

⁴ EBBINGHAUS, J.: Kant und das 20. Jahrhundert. In: *Studium Generale*, 1954, H. 9, s. 513–524. Opätovne vytlačené: EBBINGHAUS, J.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3: *Interpretation und Kritik. Schriften zur theoretischen Philosophie und zur Philosophiegeschichte 1924–1972*.

ghaus v ňom ukazuje pre mnohých mysliteľov charakteristickú potrebu doslovného čítania Kanta a nevšíma si, že sa tak dialo v skorom novokantovstve. Zhrňujúc je možné uznať, že celý problém vedie k tomu, že na jestvovaní mnohých tradícií chápania filozofie sa zakladá jestvovanie mnohých možností čítania jednej tradície. Príklad vzťahu, ktorý jestvuje medzi novokantovstvom a postnovokantovstvom, je v tomto symptomatický.

Z poľstiny preložil Michal Kručko

Hrsg. Oberer, H., Geismann, G. Bonn: Bouvier 1990, s. 151–173. Poľský preklad: EBBINGHAUS, J.: Kant a wiek dwudziesty. Prel. A. J. Noras. In: *Folia Philosophica* 31. Katowice 2013, s. 27–48.

Ontológia a metafyzika v poňatí Hartmanna a Heideggera

Alicja Pietras

Každá filozofická škola alebo filozofický smer sa definuje vymedzením sa voči iným školám a filozofickým smerom. Tento jav pozná každý bádateľ dejín filozofie. Podobne aj filozofia dvoch veľkých nemeckých filozofov, o ktorých tu bude reč, vyrástla zo vzdoru a výrazného odlíšenia sa od filozofickej školy dominujúcej v tom období na nemeckých univerzitách. Keďže ochota odlíšenia svojej vlastnej filozofie od filozofie iných je motivovaná silnou potrebou sebaurčenia vlastného myslenia, protikladnosť nových projektov filozofie k dominujúcemu smeru je ich tvorcami zvyčajne prehnaná a zveličená. Je to tak aj v prípade nových projektov ontológie Nicolaia Hartmanna (1882 – 1950) a Martina Heideggera (1889 – 1976). Tým, čo je pre ich myslenie špecifické a čo zároveň predstavuje ich spoločný rys, je akceptácia ontologickej problematiky ako jadra nielen ich vlastného filozofovania, ale filozofie vôbec. Ak ich myslenie vyrastá zo vzdoru voči v tom čase dominujúcej filozofii dvoch hlavných novokantovských škôl (marburskej a bádenskej), tak práve s ohľadom na ich teoreticko-poznávací charakter, ktorý necháva na okraji tradičné metafyzické problémy.

Filozofie Nicolaia Hartmanna a Martina Heideggera sú pomenované *postnovokantovstvom* vzhľadom na ich vzťah ku Kantovej filozofii, ako aj novokantovstvu. Obaja myslitelia robia metafyzickú reinterpretáciu Kantovej filozofie, vzpierajúc sa teoreticko-poznávaciemu výkladu jeho myslenia, ktorý je charakteristický pre marburské a bádenské novokantovstvo. Treba však zdôrazniť, že po prvé, v oblasti široko poňatého novokantovstva vôbec nejestvuje súlad týkajúci sa spôsobu interpretovania Kanta, ako aj po druhé (ktoré vyplýva z prvého),

postnovokantovské projekty filozofie, medzi ktoré rátam medzi inými práve aj filozofie N. Hartmanna a M. Heideggera, nie sú jedinými a tým menej prvými metafyzickými interpretáciami jeho myslenia. Pri písaní týchto slov nemám na mysli len metafyzický obrat v interpretáciách Kantovho myslenia, charakteristický pre dvadsiate roky 20. storočia (F. Paulsen, K. Österreich, E. Adickes, H. Heimsoeth, M. Wundt – podľa ktorých bol Kant predovšetkým metafyzik), o ktorom píše Julius Ebbinghaus¹, ale rovnako aj hlasy ukazujúce sa už skôr, ktoré sa týkajú metafyzických momentov v jeho filozofii, ktoré môžeme nájsť či už v rámci tzv. metafyzického novokantovstva (O Liebmann, J. Volkelt), alebo psychologického novokantovstva (J. F. Fries, L. Nelson).² Avšak existuje niekoľko dôvodov svedčiacich za to, aby boli tieto dva projekty výrazne odlišené od skorších metafyzických interpretácií Kanta a zároveň boli brané tak, že patria k ďalšej, od novokantovstva relatívne samostatnej fázy rozvoja nemeckej transcendentálnej filozofie, ktorú nazývam – nasledujúc Andrzeja J. Norasa – postново-kantovstvom³:

(1) Metafyzické interpretácie Kantovho myslenia navrhnuté Hartmannom a Heideggerom vznikli po vystúpení teoreticko-poznávacej interpretácie neskorého novokantovstva (marburskej a bádenskej školy) a ako také sa utvorili vo výraznom vzťahu k filozofii týchto dvoch škôl (bez tejto vzťahnutosti ich nie je možné úplne pochopiť);

(2) Obe sa spomedzi ostatných metafyzických interpretácií Kanta odlišujú tým, že majú jasne ontologický charakter;⁴

(3) Hartmann a Heidegger sa neobmedzujú len na poukazy k jestvovaniu metafyzických a/alebo ontologických momentov v Kantovom myslení, dokonca ani na tvrdenie, že Kant bol skutočným metafyzikom a popri teórii poznania postuloval rozvoj metafyziky či

¹ EBBINGHAUS, J.: Kant und das 20. Jahrhundert. In: *Studium Generale*, 1954. č. 9, s. 516.

² Pozri KUBALICA, T.: *Johannes Volkelt und das Problem der Metaphysik*. Würzburg 2014; KUBALICA, T.: *Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie. Leonard Nelsons Kritik an der Erkenntnistheorie unter besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*. Frankfurt a. M. 2017.

³ Pozri NORAS, A. J.: Postneokantyzm wobec Kanta. In: *Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, 2004, č. 16, 79-89; NORAS A. J.: O periodyzacji filozofii uwag kilka. Neokantyzm a postneokantyzm. In: *Estetyka i krytyka*, 2012, č. 3 s. 15-25.

⁴ Pozr: BAERTSCHI, CH.: *Die deutsche metaphysische Kantinterpretation der 1920er Jahre*. Zürich 2004. Por. PIETRAS, A.: *W stronę ontologii. Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera postneokantowskie projekty filozofii*. Kraków: UNIVERSITAS 2012, s. 79-80.

ontológie, ale jasne tvrdia, že jadrom Kantovej filozofie je projekt novej ontológie a bez uvedomenia si tohto faktu vôbec nie je možné pochopiť jeho projekt transcendentálnej filozofie ani jeho vzťah k dovtedajšej metafyzike.

(4) Hartmann a Heidegger tvrdia, že ontológia nie je len jadrom kantovskej filozofie, ale jadrom filozofie vôbec. Ich ontologické interpretácie Kantovej filozofie sú len východiskovým bodom a zámienkou na tvorbu vlastných projektov novej ontológie.

(5) Obaja títo filozofi sú žiakmi novokantovcov, ale obaja spolu s rozvojom svojho myslenia stupňovito prichádzajú k spôsobu filozofovania rozvinutého svojimi učiteľmi, čo je zapríčinené čiastočne vplyvom, aký na ich myslenie vyvolal Husserlov projekt fenomenológie a každý z nich z neho čerpá isté inšpirácie.

Okrem spoločného východiskového bodu a všetkých vyššie menovaných vlastností spoločných pre Hartmannovu a Heideggerovu filozofiu existuje veľa rozdielov rovnako v ich interpretáciách Kantovho myslenia, ako aj v interpretácii novokantovstva a zároveň aj v tom, akým spôsobom chápu sebou vytvorenú novú ontológiu a tiež jej vzťah k metafyzike. Hartmannovo a Heideggerovo chápanie pojmu „ontológia“, ako aj „metafyzika“ sa od seba diametrálne líšia. Ako sa však pokúsím ukázať, tieto rozdiely ostanú neoddeliteľne spojené s rozdielmi v ich interpretácii Kantovej filozofie, novokantovstva aj fenomenológie.

Kantova filozofia ako projekt novej ontológie

Hartmann a Heidegger sa odvolávajú na Kantov projekt vytvorenia systému transcendentálnej filozofie, ku ktorému mala byť kritika rozumu len prípravou – čo Kant jasne deklaruje okrem iného v predslove k druhému vydaniu *Kritiky čistého rozumu*¹, odpovedajúc na prvé (podľa neho chybné) pokusy o interpretáciu jeho diela. Vysvetľuje tam, že kritika nemá dôjsť k zavrhnutiu metafyziky, ale práve k jej kritickému založeniu tak, aby sa od sklonov ľudského rozumu mohla zmeňovať na skutočnú vedu. Po vykonaní dôkladnej analýzy našich poznáva-

¹ KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1979, s. 39-56 (B VII – B XLIV).

cích schopností Kant plánoval vytvorenie systému transcendentálnej filozofie, zloženého z metafyziky prírody a metafyziky morálky. Nové ontológie Hartmanna a Heideggera tak nemajú byť ničím iným ako realizáciou Kantových zámerov.

Avšak už na tomto mieste sledujeme výrazné rozdiely medzi Hartmannovým a Heideggerovým spôsobom myslenia. Je pravdou, že sa obaja zhodujú v tom, že z perspektívy kantovských zámerov je novokantovská filozofia, ktorá sa zastavuje pri teórii poznania, nepostačujúca. Odlišuje ich však chápanie významu a roly novokantovskej teórie poznania. Hartmann, vzpierajúc sa teoreticko-poznávacej interpretácii svojich marburských učiteľov, netvrdí, že by vôbec nemali pravdu. To, čo kritizuje, je len jednostrannosť ich interpretácií, vedúca k nedoceneniu ontologického významu Kantovho projektu, ktoré vyplýva z hľadania jednoty za každú cenu aj tam, kde jej niet. Podľa Hartmanna bol Kant predovšetkým filozof problému a nie systému a akokoľvek projektuje svoj systém transcendentálnej filozofie, myslel na ideu akéhosi budúceho systému, tak vo svojom uvažovaní sledoval problémy, nezavrhujúc ich mnoho-strannosť len s ohľadom na dobro systému.¹ Avšak už pokantovská filozofia (od Reinholda cez Maimona až po nemecký idealizmus Fichteho, Schellinga a Hegela), nesúca systémové znaky, túto mnohoznačnosť nedocenila úplne. Mnohosť novokantovských škôl vyplýva – ako správne tvrdí J. Kiersnowska-Suchorzewska – práve z toho, že každá z nich si z Kanta pre seba vzala len časť a berie ju *pars pro toto*.² Preto Hartmann, vedomý si tejto mnohoznačnosti myslenia majstra z Kráľovca, nechce zavrhnúť žiaden z dejinne vzniknutých pokusov o jeho čítanie, a tak úplne nezavrhne ani interpretáciu, ktorá vznikla na základe marburského novokantovstva, a kritizuje len jej jednostrannosť. To má nesmierne dôsledky na jeho vlastný ontologický projekt, ktorého novosť má spočívať práve v tom, že ontológia má byť – v zhode s prvotným Kantovým zámerom – vybudovaná po predošlom dôkladnom preskúmaní našich poznávacích schopností. Teória poznania, ktorá bola v marburskom novokantovstve považovaná za prvú filozofiu, tak stráca svoju prednostnú rolu,

¹ Por. HARTMANN, N: *Myśl filozoficzna i jej historia*. In: Hartmann, N.: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Prel. J. Garewicz. Toruń: Comer 1994.

² KIERSNOWSKA-SUCHORZEWSKA, J: *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*. In: *Przegląd Filozoficzny*, 1937, č. 40, s. 367.

čo však neznamená, že Hartmann zavrhuje výsledky dosiahnuté na tomto základe. Práve naopak, pri budovaní svojej novej ontológie z nich bude naberať plnými hršami. Hartmann teda postupuje v súlade s Kantovým pokynom, aby bol metafyzický systém tvorený až po vykonaní dôkladnej kritiky našich poznávacích schopností, a „po“ tu znamená aj „s ohľadom na jej výsledky“. Pri analýze dejín rozvoja nemeckého transcendentálneho myslenia je možné priamo predložiť tvrdenie, že kritická prípravná fáza, ktorú Kant nakázal, aby predchádzala tvoreniu náležitého systému metafyziky ako vedy, výrazne prekročila časové rámce projektované Kantom, ktorý veril, že tento systém sa podarí vybudovať ešte počas jeho života. Sám Kant je, samozrejme, už autorom takých pokusov.¹ Hodnotiac túto záležitosť z historickej perspektívy, vidíme, že možno boli vybudované príliš skoro. Po Kantovej filozofii nastupujúca fáza nemeckého idealizmu tak je často vnímaná práve ako ústup do etapy predkritickej metafyziky a z tejto perspektívy je preto možné novokantovskú teóriu poznania brať ako nevyhnutné doplnenie Kantovej kritiky poznania. S veľkými ideami to často býva tak, že značne predchádzajú svoju vlastnú dobu. Možno bolo na realizáciu Kantovho projektu potrebné čakať až do začiatku dvadsiateho storočia. Sám Kant predsa písal, že „ak je nejaká teória závažná, tak akcia a reakcia, ktoré ju spočiatku natoľko ohrozujú, časom len obrúsia jej nerovnosti...“²

Inak to vyzerá s Heideggerom, ktorý skôr pokračuje vo vyššie spomínanej tendencii dopytovať sa v Kantovej filozofii predovšetkým jednoty (a neprekonáva ju), preto bude jeho interpretácia rovnako jednostranná ako interpretácia jeho učiteľov (reprezentantov marburského a bádenského novokantovstva). Aj jeho kritika novokantovstva naberať vo svojich dôsledkoch oveľa krajnejšiu podobu ako Hartmannova kritika. Podľa Heideggera sa Kant vôbec nezaoberal problémom poznania. Už samotná kritika čistého rozumu má podľa Heideggera čisto ontologický význam.³ Heideggerovo „postnovokantovstvo“ má teda úplne iný charakter. Predpona „post“ nadobúda úplne iný význam –

¹ Pozri KANT, I.: *Metafizyczne podstawy przyrodoznawstwa*. In: Kant, I.: *Dzieła zebrane. Tom III*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2012; KANT, I.: *Metafizyka moralności*. In: Kant, I.: *Dzieła zebrane. Tom III*.

² KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 56 (B XLIV).

³ HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar et al. Praha: FILOSOFIA 2004.

máme tu dočinenia skôr s pokusom o prekonanie novokantovstva jeho prehĺbením a následné odmietnutie, a nie – tak ako v prípade Hartmanna – cez „absorbovanie“ a využitie jeho výsledkov.

Rozdiely v Hartmannovej a Heideggerovej interpretácii Kantovej filozofie sme opísali dôkladnejšie na inom mieste,¹ pričom súviseli s rozdielom ich interpretácií pojmu veci osebe. Samozrejme, je pravdou – čo veľmi jasne ukázal Gerold Prauss² – že pojem veci osebe je pojmom spätým oveľa viac s pokantovskou filozofiou ako s Kantovým originálnym myslením v tom zmysle, že Kant takýto pojem *explicitne* nesformuloval. Práve pokantovské myslenie ukázalo, že napriek tomu, že pre neho samého tento pojem nepredstavoval problém, je v jeho filozofii *implicitne* obsiahnutý, a aj to, že v sebe obsahuje istú diskreditujúcu rozpornosť. Hlbšia analýza Kantových textov, ako aj ďalšieho rozvoja nemeckej transcendentálnej filozofie vedie k záveru, že túto rozpornosť možno ľahko odstrániť poukázaním na fakt, že v pokantovskej filozofii máme dočinenia minimálne s dvoma rôznymi pojmami (a nie jedným), ktoré som pomenovala: *vecou osebe v onto-logickom chápaní* a *vecou osebe v epistemologickom chápaní*.³ V Kantovom myslení sú navzájom zmiešané, čo bude neoddeliteľné od mnoho-strannosti jeho myslenia.

Ak sa teraz pozrieme na Hartmannovu a Heideggerovu filozofiu práve v tomto kontexte, ukáže sa, že ich vzťah k dvojznačnosti pojmu veci osebe môže predstavovať plodnú interpretačnú stopu – rovnako v kontexte podobností, ako aj rozdielov. Otázka o možnosti metafyziky teda bude neoddeliteľne spojená s otázkou o zmysle pojmu veci osebe. Hartmann tvrdí, že v kantovskom pojme veci osebe máme dočinenia so zmiešaním svojbytného bytia (*Ansichsein*) a iracionálnosti (*Irrationalität*).⁴ Tento pojem kvôli tomu neodmieta ani sa nepokúša spraviť ho jednoznačným odmietnutím jedného z jeho významov, čím na tomto mieste opúšťa myslenie svojich marburských učiteľov, ktorí dali veci osebe len status *hraničného pojmu*. Podľa Hartmanna teda pojem veci

¹ PIETRAS, A.: *W stronę ontologii. Nicolaia Harttmanna i Martina Heideggera postneokantowskie projekty filozofii*. Kraków: Uniwersitas 2012, s. 79 a n.

² PRAUSS, G.: *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier Verlag 1974.

³ Pozri PIETRAS, A.: *W stronę ontologii. Nicolaia Harttmanna i Martina Heideggera postneokantowskie projekty filozofii*, s. 49-50.

⁴ Por. NORAS, A. J.: Problem metafyzyki. Nicolai Hartmann a Immanuel Kant. In: *Folia Philosophica* 17, Katowice 1999, s. 76.

osebe predstavuje jej vlastný kritický moment.¹ Odmietnutie jej jestvovania alebo uznanie, že je plne nepoznateľná, predstavuje presne taký istý dogmatizmus ako prijatie jej úplnej poznateľnosti. Preto má skutočne kritická filozofia zachovať rovnako ontologický pojem veci osebe, teda vec osebe chápanú ako *Ansichsein* – svojbytné jestvujúcno, celkovo nezávislé tak vo svojom jestvovaní, ako aj vo svojej podstate, od faktu byť alebo nebyť poznávaným nejakým subjektom; ako epistemologický pojem veci osebe, teda vec osebe v chápaní poznávajúcej iracionálnosti, to znamená vec takú, aká je len „v sebe“, ale „nie pre nás“. Byť kritickým teda znamená rovnako: (1) neprijímať nič bez dôkazu, ako aj (2) neodmietat' nič bez dôkazu. Inými slovami, skutočne kritický filozof sa stráni oboch krajností – rovnako dogmatizmu pozitívneho (presvedčenia, že svet je zo svojej podstaty poznateľný), ako aj negatívneho dogmatizmu – hraničného skepticizmu (presvedčenia, že svet je zo svojej podstaty nepoznateľný). Preto sa v Hartmannovej filozofii nachádza miesto rovnako pre ontológiu, ako aj pre svojsky pochopenú metafyziku.

Inak vec vyzerá v prípade Heideggera, ktorý sa zdá byť v tomto ohľade pod oveľa väčším vplyvom svojich novokantovských učiteľov. Vo východiskovom bode svojej filozofie prijíma základ novokantovstva, ale vyvodzuje z neho úplne iné dôsledky. Heidegger, ktorého záujmy sú od samého počiatku sústredené okolo problému bytia, začína svoju mysliteľskú cestu v perspektíve transcendentálnej filozofie, pýtajúc sa na bytie toho, čo je logické (zmyslu).² Keďže, ako učí novokantovská interpretácia Kanta, „byť“ znamená „byť založený v súde“, každá ontológia sa musí začínať od logiky, ako aj teórie súdu. Heidegger v prvom období svojej tvorby ostáva novokantovcom natoľko, nakoľko celkovo zavrhuje ontologický pojem veci osebe. V jeho my-

¹ Pozri HARTMANN, N.: *Zarys metafizyki poznania*. Prel. E. Drzazgowska, P. Piszczatowski. Warszawa: IFiS PAN 2007, s. 254, ako aj 263. Viac na tému kritickej funkcie Kantovho pojmu veci osebe pozri: PIETRAS, A.: Być krytycznym – co oznacza dziś Kantowska teza o niepoznawalności rzeczy samej w sobie. In: *Czasopismo Filozoficzne*, 2007, č. 2 (http://czasopismofilozoficzne.us.edu.pl/pliki/nr_2/byc_krytycznym.pdf).

² Pozri HEIDEGGER, M.: *Neuere Forschungen über Logik*. In: Heidegger, M.: *Frühe Schriften (1912-1916)*. GA. Bd. 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1978; HEIDEGGER, M.: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*. GA. Bd. 4. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1981; HEIDEGGER, M.: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. GA. Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977; 2003.

slení niet miesta pre niečo také ako *Ansichsein* (svojbytné, od ľudského poznania nezávislé jestvovanie/bytie jestvujúcien). Heideggerova *ontologická diferencia*, teda rozlíšenie medzi *jestvujúcnom* a jeho *bytím* (medzi rôznymi konkrétnymi jestvujúciami popisovanými špeciálnymi vedami a ich spôsobom bytia), bola vyvodená (na čo sú v literatúre odkazy¹) z novokantovského rozlíšenia medzi *jestvovaním* a *účinnosťou*. Jestvujúcna jestvujú natoľko, nakoľko ich súdy uznáva-júce ich jestvovanie zaväzujú. Inými slovami: bytie jestvujúcien, opisovaných vedami, sa privádza k účinnosti (platnosti) vedeckých súdov postulujúcich ich jestvovanie. Do tohto bodu sa Heidegger zhoduje so svojimi učiteľmi. Tým, čo ich spája, je teda im stále spoločné (aj keď predsa nielen im, ale aj celej skoršej pokantovskej filozofii) hľadanie jednoty v Kantovom myslení. Keď sa v nej však jednota nenachádza, treba ju samotnej Kantovej filozofii nanútiť. Odtiaľ Heidegger, podobne ako jeho učitelia, chce očistiť Kantovo myslenie od všetkých nejasností a nejednoznačností.

Novokantovci zavrhujú kantovský dualizmus poznávacích schopností tým, že uznávajú, že zmysly nemajú žiaden podstatný vklad do poznania, veda sa skutočne odvoláva na skúsenosti, ale skúsenosť nám neposkytuje žiadne základy na uznanie platnosti súdov. Platnosť poznania pochádza od vydávaného súdu umu. Heidegger – ktorý sa vo svojom myslení začína vzdäť od novokantovstva smerom k fenomenológii – zatiaľ teda nechce súhlasiť so zahrnutím roly názoru v poznaní a okrem toho sa mu nepáči ani kantovský dualizmus poznávacích schopností. Robí iné opatrenie: odkazuje na obrazotvornosť ako na najdôležitejšiu poznávaciu schopnosť (zdroj každej účinnosti a zmyslu) potvrdzujúc, že už sám Kant spravil tento objav, odstúpil však od neho v strachu pred jeho dôsledkami.² Na jednej strane je teda Heideggerovo stanovisko výrazne antinovokantovské a filozofické, zdrojom každého zmyslu a platnosti je isté prvotné apriórne nazeranie a nie, ako to chceli novokantovci – čisté myslenie. Na druhej strane, ak sa sústredíme na vzťah Heideggera k problému veci osebe – Heidegger v prvej fáze svojej mysliteľskej cesty (v ktorej vzniká *Bytie a čas* aj *Kant a problém metafyziky* – treba ich čítať súbežne) je bližší novokantovcom

¹ Pozri MICHALSKI, K.: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1978, s. 169.

² HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*, s. 147.

– jeho filozofia je istou verziou transcendentizmu. Fundamentálna ontológia teda nie je ontológiou v klasickom zmysle slova, nie je otázkou na bytie svojbytného jestvujúcna, ale otázkou bytia jestvujúcna založeného v obrazotvornosti.

Nová ontológia – jej predmet a metóda

Všetko toto vplýva na podobu Hartmannom a Heideggerom vytvorených projektov novej ontológie – na ich chápanie ontológie aj vzťah k metafyzike. Keď píše Hartmann o svojej novej ontológii, zreteľne vysvetľuje, aký je jej vzťah k staršej predkritickej ontológii. Nová ontológia sa nelíši od staršej, klasickej (vychádzajúcej ešte z Aristotela) predmetom skúmania, ale len metódou. S ohľadom na svoj predmet má byť ontológia stále *philosophia prima*. Hartmannova ontológia je kategoriálnou analýzou svojbytného jestvujúcna (*Ansichsein*). Svojbytnosť jestvujúcna tu znamená, že jeho *Dasein* (spôsob jestvovania) aj jeho *Sosein* (obsah) si rovnako zachovávajú nezávislosť od poznania, tzn. že sú také, aké sú, bez ohľadu na to, či jestvuje niekto, kto ich poznáva, alebo nie. Veciam pochopeným ako *Ansichsein* prináležia ich vlastné bytostné kategórie. Cieľom ontológie je snaha o čo najúplnejší a najadekvátnejší opis bytostných kategórií.

Tým, čo odlišuje novú ontológiu od staršej, je len jej metóda. Kritika našich poznávacích schopností (vedená Kantom aj teóriou poznania, ktorá vznikla na základe nemeckej transcendentálnej filozofie) nás vedie k záveru o nutnosti zmeny metód tvorenia opisu svojbytného jestvujúcna. Nová ontológia (po-kantovská ontológia) teda má byť: (a) kritická, (b) analytická aj (c) systematická, čím sa odlišuje od staršej predkantovskej, ktorá bola: (a) nekritická (dogmatická), (b) syntetická a (c) systémová. Nová ontológia zohľadňuje všetky výhrady týkajúce sa hraníc nášho poznania, a preto už vzhľadom na svoju metódu nemôže byť *philosophia prima*, ale musí byť *philosophia ultima*.¹ To na jednej strane znamená, že dnes už nemôžeme budovať uzavreté ontologické systémy, na strane druhej aj to, že je správna Hegelova výhrada, že „nie je

¹ K téme vzťahu novej a starej ontológie pozri HARTMANN, N.: *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin und Leipzig: de Gruyter 1935, s. 33-38; HARTMANN, N.: *Nové cesty ontologie*. Prel. F. Novosad. Bratislava: Pravda 1976, s. 49-55, 92-98.

možné naučiť sa plávať predtým, ako vojdeme do vody“, a teda nemôžeme budovať teóriu poznania, ak sme ešte nezačali poznávať. Kritická ontológia nie je možná bez teórie poznania, ale teória poznania nie je možná bez ontológie.¹ Musíme začať prijatím, prinajmenšom sa o to pokúšať, nejakých úvodných ontologických základov. Práve ontológia (opis štruktúry sveta) je cieľom každého poznania a každej vedy, teória poznania naopak predstavuje (a) pomocný nástroj pre ontológiu, ale aj (b) časť ontológie (keďže samo poznanie je procesom, ktorý sa odohráva vo svete).

Preto podľa Hartmanna už súčasná ontológia nemôže byť systémová (nemôžeme začínať filozofiu od budovania uzavretého filozofického systému), ale má byť systematická (treba prijať *ideu systému*, ale len *ako regulatívnu ideu*, ako záverečný a nie východiskový bod poznania). Systematickosť na rozdiel od systémovosti znamená, že treba hľadať jednotu v rôznorodosti popisovaných javov, ale netreba ich do nej nasilu vkladať a ani, čo je ešte horšie – oponovať jestvovaniu sledovaných javov len kvôli ich nespojitosti s naším dovtedajším systémom. Nová ontológia má teda byť v prvom rade analytická a nie syntetická. Samozrejme, že každé myslenie je istou dialektickou súvislosťou analýzy a syntézy, ale práve – v súlade s Hartmannovým odporúčaním – ak sa objaví nejaká rozpornosť v systéme, treba na chvíľu odsunúť syntézu a vrátiť sa k analýze. Už Kant si v *Kritike súdnosti* všima, že postup vedeckého poznania vedie od opisu čoraz väčšej rôznorodosti javov a odhaľuje čoraz väčší počet detailných zákonov (analýza), ale proces hromadenia čoraz väčšieho počtu poznávaného materiálu vôbec nespôsobuje chaos, ak ho zároveň sprevádza odhalenie čoraz väčšej jednoty medzi týmito zákonmi (syntéza).² Paradoxne, práve analýza prispieva k syntéze, naopak začínanie od syntézy a uzavretie sa do analýzy rôznorodosti vedie k chybám a redukcionizmu (neadekvátnej syntéze).

Hartmannova ontológia je, na rozdiel od Heideggerovej, veľmi vďačnou témou na skúmanie a opis, pretože Hartmann nielenže dosť jasne popisuje metódu novej ontológie, ale zároveň ju vo svojich vlastných problémových analýzach veľmi dôsledne aplikuje. V súlade s jeho

¹ HARTMANN, N.: *Zarys metafizyki poznania*.

² KANT, I.: *Kritika soudnosti*. Prel. V. Špalek, W. Hansel. Praha: Odeon 1975, s. 39 (XLI-XLII).

opisom sa metóda filozofie skladá z troch etáp: (1) *fenomenológia* – ktorá jednoducho znamená čo najvernejší opis daných fenoménov (v súlade s princípom „minimum predpokladov, maximum dát“¹), (2) *aporetiky* – čo najpochvejšej analýzy apórií, spätých na jednej strane s nám danými fenoménmi, na strane druhej s našimi doterajšími predpokladmi a teóriami vzťahujúcimi sa k týmto fenoménom, (3) *teórie* – ktorá predstavuje až poslednú etapu všetkých skúmaní a (tu sa Hartmann odvoláva na klasické chápanie tohto termínu) spája „pohľad na to, čo je vnímané pri všestrannom prístupe k predmetu v celej jeho rozmanitosti.“²

Hartmannova metóda filozofie v sebe obsahuje istý dialektický moment.³ Na začiatku treba prijať isté predpoklady týkajúce sa základnej štruktúry sveta, ale súbežne sledovať a čo najvernejšie opísať fenomény a ich analýzy pomocou prijatej pojmovej mriežky. Takáto analýza má v dôsledkoch viesť k priebežnému dopĺňaniu a korigovaniu prijímaných predpokladov. Závislosť medzi stále novými opismi fenoménov a prijímanou teóriou má dialektický charakter. Na jednej strane sú dané javy už stále závislé od našich teórií. Hartmann neverí v možnosť vykonania Husserlom postulovaného *epoché*, a teda v možnosť opisu čistých fenoménov. Bez prijatia istého minima ontologických predpokladov nielenže by sa nedalo nič opísať, ale najpravdepodobnejšie by vôbec nebolo čo opisovať. Na druhej strane by teória mala byť závislá od opisovaných fenoménov, tzn. že každý nesúlads teórie s fenoménmi by mal viesť k pokusu o modifikáciu prijatých teoretických predpokladov. Zdá sa teda, že práve druhá etapa hartmannovskej metódy, tzv. *aporetika* predstavuje podstatu jeho prístupu. Práve v rámci *aporetiky* robíme súvislé porovnávanie mnohých rôznych nám daných

¹ Treba zdôrazniť že Hartmann na tomto mieste nadväzuje na Husserlov projekt fenomenologickej metódy, neverí však v možnosť úplne bezpredpokladového opisu daných fenoménov. Postulát *epoché* je možné pochopiť len ako regulatívnu ideu, preto je v Hartmannovej interpretácii privedený k princípu „minimum predpokladov, maximum dát“. Por. NORAS, A. J.: Stosunek Nicolaia Hartmanna do postulatu filozofii bezzalozeniowej. *Studia. Philosophiae Christianae*, 1992, č. 1, s. 147-154.

² HARTMANN, N.: Systematyczna autoprezentacja. In: Hartmann, N.: *Myśl filozoficzna i jej historia*, s. 83-84.

³ Hartmannov opis metódy ontológie (filozofie) je analogický k Platonovmu spôsobu chápania dialektickej metódy, popísanej v metafore priamky. Pozri PLATON: Štát. Prel. J. Špaňár. In: *Dialóg* (°°). Bratislava: Tatran 1990, s. 229-230 (510 b).

fenoménov s rôznorodými, často protikladnými teóriami s cieľom ich vzájomného zosúladenia.¹

Presne takým spôsobom Hartmann poníma status sebou prezentovanej štruktúry jestvujúcna. Rozdeľujúc celé jestvujúce na ideálne a reálne (v rámci reálneho jestvujúcna rozlišuje štyri základné vrstvy: materiálno-fyzické, organické, psychické a duchovné jestvujúcno), Hartmann zdôrazňuje, že to nie je konečná, nevyvrátiteľná ontologická schéma. Táto teória má práve status *philosophia ultima*, je optimálna pre súčasný stav, tzn. je v súlade so stavom súčasných špeciálnych vied, ale možno zároveň s rozvojom týchto vied bude v budúcnosti potrebovať zmeny – čím Hartmann chápe skôr jej doplnenie ako redukciu. Na tomto mieste sa opäť raz ukazuje dôležitá vlastnosť Hartmannovej filozofickej metódy, konkrétne postulát prednosti analýzy pred syntézou, späť s bojom s redukcionizmami každého druhu (tzv. – izmami², takými, akými sú napr. materializmus, biologizmus, psychologizmus, idealizmus). Podľa neho sú všetky pokusy privádzať ontologickú štruktúru sveta k nejakému základnému typu jestvujúcna chybou.

Hartmann zavrhuje všetky verzie monizmu, je však rovnako tak protivníkom karteziánskeho dualizmu. Je chybou myslieť v kategóriách alternatívy *monizmus-dualizmus*. Okrem monizmu a dualizmu sú možné aj iné ontologické pozície – pluralistické. Akokoľvek by sa zdala byť metodologicky správnym postulátom „Occamova britva“, aby sa „nemnožili jestvujúcna okrem tých potrebných“, ukazuje sa, ako tvrdí Hartmann, že problém spočíva práve v tom, že dôkladná analýza fenoménov ukazuje „potrebu“ ich množenia. Súčasný stav vedeckého poznania jasne ukazuje, že rovnako monistické, ako aj dualistické ontológie nie sú adekvátne na opis nám daných fenoménov. Treba teda prijať komplikovanejšiu ontologickú štruktúru práve preto, že tie jednoduchšie (ako monizmus či idealizmus) nie sú v súlade so stavom opisu fenoménov. Možno boli kedysi optimálne a potrebné, napokon pri ich podpore vytvorila veda veľa postupov, ale to neznamená, že s nimi

¹ Hartmannov pojem aporetiky nadväzuje na Aristotelovu aporetiku. Treba však zdôrazniť, že Hartmann sám si všimol výraznú analógiu medzi aporetickou metódou pochádzajúcou od Aristotela a Hegelovou dialektickou metódou. Pozri HARTMANN, N.: Hegel und das Problem der Realdialektik. In: N. Hartmann: *Kleinere Schriften, Bd. II: Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*. Berlin: de Gruyter 1957, s. 323-346.

² HARTMANN, N.: *Nové cesty ontológie*, s. 92-98.

treba zaobchádzať ako s konečnými, stálymi a nemennými – pretože práve to nie je v súlade s Hartmannom postulovanou metódou kritickej ontológie.

Úplne inak to vyzerá s fundamentálnou ontológiou Martina Heideggera. Jej novosť nevedie len k novosti metódy skúmania. Heideggerova fundamentálna ontológia sa v prvom období jeho filozofovania (pred tzv. „obratom“) tiež pokúša vypracovať úplne iný predmet ako klasická ontológia. Tieto rozdiely medzi Hartmannovou a Heideggerovou ontológiou veľmi trefne uchopil Jozef Stallmach¹, píšuc, že objektom Hartmannovej ontológie je *Ansichsein*, naopak, predmetom Heideggerovej ontológie je *Seinverstehen*, teda vôbec nie *sejbytné jestvujúcno*, ale práve *rozumenie bytiu*. Pokiaľ ide o objekt týchto dvoch nových ontológií, Hartmannov projekt je viac fenomenologický² a Heideggerov novokantovský. Heidegger sa tak v *Bytí a čase* nezaobera problémom bytia jestvujúcna, ale práve problémom *rozumenia bytiu*. Nakoľko je Hartmannova kategoriálna analýza analýzou rôznych spôsobov bytia jestvujúcna, natoľko je Heideggerova analytika *Dasein* analýzou rôznych spôsobov rozumenia bytiu ľudským subjektom (*Dasein*). Na tomto mieste však treba vojsť hlbšie a spýtať sa, z čoho to vyplýva. Prečo ontológia v Heideggerovom podaní mení svoj objekt. Taktiež sa zdá, že je to práve dôsledok Heideggerovho zohľadnenia Kantovej kritiky rozumu, ale aj všetkého, čo sa udialo v pokantovskej transcendentálnej filozofii.

Heidegger podobne ako Hartmann vyvodzuje závery z dovtedajšej filozofickej tradície. Ako sa však ukazuje, vyvodzuje z nej úplne iné závery. Ťažkosti s interpretáciou Heideggera vyplývajú okrem iného z faktu, že sa pokúša nielen o zmenu metódy ontológie, ale skôr o zmenu jej objektu. Heidegger, ktorý bol vzhľadom na metódu svojej novej ontológie pod oveľa väčším vplyvom Husserlovej fenomenológie ako Hartmann, sa pokúša spraviť fenomenologické *epoché* a myslieť bytie v úplnej odtrhnutosti od všetkých dovtedajších teórií, teda aj ontologických. V dôsledku jeho myslenia chýba stály záchytný bod – Heidegger naň sám rezignuje, pričom chce zároveň vypracovať novú metódu

¹ STALLMACH, J.: *Ansichsein und Seinverstehen. Neue Wege der Ontologie bei Nicolai Hartmann und Martin Heidegger*. Bonn: Bouvier 1987.

² Husserlov postulát „návrat k veciam samým“ interpretuje Hartmann ako postulát návratu ku klasickému predmetu ontológie, ktorým je jestvujúcno (*Ansichsein*).

a nový predmet ontológie. Na začiatku teda ešte nevieme ani to, o čom budeme hovoriť, pretože to má byť až predmetom skúmania. Samozrejme, že Heidegger píše, že predmetom jeho filozofie je bytie. Pretože však základnou otázkou je otázka zmyslu, významu, rozumenia „bytiu“, toto úvodné tvrdenie nám v princípe nič nehovorí. Nevieme, čím je bytie, pretože na to sa ešte len pýtame. Je to dôsledok prijatia metodologického postulátu, aby sme pred preskúmaním našich poznávacích schopností nehovorili na tému jestvujúcna – netvorili ontológiu bez teórie poznania.

Napriek všetkému však musíme naše myslenie začať v nejakom mieste, a to Heidegger aj prakticky robí, aj keď nemá veľmi sklon priznať sa k tomu (možno hlavne sám pred sebou). Ak chceme zachytiť rozumenie bytiu, musí sa začať bytosťou ktorá rozumie, bytosťou, ktorú zaujíma jej vlastné bytie. Preto sa fundamentálna ontológia ukazuje ako analytika *Dasein*¹, teda analýza spôsobu bytia človeka ako jediného bytia, ktoré má záujem o svoje bytie a opätovne sa k nemu vzťahuje. Rozumenie bytiu je osobitne ľudskou záležitosťou. Podľa Heideggera nám vykázanie bytostnej štruktúry človeka opisom tzv. existenciálov (ktoré v Heideggerovej ontológii zastupujú klasické ontologické kategórie) umožní nielen odhaliť, ale aj vyjasniť pre človeka charakteristický (a teda ležiaci v základoch každej ontológie, ako aj všetkých vied) spôsob rozumenia bytiu jestvujúcna. Najpodstatnejšou vlastnosťou človeka sa ukazuje jeho časovosť a s ňou neoddeliteľne spätá konečnosť. Človek ako časová a aj konečná bytosť tvorí pojem jestvujúcna ako niečoho trvalého, nemenného, stáleho, večného práve preto, aby ustanovil vo svojom živote nejaký záchytný bod, istotu, ktorá uspokojuje potrebu bezpečia. Heidegger na tomto mieste plnými hrstami čerpá z Nietzscheho filozofie.

Pokiaľ ide o metódu Heideggerovej ontológie, tá tak isto nie je jednoduchá. Na jednej strane Heidegger deklaruje, že metódou jeho ontológie je fenomenologická metóda.² Vedúcim heslom je husserlovské heslo „návrat k veciam samým“, ktoré Heidegger interpretuje ako návrat k otázke bytia jestvujúcna. Avšak v prvom období svojho filozofovania neprekračuje za perspektívu transcendentálnej filozofie a skôr –

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

² Pozri tamže, s. 44.

na čo odkazuje literatúra – sa do nej ešte viac ponára. Nakoľko je transcendentálna filozofia spätá s hľadaním podmienok možnosti (zmysluplnosti, platnosti) vedeckého myslenia, natoľko Heideggerova filozofia – pokračujúca v stopách Emila Laska¹ – schádza v transcendentálnej analýze o stupeň nižšie a pýta sa na podmienky možnosti (zmysluplnosti, platnosti) transcendentálnej filozofie, a teda na zdôvodnenie filozofickej perspektívy spočívajúcej v zdôvodnení. Predmetom jeho skúmaní je problém založenia transcendentálnej filozofie (ktorú Heidegger porovnáva s metafyzikou). Rozdiel medzi novokantovským a Heideggerovým prístupom spočíva len v tom, že Heidegger sa odtrháva od chápania pojmu zdôvodnenia ako legitimizácie, chápaúc ho predovšetkým ako odhalenie fundamentov. Novokantovci hľadajú princípy, ležiace v základoch vedy, aby ukázali, aké základy musíme nutne prijať, aby mala naša veda vôbec zmysel. Heidegger popisuje tie isté princípy, ale používa ich inak. Odhaľujúc fundamenty nášho myslenia, navrhuje, aby sme ich podkopávali, čo v dôsledku vedie k podkopaniu zmysluplnosti celej doterajšej vedy a filozofie. Cesta, ktorou kráčajú novokantovci a Heidegger, je presne tá istá, rozdiel spočíva len v tom, čo sa deje neskôr. Novokantovci a Heidegger sa zhodujú v tom, že princípy, ktoré ležia v základoch celého nášho filozofického a vedeckého myslenia, sú zdôvodnené transcendentálnym subjektom, ale vyvodzujú z toho iný záver.

Novokantovci, ktorým záleží na tom, aby zachovali platnosť vedeckého poznania, tvrdia, že musíme založiť platnosť tých odhalených princípov. Heidegger potvrdzuje, že prijatie takých a nie iných princípov vyplýva z ľudského sklonu k metafyzike, teda z úsilia za každú cenu hľadať vo svete istú stálosť a nemennosť, pričom tento sklon Heidegger (nasledujúc Nietzscheho) kritizuje. Heidegger teda navrhuje, aby sme všetky tieto princípy zavrhlí a aby nám vôbec nebolo ľúto vedy (ktorá spolu s nimi stroskotáva), keď sme podľa neho ukázali, že ak sú tieto princípy pochybné, tak je pochybná aj sama veda, ako aj celá západná

¹ Na tému sekundárnosti toho projektu vo vzťahu ku koncepcii logiky Emila Laska pozri HOBE, K.: Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask. In: *Philosophisches Jahrbuch*, 1971, č. 78, s. 360–376; KISIEL, T.: Heideggers Dankesschuld an Emil Lask. Sein Weg vom Neufichteanismus zur Hermeneutik der Faktizität. In: *Heidegger und der Neukantianismus*. C. Strube (ed.). Würzburg 2009, s. 109–130; KISIEL, T.: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press 1995.

filozofická tradícia. Musíme teda zavrhnúť celú západnú metafyzickú tradíciu, čo znamená navrátiť sa v myslení do čias Platona a Parmenida. Heideggerov „obrat“ v myslení, ktorý znamenal pokus o prekonanie perspektívy transcendentálnej filozofie (ním stotožnenej s metafyzikou¹), je dôsledkom Heideggerovho prijatia tejto perspektívy a jej ďalšieho dôsledného rozvinutia (prehĺbenia).

Zdá sa teda, že Heidegger spája transcendentálnu metódu istého druhu s Husserlovým postulátom *epoché*² – odhaľuje najfundamentálnejšie základy ležiace v základoch celej západnej metafyziky preto, aby vykonal ich „redukciu“, no táto redukcia nemá znamenať len chvilkové uzátvorkovanie, ale ich celkové zavrhnutie, aby mohol ďalej myslieť bez nich. Heidegger tak spája vo fenomenológii obsiahnutý postulát „návratu k veciam samým“ neoddeliteľne spojený s postulátom *epoché*, zatiaľ čo Hartmann, ktorý sa tiež chce vrátiť k veciam samým (čím rozumie návrat k veci ako *Ansichsein*), tvrdí, že takéto úplné *epoché* nie je možné, preto jediným možným spôsobom realizácie Husserlových postulátov je prijatie princípu: „minimum predpokladov, maximum dát“³.

Na tomto mieste sa ukazuje ešte jedna vážna vec. Rozdiel medzi Heideggerovým a Hartmannovým myslením je neoddeliteľne spojený s ich interpretáciou Kantovho najvyššieho princípu syntetických súdov *a priori*. Heidegger interpretuje tento princíp rovnako ako novokantovci, teda ako tézu o úplnej identite predmetných a subjektívnych kategórií. Kategórie predmetov poznania sú teda úplne ustanovené transcendentálnym subjektom. Novokantovci však v tomto fakte nevidia žiaden problém. Už Kant písal, že „Myslený súlad prírody v rozmanitosti jej zvláštnych zákonov s našou potrebou nájsť pre ňu všeobecnosť

¹ Presnejšie vyjadrené, podľa Heideggera je vznik transcendentálnej filozofie (v podaní novokantovcov) výsledkom prirodzeného vývoja západnej metafyziky, ktorá začína Parmenidovou filozofiou.

² Sám Husserl sa pokúša ísť tuto cestou vo svojom projekte transcendentálnej fenomenológie, ale zdá sa, že pokiaľ ide o cieľ jeho transcendentálnych skúmaní, je bližší novokantovcom ako Heideggerovi – nejde mu o vyvrátenie vedy, ale o pochopenie základov jej platnosti.

³ S istým zjednodušením je možné povedať, že okrem toho, že obaja pri projektovaní svojich nových ontológií čerpali rovnako z novokantovstva, ako aj z fenomenológie, pokiaľ ide o predmet Hartmannovej ontológie, je viac fenomenológom a Heidegger novokantovcom, ak zasa ide o metódu ontológie – Heidegger sa ukazuje byť viac fenomenológom a Hartmann novokantovcom.

princípov musí byť... posudzovaný ako náhodný, napriek tomu však... nenahraditeľný..."¹ Avšak Heidegger z toho vyvodzuje záver o úplnej nespôsobilosti poznávacích kategórií (filozofických a vedeckých) na poznanie bytia samého. Hartmann, naopak, už na začiatku reinterpretuje Kantov najvyšší princíp, tvrdiac, že všetky doterajšie úspechy špeciálnych vied svedčia skôr o tom, že medzi týmito subjektom ustanovenými kategóriami a bytostnými kategóriami (kategóriami patriacimi svojbytnému jestvujúcnu) musí jestvovať čiastočná ekvivalencia a úlohou ontológie je tiež pokus o jej zdôvodnenie. Preto keď Hartmann tvorí východiskovú pojmovú mriežku pre svoju kategoriálnu analýzu, analyticky rozlišuje dva druhy kategórií: (a) bytostné kategórie (ktoré sa ďalej delia na kategórie ideálneho a reálneho jestvujúcna a tá ešte na fundamentálne /patriace všetkým vrstvám reálneho jestvujúcna/ a špeciálne kategórie /rôzne pre rôzne vrstvy/), ako aj (b) poznávacie kategórie. Vzájomná ekvivalencia medzi týmito dvoma druhmi štruktúr (alebo jej neprítomnosť) má byť až predmetom skúmania, preto dokonca - keby sa mali v budúcnosti ukázať ako identické (napriek tomu, že Hartmann pochybuje o možnosti ich úplnej identickosti rovnako, ako pochybuje o možnosti úplne chýbajúcej identickosti medzi nimi) – treba na začiatku spraviť ich pojmové rozlíšenie. Hartmann teda nebude postulovať zavrnutie celej západnej metafyzickej tradície na popis svojbytného jestvujúcna ako neadekvátnej. Tvrdí skôr to, že doterajší rozvoj vied ukazuje, že kategórie klasickej metafyziky sa prinajmenšom čiastočne hodia na opis skutočnosti osebe, naopak, v tej časti, v ktorej sa nehodia, môžu a aj by mali byť modifikované.

Rozdiel medzi Hartmannovou a Heideggerovou metódou ontológie môže byť zvýraznený aj predstavením ich pomeru k vzťahu medzi analýzou a syntézou. Nakoľko Hartmann tvrdil, ako sme uviedli vyššie, že nová kritická ontológia by mala byť analytická – čím priznáva prvenstvo analýzy pred syntézou, natoľko Heideggerova fundamentálna ontológia ostáva syntetickou ontológiou – miska váh priorít sa nachyľuje v prospech syntézy, a tak sa hľadá predovšetkým jednota; v týchto hľadániach ide Heidegger oveľa ďalej ako novokantovci. Preto neostáva bez významu ani Heideggerova interpretácia Kantovej

¹ KANT, I.: *Kritika soudnosti*, s. 38.

vedy o poznávacích schopnostiach. Podobne ako novokantovci redukovali Kantov dualizmus, pričom odmietali poznávaciu rolu zmyslovosti, tak isto Heidegger redukuje, avšak úplne iným spôsobom – kde sa znovu ukazuje jeho náchylnosť k syntéze. Ukazuje teda na obrazotvornosť ako spoločný koreň, z ktorého vyrastajú dva kmene nášho poznania (um a zmyslovosť), odvolávajúc sa na tomto mieste na slová samého Kanta, ktorý v *Úvode ku Kritike čistého rozumu* spomenul, že „azda vyrastajú zo spoločného, nám však neznámeho koreňa“.¹ Ako správne tvrdí Heidegger, kantovská transcendentálna obrazotvornosť sa znamená hodí na jednotiaci koreň tohto typu, keďže plní rolu sprostredkovateľa medzi zmyslami a umom. V prvom vydaní *Kritiky čistého rozumu* Kant sám priznával obrazotvornosti funkciu syntézy, avšak túto časť mení v druhom vydaní, čo Heidegger interpretuje ako ústup pred odhalením, ktoré spravil, v obave pred jeho dôsledkami. V literatúre sa však zdôrazňuje, a v tomto zmysle Heidegger ide správnou cestou, že *Kritika čistého rozumu* priviedla do nemeckej filozofie práve zmenu v chápaní funkcie obrazotvornosti, uznala, že práve obrazotvornosť začína proces poznávacej syntézy.²

Chápanie metafyziky

Ešte väčší rozdiel je medzi Hartmannovým a Heideggerovým pojmom metafyziky. V princípe treba začať tým, že pod týmto pojmom chápú úplne niečo iné. Čo je však podstatné, Hartmannovo aj Heideggerovo chápanie metafyziky sa odkláňa od klasického významu tohto termínu. Nie je to však úplne beznádejná situácia, pretože zohľadnenie všetkého, čo sme doteraz povedali, umožňuje pochopiť, odkiaľ sa berie Hartmannovo a Heideggerovo chápanie metafyziky a rovnako aj odkiaľ pochádza rozdiel medzi nimi – ktorý by bez vzťahnutia ich myslenia do širšieho kontextu, teda do kontextu Kantovej filozofie, ako aj celej nemeckej pokantovskej transcendentálnej filozofie, ostal úplne nejasný.

Rozdiel medzi Hartmannovým a Heideggerovým pochopením vzťahu medzi ontológiou a metafyzikou vyplýva predovšetkým z už skôr uvedeného rozdielu v interpretácii Kantovho najvyššieho prin-

¹ KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 71 (A 15, B 29).

² Pozri KULINIĄK, R.: Problem wyobraźni w filozofii Kanta i Hegla. In: *Folia Philosophica* 26, 2008, s. 221-236.

cípu syntetických súdov *a priori*. Hartmann potvrdzuje, že kategórie objektu poznania (predmetov popisovaných vedami) okrem toho, že sú ustanovené subjektom, sa čiastočne kryjú s bytostnými kategóriami. Znamená to, že ontológia je schopná aspoň v istej časti popisovať svojbytné jestvujúcno (*Ansichsein*). Na druhej strane Hartmann zdôrazňuje, že táto identita je len čiastočná a okrem toho, že sa spolu s rozvojom vied jej oblasť stále zväčšuje, netreba čakať, že vôbec niekedy bude úplná. Inými slovami, Hartmann, prihliadajúc k tomu, že v pojme veci osebe tkvie dvojznačnosť, dochádza k záveru, že „modus existendi objektu (jeho poznateľnej a nepoznateľnej časti) musí byť ten istý”.¹ Svojbytné jestvujúcno je čiastočne poznateľné a čiastočne nepoznateľné (iracionálne poznateľné).

Hartmannov pojem metafyziky je spätý s jeho vedou o hraniciach poznania. V našom poznaní treba rozlíšiť dve hranice²: (1) hranicu doterajšej objektivizácie jestvujúcna, ktorá sa celý čas presúva a je to nekonečný proces (Hartmann tu ostáva verný marburskému pomenovaniu poznania ako večného *fieri*), ako aj (2) hranicu gnozeologickej racionálnosti jestvujúcna (ktorá sa nedá prekročiť). Hartmann používa pojem metafyziky špecifickým spôsobom a menovite ho používa na určenie tej časti nami skúmaných problémov, ktoré sú práve iracionálne poznateľné, teda prekračujú tú druhú, neposúvajú hranice nášho poznania. Čo je však podstatné, metafyzický problém v Hartmannovom chápaní nie je problém úplne iracionálny a neriešiteľný, ale taký, ktorý v sebe obsahuje prímes iracionálnosti, teda nie je vyriešiteľný úplne. Hartmann teda vyberá závery z mnou spomínanej dvojznačnosti Kantovho pojmu veci osebe a potvrdzuje, že na jednej strane nami poznávaný jav predsa len zodpovedá veci osebe (v ontologickom zmysle), na strane druhej zase v sebe pojem veci osebe obsahuje aj intuíciu, že možno časť z vlastností týchto vecí pre nás ostane navždy nepoznateľná. Z úvah o veci osebe samozrejme vyplýva aj poučka, že možno jestvujú aj také veci (také svojbytné jestvujúcna), ktoré sú úplne nepoznateľné. Ak však, ako si všíma Hartmann, veci tohto typu jestvujú, nie sme vôbec schopní niečo o nich vedieť, a tak pre nás nepredstavujú žiaden problém. Z faktu, že sme vôbec schopní zachytiť nejaký problém,

¹ Pozri HARTMANN, N: *Zur Grundlegung...*, s. 79-81. Por. NORAS, A. J.: *Problem metafyziky. Nicolai Hartmann a Immanuel Kant*, s. 76.

² Pozri HARTMANN, N: *Zur Grundlegung...*, s. 80.

vyplýva, že v sebe musí obsahovať aj nejakú racionálnu časť – takú, ktorú je možné ontologicky uchopiť a opísať. Problémy riešené človekom (filozofiou aj vedou) sa tak v princípe delia na dva druhy: problémy ktoré sú úplne riešiteľné (ich vyriešenie je len otázkou času), ale aj metafyzické problémy, teda také, ktoré sa skladajú z racionálnej a iracionálnej zložky. Práve tie druhé sú večným dedičstvom filozofie a okrem toho, že mnoho z ich látky sa stále vyjasňuje vďaka vykonávaniu parcelácie ich racionálnych aspektov špeciálnymi vedami, nikdy úplne nemiznú. Metafyzické predmety však netreba nikdy zavrhnovať, lebo sám fakt možnosti ich uchopenia svedčí o tom, že sú čiastočne racionálne – a teda je možné uchopiť ich nami vytvorenou ontológiou.

Inak chápe ontológiu Heidegger, ktorý uznáva, že predmetné kategórie, vzhľadom na to, že sú ustanovené subjektom, sú neadekvátne na opis bytia samého. Metafyzika v Heideggerovom chápaní je istý špecifický sklon ľudského rozumu – sklon k uchopovaniu bytia ako jestvujúcna, teda ako niečoho stáleho, nemenného, trvalého. Meta-fyzika teda znamená človeku prislúchajúci sklon k zdôvodneniu všetkého, čo sleduje – k hľadaniu a opisu stálych a nemenných princípov, ležiacich v základoch sledovateľných premenlivých javov. Avšak zdá sa, že tu spravil Heidegger dosť závažnú chybu. „Obrat“ v Heideggerovom myslení znamená odklon od otázky zmyslu bytia k pýtaniu sa na bytie samo, teda zavrhnutie perspektívy transcendentálnej filozofie (metafyziky) pre pokus o úplne iný, nový, západnou metafyzikou neskazený spôsob myslenia bytia samého.¹ Neadekvátnosť poznávacích kategórií západnej filozofie a vied vysvetľuje Heidegger, podobne ako predtým Nietzsche, tým, že bytie samo nie je „jestvujúcnom (jestvovaním)“, ale „stávaním sa“. Odtiaľ sa napokon berie Heideggerova výmena slova „jestvujúce“ za slovo „bytie“. Filozofické a vedecké pojmy (na určenie ktorých Heidegger používa názov „metafyzika“) v sebe naopak obsahujú stálosť a nemennosť a ako také sú celkovo neadekvátne na opis bytia samého. Ale aby to mohol Heidegger potvrdiť, musí aspoň sebe samému priznať možnosť nazretia do bytia samého bez prostredníctva metafyzických kategórií.

¹ Por. MIZERA, J.: *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*. Kraków: Wydawnictwo UJ 2006.

Vzniká teda pochybnosť: Heidegger tvrdí, že on ako jediný vykonal husserlovské *epoché*, úplne sa zriekajúc všetkých vedeckých a filozofických zdôvodnení vo videní bytia a vďaka tomu tvrdí, že sú neadekvátne. To je však v rozpore s jeho konštatovaním, že chápanie bytia v kategóriách jestvujúcna je nejakým prirodzeným sklonom človeka, vyplývajúcim z jemu náležiacemu spôsobu bytia. Jedine, že by Heidegger sám už prestal byť človekom, čo sa zdá byť pochybné, a keby sme aj prijali takú možnosť, otázka znie – prečo len on? Napokon Heideggerom postulovaný pokus zavrhnúť všetky poznávacie kategórie, ktoré boli vypracované na základe západnej metafyziky, vedie ešte k jednému vážnemu dôsledku, ktorý, zdá sa, diskredituje všetky projekty tohto typu. Ak by sme dokonca prijali, že človek disponuje nejakým druhom úplne čistého nazretia do podstaty bytia samého, nazretia nespriestredkovaného žiadnymi pojmami (ku ktorému sa podarilo dôjsť Heideggerovi), aj tak každý pokus o odovzdanie svojich skúseností druhému človeku, a teda rovnako tak aj každý pokus o budovanie akejkoľvek vedy, filozofie či dokonca poézie vyžaduje preklad do nejakého jazyka, čiže využitie poznávacích kategórií – čo je podľa Heideggerovej koncepcie neoprávnené. Avšak dokonca aj Heidegger používa nejaké slová a akoby sa veľmi pokúšal „nachýliť“ jazyk pre potreby „bytia“ tak, aby samo mohlo cez nás prehovoriť – avšak podstatou jazyka, keďže nesie význam, stále ostane istý stupeň stálosti. Jazyk sa teda ukazuje ako zo svojej podstaty metafyzický a ani Heideggerovi sa pred tým nepodarí ujsť.

Vidíme teda, že Hartmann a Heidegger chápu pod pojmom metafyzika niečo úplne iné. U Hartmanna je termín „metafyzika“ spätý s tým, čo je iracionálne v principiálne nami uchopovaných problémoch. Metafyzika nie je žiadna človekom budovaná teória, nie je to žiaden filozofický systém ani nejaká špeciálna oblasť filozofie, majúca svoj osobitý predmet. Metafyzické problémy sú filozofické problémy a pokiaľ chceme byť ešte presnejší – iracionálna prísada, ktorá je časťou všetkých odvekých filozofických problémov, spôsobuje to, že okrem toho, že nad nimi už veky uvažujeme, nepodarilo sa nám žiaden z nich úplne objasniť. U Heideggera je, naopak, termín „metafyzika“ spätý s istým špecifickým spôsobom myslenia spočívajúcim na uchopovaní bytia ako jestvujúcna, teda ako niečoho stáleho, prítomného, nemenného. Metafyzický spôsob myslenia vo večnom stávaní sa spočíva v dopytovaní sa

na to, čo je možné zachytiť a je stále, na nachádzaní stálych a nemených princípov, ktoré nám umožňujú rozumieť bytiu a osvojiť si ho. Tento (ľudskej bytosti vlastný) spôsob myslenia sa prejavuje počas celých dejín západnej filozofie a vied a svoju kulmináciu nachádza podľa Heideggera práve v transcendentálnej filozofii, ktorá pochádza od Kanta a spočíva v hľadaní transcenden-tálnych (konečných) princípov.

Predkladám však tézu, že okrem tohto jasného rozdielu majú tieto dva spôsoby chápania metafyziky spoločný zdroj, ktorým je Kantovo chápanie metafyziky ako istý sklon ľudského rozumu, ktorý môžeme pomenovať „sklon k transcendovaniu“. Kant píše: „Ľudský rozum má zvláštny osud... doliehajú naň totiž otázky, ktorých sa nemôže zbaviť, lebo sú mu dané jeho vlastnou povahou, a nemôže na ne odpovedať, pretože presahujú všetky schopnosti ľudského rozumu.“¹ Metafyzika – tak v Hartmannovom, ako aj Heideggerovom ponímaní – je práve výsledkom tohto sklonu ľudského rozumu k neustálemu transcendo-vaniu toho, čo je poznané. Avšak každý z nich ho interpretuje inak. Hartmann sa odvoláva na prirodzený sklon ľudského rozumu ku kla-deniu metafyzických otázok (teda takých, ktoré sú čiastočne iracio-nálne).² Transcendovanie znamená stálu túžbu nášho rozumu prekra-čovať hranice poznania – tento sklon vedie k vzniku a rozvoju filozofie a vedy. Heidegger naopak sklon k transcendencii interpretuje ako sklon k mysleniu bytia v kategóriách stálosti, k hľadaniu trvalých princi-pov a fundamentov skutočnosti, ktorá nás obklopuje, pričom tieto sklony sú zdrojom celej západnej filozofickej, ako aj vedeckej tradície. Metafyzika je rovnako v Hartmannovej, ako aj Heideggerovej filozofii sklonom k neustálemu transcendovaniu toho, čo je dané. Avšak v Hartmannovom chápaní, pretože Hartmann verí v čiastočnú korelá-ciu vedeckých a filozofických kategórií, ako aj kategórií svojbytného jestvujúcna, tento sklon vedie k postupu v poznaní. U Heideggera, ktorý je presvedčený o úplnej neadekvátnosti vedeckých a filozofic-

¹ KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 31 (A VII).

² Na tomto mieste treba poukázať na výraznú analógiu medzi Hartmannovou a Jaspersovou interpretáciou tohto Kantovho spôsobu chápania metafyziky. O kantovských prameňoch koncepcie metafyziky Karla Jaspersa som už písala na inom mieste, pozri PIETRAS, A.: *Karla Jaspersa postneokantowski projekt metafyzyki*. In: *Kwartalnik Filozoficzny* T. XI, Z. 1, Kraków 2012, s. 25-40.

kých kategórií, tento sklon vedie na scestie. Bytie, ktoré je súvislým dia-
ním, sa tak nedá vôbec uchopiť. Preto Heidegger v najneskoršom ob-
dobí svojej tvorby, rezignujúc z používania všetkých termínov spätých
so západnou filozofickou tradíciou, rezignuje aj z používania termínu
„ontológia“, pretože každú ontológiu¹ stotožňuje s ním kritizovaným
metafyzickým myslením.

Perspektívy

Heideggerova filozofia nás privádza k poznávaciemu pesimizmu
a tvrdí, že nejestvuje žiaden spôsob adekvátneho zachytenia bytia sa-
mého a aj keby sa podarilo zachytiť ho, neexistuje spôsob, ako ho vy-
jadriť. Nadväzujúc na terminológiu, ktorú zaviedol Paul Ricœur, tak
treba postaviť Heideggera po boku tzv. „majstrov podozrenia“, ktorí
sú klasikmi hermeneutickej filozofie, ku ktorým francúzsky filozof ráta:
Karla Marxa, Friedricha Nietzscheho a Sigmunda Freuda.² Heidegge-
rova filozofia, ktorá sa sústreďuje na hľadanie a vyjavovanie predpo-
kladov spočívajúcich v základoch nášho myslenia, sa s istotou pridáva
k tomuto spôsobu myslenia. Jej umiestnenie v tejto perspektíve však
ukazuje jej druhotnosť, špeciálne vo vzťahu k Nietzscheho mysleniu.
Nie je to však najdôležitejšia výhrada – v dejinách filozofie nachádzame
veľa prípadov, keď nasledujúci myslitelia, používajúc iný jazyk, vyjad-
rujú tie isté intuície. Najväčšia výhrada vo vzťahu k Heideggerovej fi-
lozofii sa spája s problémom, na ktorý sme poukázali vyššie. Aby vôbec
bolo možné demaskovať predpoklady, teda aby bolo možné tvrdiť, že
naše poznávacie kategórie sú neadekvátne na uchopenie vecí takých,
aké sú osebe, musí jestvovať nejaký súvis medzi týmito vecami a naším
poznáním. Ako správne tvrdí Tischner v článku venovanom fenome-
nológii a hermeneutike, činnosť „demaskérov“, prináležiaca týmto fi-
lozofom, je možná vďaka tomu, že medzi svetom našich klamov (sve-
tom javov, svetom poznávaným) a skutočným svetom (svetom vecí
osebe) „jestvujú úzke súvislosti, vďaka ktorým sa môžeme vyslobodiť

¹ Každá ontológia je „onto-teo-lógia“. Nové myslenie ktoré navrhuje Heidegger už nemá
byť ontológiou.

² RICŤEUR, P.: *O interpretácii. Esej o Freudzie*. Warszawa: KR 2008, s. 39-40.

spod klamov, prejsť od sveta klamstva do sveta pravdy“.¹ V Heideggerovej ontológii však nenachádzame miesto pre tento typ súvislostí.

Zdá sa preto, že práve Hartmannova ontológia je lepším východiskovým bodom rovnako na poznanie skutočnosti, ako aj na de-maskovanie každého druhu predpokladov ležiacich v základoch filozofického a vedeckého myslenia. Rozlíšenie poznávacích a bytosťných kategórií, ku ktorým vedie hartmannovská reinterpretácia Kan-tovej filozofie, tvorí perspektívu, v rámci ktorej je to možné. Musíme ich najprv teoreticky rozlíšiť, aby sme vôbec mohli skúmať ich vzájomnú koreláciu, prípadne to, že nie je. Na základoch hermeneutiky tak spočíva skôr Hartmannova a nie Heideggerova ontológia. Ako správne tvrdí P. Łaciac, Gadamer v *Pravde a metóde* „od falošných predpokladov... odlišuje pravdivé predpoklady, „pri ktorých rozumieme“, to znamená predpoklady podmieňujúce naše vlastné rozumenie, čím uskutočňuje rehabilitáciu predpokladov, ktorá spočíva na tom, že predpoklady už nemusia znamenať len „chybné súdy“.“²

Cieľom ontológie podľa Hartmanna (podobne ako cieľom hermeneutiky v Gadamerovom ponímaní)³ je skúmanie miery identity medzi našimi poznávacími kategóriami a bytosťnými kategóriami. O tom, že taká čiastočná identita musí jestvovať, svedčí už sám fenomén vedomia problémov.⁴ To, že nie je úplná, je, naopak, obsiahnuté v samom chápaní poznania – keby poznávacie kategórie boli úplne identické s bytosťnými kategóriami, mali by sme isté apriórne vedenie o skutočnosti a niečo ako chyba v poznaní by vôbec nebolo možné. Skutočné filozofické problémy sú metafyzické problémy, teda také, ktoré majú rovnako racionálne aspekty (je ich možné ontologicky uchopiť), ako aj iracionálne aspekty (iracionálnu prímes), ktoré spôsobujú, že aj okrem toho, že je možný postup v ich vyjasňovaní, ony samy nikdy úplne nemiznú.

¹ TISCHNER, J.: Fenomenologia i hermeneutika. In: *Jak filozofovať? Studia z metodologii filozofii*. Red. J. Perzanowski. Warszawa: PWN 1989, s. 130.

² ŁACIAK, P.: Fenomenologia Husserla — filozofia podejrzenia czy pewności? In: *Folia Philosophica* 33, Katowice 2015, s. 103, pozn. č. 1.

³ Tamže.

⁴ Hartmann často zdôrazňuje, že samo vedomie problému (*vedenie nevedenia*) už svedčí o jeho aspoň čiastočnej racionálnosti. Racionálnosť zasa nevyplýva z ničoho iného ako z čiastočnej identickosti medzi poznávacími a bytosťnými kategóriami. Pozri HARTMANN, N.: *Zarys metafizyki poznania*, s. 490-493.

Nakoľko teda Heideggerova filozofia vedie k poznávaciemu pesimizmu – spochybnenie schopnosti poznania filozofie a vied, zavrnutie každej metafyziky aj ontológie – a ako taká ukazuje istú formu dogmatického skepticizmu, natoľko sa Hartmannova filozofia prezentuje ako oveľa optimistickejšia pozícia – skutočne nemôžeme poznať všetko, ale bolo by nesprávne tvrdiť, že vôbec nič nepoznáme. Všetky podstatné filozofické a vedecké problémy sú metafyzické problémy, ale každý z nich je aspoň čiastočne racionálny. Hartmannova ontológia sa teda vyhýba obom krajným formám dogmatizmu – rovnako pozitívnemu, v súlade s ktorým je vec osebe úplne poznateľná, ako aj negatívnemu (ku ktorému nás neodvratne vedie Heideggerovo myslenie) – v súlade s ktorým je vec osebe úplne nepoznateľná. Preto sa zdá, že práve Hartmannova ontológia je zaujímavejšia a je pre poznanie určite plodnejšia. Navyše, zdá sa, že predpoklady, ktoré sú v nej obsiahnuté, musia byť základom akéhokoľvek platného myslenia. Hartmann nám navrhuje dosť precízne definovanú filozofickú metódu, ktorá umožňuje čím ďalej tým lepšie rozpoznanie čiastočne iracionálnej skutočnosti. Čo je dôležité, neostáva len metodológom, ale aj sám vykonáva veľa ontologických analýz konkrétnych problémov, čím nám ukazujú svoju metódu v praxi.

Z poľštiny preložil Michal Kručko

ANALYTICKÁ FILOZOFIA A HEIDEGGER

Carnapova kritika Heideggerovej metafyziky

Eugen Andreanský

Dejiny filozofie 20. storočia prinášajú viacero relevantných prípadov kritiky tradičnej metafyziky, aj keď sa pod týmto označením skrývajú rôzne významy. V prípade historickej konfrontácie Carnapovej kritiky metafyzických výpovedí s Heideggerovou filozofiou sotva možno hovoriť o plodnom dialógu, v ktorom sa argumenty striedajú s protiargumentami. To však neznamená, že by sme na základe preštudovania jednak Carnapových poznámok k Heideggerovi ako aj Heideggerovej stručnej a neadresnej reakcie nemohli dozvedieť viac ako o Carnapovi a Heideggerovi, tak aj o povahe tradičnej metafyziky a zásadách jej kritiky, o vzťahu logiky, jazyka a skutočnosti, rovnako aj o koreňoch analytickej a kontinentálnej filozofie.

Už v manifeste Viedenského krúžku sformulovanom Carnapom, Hahnom a Neurathom sú naznačené zdroje metafyzického prístupu k svetu. Psychologické či sociologické dôvody si autori manifestu hlbšie nevšímajú, sústreďujú sa predovšetkým na logické hľadisko.¹ Pri odhaľovaní logických chýb vo vetách metafyziky sa odvolávajú na Russell a Wittgensteina. Zisťujú, že v „metafyzických teóriách sa už aj v kladení otázok skrývajú dve základné logické chyby: príliš tesná väzba na formu *tradičných jazykov* a nejasnosť logických výkonov myslenia“² Nejasnosť spočíva v naivnej metafyzickej predstave, že myslenie by mohlo rozvíjať poznanie samo zo seba bez použitia empirického

¹ CARNAP, R. – HAHN, H. – NEURATH, O.: Vědecké pojetí světa – Vídeňský kroužek. Prel. J. Fiala. In: FIALA, J. (ed.): *Analytická filosofie – první čítanka*. 2. vyd. Plzeň – Nymburk: O.P.S 2006, s. 23.

² Tamže.

materiálu alebo že by metafyzika mohla logicky dôjsť k nejakým novým poznatkom akoby z čistého myslenia. Kritika novopozitivistov nemieri len do dejín filozofie. Sú presvedčení, že pomocou logickej analýzy bude prekonaná metafyzika vo vlastnom, klasickom zmysle slova, zvlášť metafyzika scholastická a metafyzika systému nemeckého idealizmu, ale aj skrytá metafyzika kantovského a moderného *apriorizmu*“.¹ Odmietnutím syntetického apriórneho poznania je možné vyčleniť iba dve kategórie tvrdení: empirické výroky a analytické vety logiky a matematiky. Novopozitivisti do okruhu metafyzických, teda zmysluprázdnych a neverifikovateľných výrokov zahrnuli aj tvrdenia o realite či nerealite vonkajšieho sveta ako aj myšliach iných ľudí a spochybnili tiež také chápanie intuitívneho poznania, ktoré presahuje ako empirický obsah, tak aj pojmové myslenie.²

Carnapovo odmietnutie metafyziky

Pre historickú rekonštrukciu okolností, za akých Carnap odsúdil metafyzické prvky Heideggerovej filozofie, nie je bez zaujímavosti, že na osobnom stretnutí Carnapa s Heideggerom počas konferencie v Davose v roku 1929 došlo medzi oboma filozofmi k určitému súzvuku, pokiaľ ide o kritiku tradične orientovanej filozofie – predmetom kritiky v Davose bol predovšetkým Cassirer a novokantovstvo. Carnapovi okrem iného imponoval Heideggerov rečnícky štýl a jeho presvedčivé vystupovanie.³ Carnap svoj postoj formuloval celkom inak po preštudovaní Heideggerových textov, najmä jeho *Bytia a času* a prednášky *Čo je metafyzika?* Predovšetkým tieto práce (možno aj iné Heideggerove texty) boli dokonca predmetom niekoľkých seminárov Viedenského

¹ Tamže, s. 24.

² Tamže, s. 24-25.

³ Možno sa však stretnúť aj s náznakom rozporuplného prijatia Heideggera zo strany Carnapa už počas podujatia v Davose – P. E. Gordon sa zmieňuje o takmer anekdotickej spomienke E. Benza na neformálny rozhovor E. Cassirera s R. Carnapom počas jazdy lanovkou, v ktorom sa Cassirer na Carnapa obrátil s otázkou, ako by zhrnul obsah Heideggerovej prednášky z daného dňa. Carnap na to reagoval slovami: „Celkom jednoducho: bim-bam-bom“ (GORDON, P. E.: *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Cambridge, MA – London: Harvard University Press 2010, s. 327).

krúžku, kde o nich bolo referované a kde boli podrobené kritike.¹ U Carnapa antimetafyzické smerovanie viedlo k napísaniu úderného článku *Preknanie metafyziky logickou analýzou jazyka* (1931).²

Carnap v uvedenej stati okrem iného venuje špeciálnu pozornosť metafyzickým slovám, zbaveným významu (samozrejme, z pohľadu logicko-empiristickej teórie významu). Za typické považuje napr. slová *princíp* (*bytia*) a *boh*. Zaujímavá je pritom Carnapova úvaha o tom, ako dané slová kedysi mali empiricky zistiteľný význam, ale postupom času ho stratili. V súvislosti so slovom *princíp* pôvodný význam Carnap vidí v genetickom počiatku, t. j. v niečom, čo niečomu v temporálnej alebo podmienkovej postupnosti prechádza. Metafyzici sa však k tomuto významu snažia pripojiť niečo, čo takto chápaný počiatok presahuje a vymyká sa empirickému overeniu alebo pôvodný význam celkom nahradiť. Neponúkajú však adekvátne kritériá pre toto nahradenie. V konečnom dôsledku tak „slovo stráca svoj pôvodný význam a ostáva ako prázdna škrupina. Z jeho ranej, zmysluplnnej etapy sa so slovom spájajú rozličné asociácie a predstavy. Tieto sa kombinujú s novými predstavami a pocitmi prostredníctvom súvislostí, v ktorej sa vždy toto slovo používalo“.³

Carnap menuje aj iné slová používané v oblasti metafyziky, ktoré však v konečnom dôsledku nemajú (jazykovú) význam a vetám, v ktorých sa nachádzajú, chýbajú empirické pravdivostné podmienky. Vy-

¹ Aj keď pozornosť, ktorú prívrženci logického pozitivizmu vo Viedni venovali Heideggerovi nebola masívna, predsa len z ich strany nemožno hovoriť o úplnej neznalosti jeho diela. O Heideggerovi sa čiastočne hovorilo aj na stretnutí L. Wittgensteina s M. Schlickom (teda ústrednou postavou Viedenského krúžku) a F. Waismanom (bolo to konkrétne 30. 12. 1929 (Pozri STADLER, F.: *The Vienna Circle. Studies in the Origins, Development, and Influence of Logical Empiricism*. Heidelberg: Springer 2015, s. 231)). V rámci diskusií v tzv. Gomperzovom krúžku F. Kröner referoval o Heideggerovi (hlavne o *Bytí a čase*) v máji a júni roku 1930, aj za účasti R. Carnapa a ďalších významných logických pozitivistov (H. Hahn, V. Kraft a i. (Tamže, s. 242)). F. Kaufman dokonca o Heideggerovej verzii fenomenológie prednášal na Viedenskej univerzite v rámci Úvodu do fenomenológie E. Husserla v zimnom semestri 1931/1932 (Tamže, 315). Podobne o Heideggerovi prednášal aj E. Zilsel v zimnom semestri 1933/1934 (Tamže, s. 333).

² CARNAP, R.: *Preknanie metafyziky logickou analýzou jazyka*. Prel. T. Sedová In: Mihina, F. – Sedová, T. – Zouhar, M. (eds.): *Logický pozitivizmus. Malá antológia filozofie 20. storočia*. Zv. 3. Bratislava: Iris 2006, s. 257–273.

³ Tamže, s. 261.

povedajú skôr o dojmoch, pocitoch či predstavách tých, ktorí ich používajú. V skutočnosti podľa Carnapa platí, že mnohé „*metafyzické termíny nemajú význam*, rovnako ako uvedené príklady ‚princíp‘ a ‚boh‘. Spomeňme napríklad ‚ideu‘, ‚absolútno‘, ‚nepodmienené‘, ‚nekonečno‘, ‚bytie pobytu‘, ‚ne-bytie‘, ‚vec osebe‘, ‚absolútny duch‘, ‚podstata‘, ‚bytie osebe‘, ‚bytie osebe a pre seba‘, ‚Ja‘, ‚Neja‘, ‚emanácia‘, ‚manifestácia‘, ‚rozčlenenie‘ atď.“¹ Hoci Carnap nespomína konkrétnych autorov-metafyzikov, je možné pomerne jednoducho identifikovať, koho mal na mysli. Uvedené termíny odkazujú napr. na Kanta, Descarta, Plotina a azda najviac na Hegela. Prítomný, hoci necitovaný, je však aj Heidegger, prinajmenšom pri termíne „bytie pobytu“. Carnap dal jasne najavo, že sa kriticky vzťahuje k metafyzike ako celku, bez ohľadu či ide o autorov minulých alebo súčasných.

Carnap aj vo svojom texte z roku 1934 v podobnom duchu uvádza konkrétne príklady metafyzických výrokov a vymenúvava niekoľko významných filozofov-metafyzikov minulosti – Táles, Herakleitos, Anaximandros, Pytagoras, Platon, ako aj Spinoza, Schelling a Hegel. Zo súčasných metafyzikov si vyberá Bergsona. O Heideggerovi sa vôbec nezmieňuje. Nejde však o vytvorenie zoznamu metafyzikov, to je pre Carnapa iba podružná téma. Dôležitejšie je, prečo je nutné metafyziku – či už minulú alebo súčasnú – rázne odmietnuť. Lepšie povedané, je nevyhnutné poprieť jej poznávacie nároky, spochybniť to, že vôbec o svete niečo hovorí. Metafyzické tvrdenia totiž podľa Carnapa nespĺňajú podmienku verifikovateľnosti, a preto vlastne netvrdia vôbec nič². O stave sveta môže zmysluplne (pomocou verifikovateľných tvrdení) vypovedať len veda, platí teda, že metafyzici „sa nemôžu vyhnúť tomu, aby nereprodukovali neverifikovateľné výroky, lebo keby ich vyhlásili za verifikovateľné, rozhodnutie o pravdivosti alebo nepravdivosti ich učení by záviselo od skúsenosti a patrilo by teda do oblasti empirických vied. Tento dôsledok sa usilujú odstrániť, keďže si nárokuje hlásať poznatky, ktoré sú na vyššej rovine ako poznatky empirických vied. Takto sú prinútení ignorovať akúkoľvek súvislosť medzi svojimi výrokmami a

¹ Tamže, s. 262.

² CARNAP, R.: *Filozofia a logická syntax*. Prel. A. Riška. In: Bodnár, J. (ed.): *Antológia z diel filozofov*. Logický empirizmus a filozofia prírodných vied. Zv. 9. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry 1968, s. 269.

skúsenosťou; a práve týmto postupom ich zbavujú akéhokoľvek zmyslu.“¹

Prečo nič (ne)ničuje?

Aj keď je Carnapova, resp. novopozitivistická kritika smerovaná k širšiemu kontextu pestovania filozofie v minulosti aj súčasnosti, Heidegger preň predstavuje ikonický príklad toho, ako by filozof nemal narábať s pojmami. Ako už bolo vyjadrené, metafyzika často produkuje pseudovety, keď používa termíny zbavené akéhokoľvek (empirického) významu. Iným dôvodom výskytu pseudoviet je ich rozpor s logickou syntaxou. V Carnapovom príklade je napr. výrok „Cézar je prvočíslo“ utvorený síce v súlade s gramatikou prirodzeného jazyka, ale predsa len predstavuje prípad nezmyselnej vety, pretože vlastnosť *byť prvočísлом* je iba vlastnosťou čísel, za ktoré v tomto prípade nie je prípustné nahrádzať nič, čo nie je číslom.² Ide samozrejme o jednoduchý príklad, v ktorom je chyba ľahko odhaliteľná. Nie vždy je to však očividné, pri mnohých tvrdeniach metafyziky „sa takto jednoducho nezistí, že ide o pseudovety. To, že v prirodzenom jazyku je možné produkovať nezmyselné postupnosti bez toho, aby sa porušovali pravidlá gramatiky, signalizuje, že pravidlá gramatickej syntaxe sú nepostačujúce z logického hľadiska“.³ Pseudovety metafyziky iba vyvolávajú dojem správne vytvorených viet, v skutočnosti však pravidlám logickej syntaxe odporujú, predstavujú zhluk slov, ktorý nedáva žiaden zmysel.

Názorným príkladom metafyzických pseudoviet sú aj Heideggerove tvrdenia „Hľadáme nič“, „Poznáme nič“, „Nič ničuje“, „Jestvuje Nič, lebo...“. Lepšie povedané, ide o vety, ktoré v tejto podobe Carnap Heideggerovi pripisuje. Carnap si z monumentálneho korpusu Heideggerových myšlienok vybral len niektoré ako *pars pro toto*. Lepšie povedané, vybral si niekoľko viet z Heideggerovej prednášky *Čo je metafyzika?*, pričom ich (v zásade nekorektne) pospájal do jedného odstavca⁴ a následne ich posudzoval jednotlivo, mimo širší kontext Heideggerovej práce.

¹ Tamže, s. 269.

² CARNAP, R.: *Prekonanie metafyziky logickou analýzou jazyka*, s. 263.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 264.

Vo vetách „Hľadáme nič“ a „Poznáme nič“ ide podľa Carnapa zjavne o omyl, že slovo „nič“ sa použije „ako meno predmetu, lebo v prirodzenom jazyku máme sklon používať slovo v tomto tvare, aby sme generovali záporné existenčné tvrdenia“.¹ Príkladom bežného existenčného tvrdenia je napr. „Vonku sa nedeje nič“, pričom logická forma tejto vety sa dá celkom jednoducho vyjadriť, na rozdiel od prípadu, keď sa „nič“ používa ako označenie nejakého predmetu. V prípade vety „Nič ničuje“ sa k tomu všetkému ešte vyskytuje tvar nezmyselného slova „ničovať“. Ide o novotvar, ktorému nebol priradený žiaden význam. Pokiaľ ide o vetu typu „Jestvuje Nič, lebo...“, k už známej chybe spočívajúcej v použití slova „nič“ ako mena predmetu sa pridáva očitý rozpor. Ak by sa totiž slovo „nič“ predsa len chápalo „ako meno alebo charakteristika nejakého predmetu, tak by sa podľa definície predmetu existencia pripisovala a neupierala. Táto veta by potom bola, keď už nie nezmyselná, tak kontradiktória, a teda nepravdivá“.² Nemožno pripisovať existenciu tomu, komu existencia evidentne chýba. Napokon, Heidegger ani nepopiera, že v samotnej otázke „Čo je to Nič?“ ide o rozpor: „Otázka sa sama pripravuje o svoj vlastný predmet. Podľa toho je každá odpoveď na túto otázku celkom nemožná, pretože sa nutne pohybuje vo forme Nič ,je' to a to. Otázka aj odpoveď sú vzhľadom k Ničomu rovnakým spôsobom samé v sebe protizmyselné“³

Carnap nezostáva len pri konkrétnych príkladoch, ale zovšeobecňuje logické chyby, ktoré sa často nachádzajú v metafyzických (pseudo)tvrdeniach. A tak postupne spomína problém zámeny viacerých významov slovesa „byť“, nesprávne chápanie existencie ako predikátu, ďalej tiež výroky, v ktorých sa existencia vypovedá v spojitosti s (vlastným) menom (napr. v descartovskom *cogito ergo sum*) a v neposlednom rade vystríha pred metafyzikovým zlozvykom zamieňať si typy pojmov – ak sa síce predikát použije ako predikát, ale predikát iného typu, resp. inej úrovne (v príklade „Cézar je prvočíslo“ je zjavné, že číslovky

¹ Tamže, s. 265.

² Tamže, s. 265-266.

³ HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík Praha: Oikúmené 2006, s. 47.

a mená ľudí patria do iných úrovní, takisto aj vlastnosti osôb a vlastnosti čísel („byť prvočíslo“) sa líšia čo do typu).¹ Toto všetko, v spojení s ľahkovážnym prístupom k jazyku predstavuje podhubie pre generovanie metafyzických pseudoviet. Práve zámena typov, ktorá sa v rámci prirodzeného jazyka zväčša dá previesť do logicky korektnej podoby, Carnapa špeciálne zaujala. Podľa jeho názoru pseudotvrdenia „tohto druhu nachádzame mimoriadne často u Hegela a Heideggera, ktorý spolu s Hegelovým spôsobom vyjadrovania prevzal aj jeho logické nedostatky (Určenia, ktoré by sa mali vzťahovať na predmety istého typu, sa namiesto predmetu vzťahujú na ‚bytie‘, na ‚pobyt‘ alebo na vzťah medzi nimi)“.² Ani odstránenie všetkých spomínaných chýb, zámien typov či kontradikcií však nestačí, aby sme mohli v metafyzike dospieť k nejakému poznaniu. Carnap sa totiž obľúkom vracia k prvotnej námietke: „nijaká zmysluplná veta metafyziky sa nedá utvoriť. Vyplyva to z cieľa, ktorý si metafyzika kladie; chce objaviť a vyjadriť poznanie, ktoré je neprístupné empirickej vede“.³

Carnap neostal len v rovine analýzy logických (sémantických aj – syntaktických) nedostatkov textov z oblasti metafyziky. Zaujímal ho aj inšpiračný zdroj, ktorý u mnohých filozofov vyvolal potrebu zaoberať sa metafyzickou tvorbou. Tým jeho kritika nadobudla ešte hlbší rozmer. Carnap chápe metafyziku ako výraz životného pocitu, čo ju radí skôr k mýtu a umeniu ako k vede. Pracuje napríklad s analógiou vo vzťahu k hudbe, keďže podľa neho hudba „je možno najrýdzejším výrazovým prostriedkom pre životný pocit, lebo je oslobodená od všetkého hmotného“.⁴ Carnap teda radí radšej sa venovať hudbe alebo vo všeobecnosti umeniu a metafyzikov ironicky označuje ako netalentovalých: „Metafyzici sú hudobníci bez hudobného nadania. Preto pociťujú nutkanie pracovať s abstraktnou látkou, pociťujú nutkanie spriadať pojmy a myšlienky. Namiesto toho, aby nutkanie užitočnosť len vo sfére vedy a životné potreby realizoval v umení, metafyzik obidve sféry mixuje dokopy a produkuje výtvary, ktoré neprinášajú vôbec nič pre poznanie a pre životný pocit sú nepostačujúce“.⁵

¹ CARNAP, R.: *Prekonanie metafyziky logickou analýzou jazyka*, s. 267-269.

² Tamže, s. 269.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 273.

⁵ Tamže.

Podobne vyznieva aj Carnapovo porovnanie metafyziky s poéziou. Ako metafyzika, tak aj poézia pracujú s jazykom, ktorý spĺňa expresívnu, ale nie reprezentatívnu funkciu. Metafyzické tvrdenia podobne ako básnické verše nie sú ani pravdivé ani nepravdivé, stoja celkom mimo rámec poznania. Sú viac vyjadrením pocitov alebo citových dispozícií ako skutočným poznaním. Na rozdiel od poézie však metafyzika vytvára škodlivú ilúziu, že má reprezentatívnu funkciu, že niečo naozaj pravdivo vypovedá, že má teoretický obsah. Práve z tohto dôvodu sa metafyzici často dostávajú do názorového konfliktu, navzájom si vyvracajú svoje tvrdenia a označujú ich za nepravdivé (básnici však o veršoch iných básnikov nehovoria, že sú nepravdivé, skôr to, že sú zlé).¹ Preto je sporné metafyziku priradiť k nejakému konkrétnemu druhu umenia. Podľa Carnapa neteoretický „charakter metafyziky sám osebe by nebol chybou, veď každé umenie má tento neteoretický charakter, a tým predsa nestráca svoju veľkú cenu pre osobný a tak isto aj pre spoločenský život. Nebezpečenstvo je v *klamnom* charakter metafyziky, dáva nám ilúziu poznania, ale v skutočnosti nám nijaké poznanie neposkytuje. To je aj dôvod, prečo ju odmietame.“²

Nielen Carnap mal výhrady k Heideggerovmu zvláštnemu narábaniu s jazykom. Zaujímavá je napr. Neurathova poznámka, ktorá súvisí s problematikou vzťahu triviálneho jazyka (samozrejme, zbaveného metafyzických zložiek) a jazyka vedy, ktoré by mali byť v princípe prepojitelné: „Očakávame, že každé slovo fyzikalistického triviálneho jazyka možno nahradiť termínom odbornej vedeckej terminológie – tak ako odborné termíny možno formulovať pomocou výrazov triviálneho jazyka. Hoci to druhé je neobvyklé a mnohokrát aj zložité, Einstein sa dá nejako vyjadriť aj v reči bantu, ale s Heideggerom to nejde. Zrejme je to tým, že sa dal zviešť používaním zvláštností nemčiny“³. Neurath neuviedol žiaden konkrétny príklad Heideggerovho používania zvláštností nemčiny, ale je potrebné prihliadať na rozdielne ambície novopozitivistov a Heideggera – kým Neurath (a mnohí iní) sa usiloval

¹ CARNAP, R.: *Filozofia a logická syntax*, s. 274.

² Tamže, s. 275.

³ NEURATH, O.: Protokolárne vety. Prel. T. Sedová In: Mihina, F. – Sedová, T. – Zouhar, M. (eds.): *Logický pozitivizmus. Malá antológia filozofie 20. storočia. Zv. 3*. Bratislava: Iris 2006, s. 193-194.

o vytvorenie jazykového systému zjednotenej vedy, Heideggerovo úsilie smerovalo k uchopeniu bytia, teda k niečomu, čo novopozitivistí považovali za čisto metafyzický projekt.

Heideggerova reakcia

Vzhľadom k závažnosti pripomienok zo strany viedenských novopozitivistov by sa dalo očakávať, že Heidegger na kritiku nejako zareaguje. Lenže na základe publikovaných aj nepublikovaných Heideggerových textov sa zdá, ako keby nemal záujem o hlbšiu polemiku s logickými pozitivistami. Menovite o Carnapovi sa prakticky ani nezmieňuje.

Heideggerova reakcia na Carnapovu kritiku, ako aj jeho postoj k základným myšlienkam logického pozitivizmu sa totiž nachádza len na niekoľkých miestach v jeho textoch, aj to nie vždy v explicitnej podobe. M. Nitsche pripomína Heideggerovu zmienku o Carnapovom článku a o názoroch Viedenského krúžku vo svojom náčrte kurzu *Úvod do metafyziky* pre letný semester r. 1935.¹ Heidegger odmieta carnapovský dôraz na logicky fundovaný jazyk, ktorý by bolo možné predísť metafyzickým pseudovetám. Vyčíta mu prehnanú matematizáciu, ktorá už od čias Descarta viedla k chápaniu pravdy ako istoty (na rozdiel od chápania pravdy ako neskrytosti, zjavnosti jestvujúcna). Carnapovo *Prekonanie metafyziky logickou analýzou jazyka* ako aj úsilie jeho filozofických súputníkov patrí do dejín zabudnutosti bytia, k procesu ďalšieho vyprázdňovania pojmu bytia. V prednáške *Čo je metafyzika?* zasa Heidegger nepriamo zmieňuje, ale bližšie nekonkretizuje kritiku, podľa ktorej jeho názory patria len do oblasti filozofie číreho pocitu, ohrozujúcej exaktné myslenie.² Heidegger však za (novopozitivistickým) exaktným

¹ NITSCHKE, M.: „Starost o užívaní řeči.“ Heideggerovy reakce na Carnapovo vystoupení v časopise *Erkenntnis*. In: Nitsche, M. – Sousedík, P. – Šimsa, M. (eds.): *Schizma filosofie 20. století*. Praha: Filosofia 2005, s. 220-221.

² HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 81. Heideggerove poznámky môžu mať bezprostredný súvis s diskusiami v Davose. Ako už bolo naznačené, obaja – Carnap aj Heidegger – sa zúčastnili podujatia *Davoser Hochschulkurse* (od 17. marca do 6. apríla roku 1929) a práve počas tohto medzinárodného univerzitného kurzu debatovali o filozofických otázkach. Podľa Philippsa „sa môžeme domnievať, že práca *Čo je metafyzika?*, Heideggerova inauguračná prednáška konaná 24. júla 1929, je do určitej miery implicitnou polemikou voči Carnapovi“ (PHILIPSE, H.: *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*. Princeton: Princeton University Press 1998, s. 394).

myslením vidí iba kalkulovanie a usporadúvanie, lipnutie na používaní logických pravidiel, pričom sa zabúda na pôvod a základ logiky.¹

Rozdiel v nazeraní na povahu jazyka filozofie medzi logickými pozitivistami a Heideggerom je azda najmarkantnejší v prípade Carnapovho upozornenia na porušenie princípov logickej syntaxe a sémantiky v Heideggerových tvrdeniach. Podobne to platí aj v prípade výhrad voči zámernému porušovaniu princípu negovania sporu v Heideggerových prácach, prípadne pri iných prehreškoch voči logike. Samozrejme, Heidegger si uvedomoval, že jeho texty porušujú konvencie a požiadavky logicky korektného diskurzu, to však malo svoje dôvody. Napr. pri hľadaní odpovede na problém vzťahu Ničoho a popierania sformuloval nasledovnú tézu: „Nič je pôvodom záporu, nie naopak. Ak je takto zlomená moc rozumu na poli pýtania sa po Ničom a po bytí, potom je tým taktiež rozhodnutý osud vlády 'logiky' vo filozofii. Idea 'logiky' sa sama rozkladá vo víre pôvodnejšieho pýtania sa.“² Zodpovedanie otázky bytia, resp. problému ničoty nemohlo byť podľa neho limitované formálnou nemožnosťou výpovedí o niečom, čo sa vymyká úvahám o bežných jestvujúcich. Aj zo sémantického hľadiska je pre Heideggera otázka vzťahovania sa jazykových výrazov otázkou po jestvujúcne, doslova po *niečom* – *bytie* a ani *nič* však nie sú *niečím*, ide tu o zásadný rozdiel. Referencia je vždy referenciu na nejaké entity, bytie však v heideggerovskom chápaní nemožno stotožňovať s entitou.³ Heideggerovské kritické poznámky na adresu formálno-logického prístupu (ktorý preň nie je fundamentálnym filozofickým východiskom) súvisia predovšetkým s ich nepoužiteľnosťou pre účely skúmania bytia. Heideggerovým cieľom nebolo samoúčelne a nezmyselne „protirečiť zákonu negovania sporu, ale skôr trvať na tom, že tradičná logika nepredstavuje pozitívny návod v odpovedi na otázku bytia. To, čo Heidegger nazýva hegemóniou' (*Herrschaft*) logiky, nie je jej legitímna autorita v oblasti formálneho súdu a odvodzovania, ale jej falošný sľub, že poskytne podstatný metafyzický vhlad do základných, aj keď stále

¹ NITSCHÉ, M.: „Starost o užívaní řeči.“, s. 224-225.

² HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 65.

³ Pozri CARMAN, T.: On Making Sense (And Nonsense) of Heidegger. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, roč. 63, č. 3, 2001, s. 568.

len čiastočne vyslovených, filozofických otázok“.¹ Zodpovedanie otázok súvisiacich s bytím a ničotou leží za hranicami pojmového jazyka. Porozumieť bytiu znamená porozumieť jeho zmyslu. Nejde tu však o význam pojmu stotožnený s nejakou od neho odlišnou entitou, naopak, zmysel bytia nie je „odlišný od bytia ani k nemu pridávaný; porozumieť bytiu jednoducho znamená uchopiť jeho zmysel“.² Otázka zmyslu bytia je teda otázkou týkajúcou sa nášho porozumenia bytiu. Heidegger v rámci svojej existenciálnej analytiky uvádza: „Otázka o zmysle bytia je vôbec možná iba vtedy, ak je niečo také ako porozumenie bytiu. Porozumenie bytiu patrí ku spôsobu bytia jestvujúcna, ktoré nazývame pobyť.“³

Carnapov striktne odmietavý postoj k Heideggerovým myšlienkam naznačuje aj pozíciu Heideggera vo filozofii prvej polovice 20. storočia. Podľa W. Blattnera Carnapovo odsúdenie Heideggera neznamená jeho obmedzenú schopnosť pochopiť Heideggerovu filozofiu, aj keď charakter Carnapových poznámok môže tento dojem vyvolávať. Ide skôr o to, že „Carnapova reakcia poukazuje na skutočnú citlivosť voči revolučnej povahe Heideggerovho myslenia. Keď revolucionári spochybňujú samotné základy určitých záväzkov, reakcie smerujú do extrému, ako je tomu aj v tomto prípade“.⁴ Samozrejme, neplatí vždy to, že sila odmietnutia priamo súvisí s veľkosťou odmietaného, môžeme to brať nanajvýš iba ako pomocné kritérium, ktorému chýba hlbší prienik do obsahovej roviny myslenia. Okrem toho, v Carnapovom prípade neplatí, že by preň práve Heideggerova filozofia predstavovala predmet dlhodobého kritického záujmu. Bral ju vždy v celku metafyziky, bez toho, aby Heideggerovi vyčlenil čestné miesto.

Heidegger sa netajil svojou neochotou uviaznuť v tradičných metafyzických problémoch, snažil sa otvárať nové horizonty. O. Beran v rámci svojej analýzy Heideggerovho chápania jazyka a myslenia reči, ako prostriedku vyrovnávania sa s metafyzikou naznačuje, že metafyzika

¹ Tamže.

² CARMAN, T.: *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*. Cambridge: Cambridge University Press 2003, s. 16.

³ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 229.

⁴ BLATTNER, W.: *Heidegger's Being and Time*. London: Continuum 2006, s. 174.

zické (v zmysle tradičnej metafyziky) otázky, ktoré by sme Heideggerovi mohli klásť sú síce legitímne, ale z pohľadu (neskoršieho) Heideggerovho myslenia nedôležité a neproduktívne. (To by mimochodom mohol byť aj jeden z dôvodov, prečo medzi Heideggerom a Carnapom fakticky neprebehol žiaden vecný dialóg). Vec sa má tak, že „zrejme ani nie je možné sformulovať filozofiu, ktorej by nebolo možné položiť žiadnu metafyzickú otázku. Dokonca ju zrejme ani nie je možné celkom bez pochybnosti zodpovedať (...). Nemáme právo tieto otázky ani odbíjať s tým, že ide o zásadné nepochopenie Heideggera.“¹ Žiadna filozofia nie je imúnna voči kritickému pýtaniu sa a vysvetľovaniu nejasností. K tomu však Beran dodáva, že príkladom takej kritiky, ktorá predstavuje príklad „zásadného nepochopenia“, je práve kritika, ktorú predostrel Carnap vo vzťahu k Heideggerovi. Lenže jestvuje aj špekulatívna možnosť zásadného nepochopenia Carnapovej kritiky v tom, že „jeho text považujeme za vážne mienenú filozofickú kritiku. Možno je totiž skôr stylisticky zafarbenou a zámerne, prepálenou manifestáciou odhodlania nepristúpiť na Heideggerovu hru. Na čo má zasa neodňateľné právo pre zmenu Carnap“.²

Podľa P. Sousedíka (ale ešte viac podľa M. Friedmana) k celkovému pozadiu názorovej nezhody medzi Carnapom a Heideggerom, špeciálne v nemeckom filozofickom prostredí, je potrebné prirátať aj ich politickú a svetonázorovú orientáciu. Carnap sa netajil svojim ľavicovým politickým postojom, navyše bol nadšením prívržencom modernej vedy a technického rozvoja. Naopak Heidegger bol od ľavicového politického hnutia vzdialený, v istom období sa u neho dokonca prejavoval súzvuk s ideológiou nemeckého nacizmu. Nezdieľal dobové nadšenie pre vedu a na technologický pokrok sa díval prinajmenšom veľmi podozrievavo.³ Tento ideový nesúlad dvoch filozofických osobností síce patrí k širšiemu kontextu celého sporu, dôvody pre vzájomné kritické poznámky však boli predovšetkým filozofické.

¹ BERAN, O.: Myšlení řeči jako způsob, jak bojovat s (a zvítězit nad?) pokusem metafyziky. In: Šimsa, M. – Sousedík, P. – Nitsche, M. et al.: *Návrat metafyziky? Diskuse o metafyzice ve filozofii 20. a 21. století*. Praha: Filosofia 2009, s. 418.

² Tamže.

³ SOUSEDÍK, P.: Carnapův pokus o kritiku Heideggerovy metafyziky. Dva protipóly evropské filosofie 20. století. In: Nitsche, M. – Sousedík, P. – Šimsa, M. (eds.): *Schizma filosofie 20. století*. Praha: Filosofia 2005, s. 197–198.

Kritika kritiky metafyziky

O potrebe metafyziky sa oprávnene môžu viesť spory. H. Schmidinger pripomína, že Carnap a iní logickí pozitivistí vykazujú metafyziku z oblasti vedy a vôbec poznania, keďže má „nanajvýš subjektívne osobné alebo vierou dané mystické oprávnenie. Vždy jej však je odopretý prístup do oblasti objektívneho a intersubjektívneho“.¹ Kritici metafyziky však podľa Schmidingera nezvážili „jej prednosť v porovnaní s čistými vedami, totiž, že ponúka svetový názor a predkladá teórie, ktoré môžu mať význam pre konkrétnu existenciu človeka“.²

Ako slabé miesto kritiky metafyziky sa okrem iného ukázalo to, že Carnap pri úvahách o jazykovom význame bagatelizuje problém protokolárnych výrokov: „Pre naše potreby možno ponechať bokom otázku o obsahu a forme prvej vety (protokolárnej vety), ktorá doposiaľ nemá definitívnu odpoveď. V teórii poznania máme tendenciu tvrdiť, že prvé vety sa týkajú ‘daného’, ale neexistuje konsenzus, čo sa za dané pokladá. ... Podľa iného ponímania už primárne vety hovoria o veciach. Nezávisle od odlišnosti týchto chápaní je jasné, že postupnosť slov má význam len vtedy, ak je zaistená ich odvoditeľnosť z protokolárnych viet, nech už majú taký alebo onaký pôvod“³ V skutočnosti sa neschopnosť, resp. nemožnosť odpovede na otázku, čo sú protokolárne výroky považuje za jedno zo zlyhaní logického pozitivizmu. To má za následok nielen oslabenie kritiky smerom k pochybným zmysluprázdny metafyzickým tvrdeniam, ale aj podkopanie základov celej verifikačnej teórie významu, ktorá počíta s transformovateľnosťou zmysluplných výrokov na protokolárne vety. Takáto argumentácia vzdialene pripomína Heideggerovu stratégiu obracania sa na historický kontext významu niektorých kľúčových filozofických termínov, napríklad pri zdôvodňovaní chápania pravdy ako odkrytosti (alétheia). Dali by sa uviesť aj ďalšie príklady, ale základný rozdiel spočíva v odlišnosti toho, čo Carnap a Heidegger chápu pod zmysluplnosťou termínov. Navyše logicko-empirické kritérium významu je pre Heideggera neprijateľné.

¹ SCHMIDINGER, H.: *Úvod do metafyziky*. Prel. K. Floss. Praha: Oikúmené 2012, s. 48.

² Tamže.

³ CARNAP, R.: *Prekonanie metafyziky logickou analýzou jazyka*, s. 259.

Určité rozpaky môže vyvolávať Carnapovo používanie termínu *metafyzika*, ako aj určenie toho, ktoré pseudovety, či zmysluprázdne výroky sú vetami metafyziky, resp. ako je vymedzená oblasť metafyzických pseudoviet v rámci množiny všetkých pseudoviet. Ukazuje sa, že nejde o triviálny problém. R. Letoš „Akákoľvek metafyzika je verbálne (dogmaticky) odmietnutá ihneď v úvode a Carnap nás vlastne stavia pred hotovú vec. V úvahe už ide zrejme len o to preukázať tvrdenie: *metafyzika* = *pseudovety*. Ako však tomu porozumieť? Je metafyzika odmietnutá, pretože obsahuje (len) pseudovety, alebo je metafyzika najprv odmietnutá, a to, že obsahuje pseudovety, podáva Carnap ako akýsi dodatočný dôkaz, ako akúsi antimetafyzickú čerešničku na torte logického pozitivizmu?“¹

Zásadná odlišnosť je zjavná už na úrovni jazyka, s ktorým vo filozofii obaja autori pracujú. Kým Carnap sa usiloval o jednoznačný, jasný, formálne korektný a svojou povahou vedecký jazyk, Heidegger sa naopak snažil jazyku prinavrátiť jeho pôvodnú expresívnu silu. V Carnapovom prípade „je zámerom logické usporiadanie a vedecká štandardizácia. Tento zámer vytvára záruku, že jeho texty sú ľahko preložiteľné“². Naproti tomu Heidegger, pri posilňovaní expresívnej sily najpôvodnejších slov, ktorými sa pobyť vyjadruje, využíva bohatosť a významové nuansy gréčtiny a hlavne nemčiny. Spôsob, akým Heidegger narába s jazykom, ho radí „viac k teológii, poézii, rétorike a propagande ako k vede“.³ To je aj jeden z dôvodov, prečo sú Heideggerove texty také náročné na preklad. Navyše, tradičná filozofická terminológia Heideggerovi nedáva dostatočné prostriedky pre vyjadrenie jeho myšlienok.

Aj keď u Carnapa a Heideggera sotva možno hovoriť o spoločných filozofických východiskách, niektoré zámery, týkajúce sa tradičnej metafyziky, do určitej miery zdieľajú. Podľa P. Glombíčka obaja „vnímajú ako základný problém otázku úlohy filozofie medzi vedou a umením a túto otázku chápú ako problém kompetencií logiky. Obaja sa dokonca zhodujú v tom, že na principiálnu filozofickú disciplínu, metafyziku, nie je možné vzťahovať logické kritériá a že z logického hľadiska sú

¹ LETOŠ, R.: Ohlédnutí za Carnapovou statí Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka. *Distance – Revue pro kritické myšlení*, roč. 2006, č. 4.

² PHILIPSE, H.: *Heidegger's Philosophy of Being*, s. 230.

³ Tamže, s. 231.

otázky a odpovede metafyziky nezmyselné“. Po prekonaní metafyziky sa však v ďalšom postupe diametrálne odlišujú.¹

Stoja Carnap a Heidegger mimo metafyziky?

Myšlienkový konflikt medzi Carnapom a Heideggerom sa niekedy považuje za dôkaz o zásadnej a nezmieriteľnej rozdielnosti medzi analytickou a kontinentálnou tradíciou filozofovania. F. Tvrďý vo svojom článku mapujúcom strety medzi analytickou a kontinentálnou filozofiou tento konflikt považuje za učebnicový príklad takejto konfrontácie: „Carnap odsúdil Heideggera kvôli používaniu jazyka, ktoré odporuje zásadám formálnej logiky a vytvára ilúziu závažnosti tvrdenia. Heidegger sa bránil odkazom na údajnú plytkosť kritiky a Carnapovu neschopnosť nahliadnuť hĺbku prezentovaných myšlienok“.² Ďalší vývoj ukázal, že tieto argumentačné postupy sa budú opakovať aj ich nasledovníkov, nedorozumenie sa však bude ešte stupňovať.³

Podľa Sousedíka sa ako u Carnapa tak aj u Heideggera objavujú radikálne stanoviská, ktoré v podstate znemožnili plodnú diskusiu alebo výmenu názorov, čo malo za dôsledok absenciu komunikácie medzi filozofickými tradíciami, na počiatku ktorých obaja stáli. Carnapova radikálnosť spočíva v prílišnom dôraze na empirické kritérium významu (pričom sa logickým pozitivistom nepodarilo uspokojivo odpovedať na otázku, ako vymedziť empiricky základné, protokolárne vety). Radikálne bolo aj Carnapovo zdôrazňovanie „jediného možného pohľadu na realitu (jediným kritériom správnosti je formálna logika)“⁴ Metafyzické tvrdenia nemusia automaticky predstavovať nepodarené umelecké produkty, ani nemusia súvisieť výhradne so životným pocitom. Pokiaľ ide o radikálnosť či dogmatizmus Heideggera, problematické je jeho odmietnutie logiky, a to – okrem iného – na základe jeho spôsobu používania výrazu „Nič“, prípadne aj ďalších výrazov. Zároveň však v rozpore s vlastným stanoviskom, že Nič nemôže byť predmetom,

¹ GLOMBÍČEK, P.: Země nikoho jako místo k setkání: wittgensteinovský nesmysl. In: Nitsche, M. – Sousedík, P. – Šimsa, M. (eds.): *Schizma filosofie 20. století*. Praha: Filosofia 2005, s. 229.

² TVRDÝ, F.: Střet kontinentální a analytické filozofie. *Filosofie dnes*, roč. 8, č. 2, 2016, s. 8.

³ Tamže, s. 9

⁴ SOUSEDÍK, P.: *Carnapův pokus o kritiku Heideggerovy metafyziky*, s. 210.

s ním ako s predmetom zaobchádza práve pri formulácii téz, ktoré o Nič platia¹ Stručne vyjadrené: „Carnap hádže cez palubu Heideggerovu metafyziku, pretože odporuje jeho logike, Heidegger sa zasa pozerá so značným dešpektom na celú logiku, pretože neumožňuje jeho myslivejšie myslenie“.²

Na druhej strane stojí za úvahu zistiť, či Carnapa a Heideggera v ich postoji voči metafyzike predsa len čosi nespája. A. Vrahimis naznačuje možný vplyv Heideggerovho učiteľa E. Husserla na formovanie Carnapových filozofických názorov (o význame Husserla pre Heideggerovu filozofiu sa nebudeme zmieňovať, ide o dostatočne známu súvislosť). Aj Carnap bol pozorným poslucháčom Husserlových prednášok a dobre poznal jeho diela. Hoci Husserlov vplyv je badateľnejší v ranných Carnapových prácach z 20-tych rokov 20. storočia³, pri určitých témach sa objavuje (či skôr implicitne nachádza) aj v neskoršej Carnapovej tvorbe. Platí to napríklad pre chápanie nezmyselnosti či nezmyslu. Husserlovské riešenie sa v tomto prípade podobá na carnapovské: v oboch prípadoch je reč o dvoch typoch zákonov – na jednej strane nevyhnutných a na druhej zasa kontingentných –, ktoré sa podieľajú na významuplnosti jazyka. Podobnosť spočíva v tom, že „Husserl hovorí o *apriórnej* univerzálnej gramatike v protiklade ku kontingentným lingvistickým zvykom, závislým na faktach, ktoré zohľadňujú obyčaje lingvistickej komunity, kým Carnap hovorí o druhu univerzálneho logického metajazyka, ktorý kladie do protikladu k druhu syntaxe, závislej na histórii a gramatike.“⁴ Pre oboch filozofov platí, že zdroj vytvárania nezmyselných, resp. zmysluprázdnych výrokov hľadajú v nesúlade medzi gramatickými možnosťami prirodzeného jazyka a logickými zákonmi.

Carnapov antimetafyzický prístup bol okrem iného dôsledkom empiristického charakteru, ktorým sa vyznačoval logický pozitivizmus. Otázkou však je, či Carnap striktne vychádzal iba z myšlienok empirizmu. Ukazuje sa, že Carnap sa vo svojej tvorbe (v jej rôznych fázach) spoliehal na nie vždy dostatočne jasne vyslovené predpoklady, ktoré

¹ Tamže, s. 214-215.

² Tamže, s. 216.

³ Bližšie pozri VRAHIMIS, A.: *Encounters between Analytic and Continental Philosophy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2013, s. 78.

⁴ Tamže, s. 82.

implicitne zahrňali aj odkaz na idealistickú (?) metafyziku, aj keď ten vonkoncom nebol nekritický. Ide hlavne o inšpiráciu Kantom, čo je paradoxné, pretože ako pripomína S. Wszolek – Carnap v boji proti metafyzike vôbec a v rámci toho aj proti Kantovej metafyzike „stále pracuje v rámci kantovského programu. Inak povedané, v Carnapovom chápaní konštruovania alebo konštituovania, ako aj v jeho formálnom prístupe k filozofickým otázkam, nie je žiadna neutrálnosť, pretože kantovská logika preniká všetkými Carnapovými projektami. Používame pojmové systémy, aby sme vytvorili svet, ktorý sa dá myslieť. Niečo je skutočné, reálne vtedy, ak je ho možné umiestniť do nejakého systému“¹. Výber jazykového systému sa uskutočňuje na transcendentálnej úrovni.

Pokiaľ ide o filozofický rámec a vplyv tradície, ktorý je badateľný v Carnapových prácach, pochybnosti o jeho jednoznačnom zakotvení v empiristickej tradícii sú plne legitímne. Viacerí interpretátori poukazujú na výskyt (novo)kantovských prvkov aj v Carnapovej epistemológii. Je potrebné dodať, že novoveké empiristické koncepcie predstavovali určitú (aj keď nie nekriticky preberanú) inšpiráciu pre analytickú tradíciu filozofie, naopak kantovská kritika empirizmu sa podpísala výraznou mierou na ďalšom rozvoji tzv. kontinentálnej tradície. Pokiaľ ide o problém poznania, „britský empirizmus je fundacionalistický program, ktorý sa snaží odôvodniť vedu na základe zmyslových údajov; kantovská tradícia, ktorá formovala kontinentálnu epistemológiu, žiadne takéto odôvodnenie nehľadá, a snaží sa naopak vysvetliť, ako sú existujúce vedecké sudy vôbec možné“². V hodnotení Carnapovej pozície sa názory diametrálne rozchádzajú, platí to najmä pre rozdielne prístupy W. V. O. Quina a M. Friedmana. Kým Quinova kritika Carnapovej práce *Logická skladba sveta* smeruje k hodnoteniu Carnapa ako najúspešnejšieho kontinuátora novovekého empiristického programu založenia poznania na jednoduchých zmyslových údajoch poznávajúceho subjektu (chápaného v podstate karteziánsky), Friedman naopak prináša viaceré argumenty spochybňujúce Carnapovo zakotvenie

¹ WSZOLEK, S.: *Nieusuwalność metafizyki: logiczno-lingwistyczne aspekty debaty Rudolfa Carnapa z Ludwigiem Wittgensteinem i Karlem R. Popperem*. Tarnów: Biblos 1997, s. 370-371.

² CHILDERS, T.: Spor o Carnapův Aufbau. Quine vs. Friedman. In: Nitsche, M. – So-usedík, P. – Šimsa, M. (eds.): *Schizma filosofie 20. století*. Praha: Filosofia 2005, s. 189.

v empirizme.¹ Vo všeobecnejšom zmysle tu ide aj spochybnenie jasného a jednoznačného, priam genetického rozdielu medzi dvoma vetvami filozofie v 20. storočí a popretiu čiernobieleho nazerania na dejiny filozofie.

Známa, podrobná a komplexná interpretácia názorového rozporu medzi Carnapom a Heideggerom z dielne M. Friedmana sa nesie predovšetkým v znamení Kanta, presnejšie v odkaze k novokantovstvu.² Kým Heidegger bol ovplyvnený Rickertom, prípadne inými novokantovcami, Carnap mal blízko k dôležitým myšlienkam marburskej školy novokantovstva. Friedman napr. nachádza spojitosť s marburskou školou v spôsobe, akým Carnap v rámci konštitúcie reality (v *Logickej skladbe sveta*) dospieva k logicizácii skúsenosti, resp. vnímateľných aspektov skutočnosti.³

Dôležitou otázkou je, nakoľko Carnap s Heideggerom odmietali, resp. vôbec mohli odmietnuť akúkoľvek metafyziku. Môžeme sa dokonca stretnúť s hodnotením, že „Carnap nahradil jazyk metafyziky jazykovým solipsizmom, a teda v istom zmysle inou metafyzikou – metafyzikou syntaktických foriem“.⁴ Pokiaľ ide o Heideggera, napriek viacerým kritickým vyjadreniam je v špecifickom zmysle kontinuátorom metafyzickej tradície. J. Kuneš starostlivo a celostne posúdil Heideggerove analýzy významných metafyzických projektov (Aristoteles, Descartes, Kant, Hegel) a vykreslil viacrozmerný vzťah Heideggera k metafyzike či k otázke konca metafyziky. Dôležité sú predovšetkým hegelovské motívy Heideggerovej filozofie. Záverom tohto skúmania je názor, „že Heideggerov obrat od metafyziky ako metafyziky *Dasein* k neskoršej filozofii bytia sa pohybuje vo vecnom rámci východiska z pojmu ducha, a teda nekonečného rozumu, a neopúšťa teda, vecne

¹ Bližšie pozri štúdiu T. Childersa venovanú tejto problematike CHILDERS, T.: *Spor o Carnapův Aufbau. Quine vs. Friedman*, s. 179–194.

² Ide predovšetkým o práce: FRIEDMAN, M.: *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Chicago: Open Court 2000; FRIEDMAN, M.: Carnap, Cassirer, and Heidegger: The Davos Disputation and Twentieth Century Philosophy. *European Journal of Philosophy*, roč. 10, č. 3, 2002, s. 263–274 a FRIEDMAN, M.: Overcoming Metaphysics: Carnap and Heidegger. In: Giere, R. N. – Richardson, A. W. (eds.): *Origins of Logical Empiricism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1996, s. 45–79.

³ FRIEDMAN, M.: *Overcoming Metaphysics: Carnap and Heidegger*, s. 67.

⁴ NIKEL, J.: Lesk a bieda konečného riešenia otázky miesta metafyziky v systéme vedenia prostredníctvom logickej analýzy jazyka. *E-LOGOS – Electronic journal for philosophy*, roč. XV, 2008. <https://nb.vse.cz/kfil/elogos/language/nikel08a.pdf> (1.9.2018).

vzaté, rámec metafyziky, ktorej pojem sformuloval Aristoteles a v rámci novovekej filozofie obnovil Hegel.“¹ Naproti tomu Heideggerovo myslenie krúžilo aj okolo descartovskej a hlavne kantovskej metafyziky konečnosti, pričom práve Kantovo chápanie metafyziky predstavovalo schizmatické opozitum Hegelovho chápania dejinne fundovanej univerzálnej metafyziky. Túto dvojakošť nájdeme aj u Heideggera, pretože kým „k prvému z nich sa Heidegger v dobe po *Bytí a čase* sám hlásil ako k metafyzike, to druhé považoval za východisko svojej kritiky metafyziky“.² To evokuje paradoxnú situáciu, v ktorej aj Heideggerovo antimetafyzické stanovisko obsahuje metafyzický základ.

Na základe vyššie uvedených poznámok a úvah je možné sformulovať niekoľko záverov:

1. Ako Heidegger, tak aj Carnap sa snažia buď deštruovať alebo prekonať metafyziku v jej tradičnej podobe;
2. Zároveň však platí, že prvky metafyziky sa nachádzajú v prácach ako Carnapa tak aj Heideggera;
3. Inšpiráciou pre oboch bol hlavne novokantovský filozofický program, hoci každý z nich nadväzoval na inú vetvu novokantovstva;
4. Zásadný nesúlad medzi Heideggerovou filozofiou a carnapovským logickým pozitivizmom spočíva v prisúdení úlohy a miesta logiky pri skúmaní sveta, hoci súhlas medzi nimi panuje v tom, že metafyzické otázky nie je možné vyjadriť logicky korektným jazykom.

¹ KUNEŠ, J.: Heidegger a dvojí pojem metafyziky. In: Šimsa, M. – Sousedík, P. – Nitsche, M. et al.: *Návrat metafyziky? Diskuse o metafyzice ve filozofii 20. a 21. století*. Praha: Filosofia 2009, s. 194.

² Tamže.

Wittgenstein, Heidegger a povaha filozofie

Zuzana Molnárová

Americký filozof Richard Rorty vo svojej práci *Filozofia a zrkadlo prírody*¹ označil Wittgensteina, Heideggera a Deweyho za troch najväčších filozofov 20. storočia. K tomuto tvrdeniu dodáva: „Každý z nich sa vo svojom ranom období pokúsil nájsť nový spôsob, ako filozofiu urobiť ‚základom‘, nový spôsob, ako formulovať definitívny kontext myslenia. Wittgenstein sa pokúsil vytvoriť novú teóriu reprezentácie, ktorá by nemala vôbec nič spoločné s mentalizmom, Heidegger nový súbor filozofických kategórií, ktoré by nemali nič spoločné s vedou, epistemológiou ani karteziánskym hľadaním istoty, Dewey sa pokúsil vypracovať naturalizovanú verziu Hegelovho poňatia dejín. Všetci traja potom pochopili, že ich snaženie bolo sebaklamné, že bolo pokusom zachovať určité poňatie filozofie... Všetci traja sa vo svojom neskoršom diele pokúšali oslobodiť od kantovského poňatia filozofie ako základu vedy a venovali svoj čas, aby nás varovali práve pred tými zvodmi, ktorým oni sami kedysi podľahli. Preto je ich neskoršie dielo skôr terapeutické než konštruktívne, skôr kultivujúce než systematické, snaží sa prinútiť čitateľov k tomu, aby spochybňovali svoje vlastné motívy filozofovania, nedodáva mu nový filozofický program.“²

V nasledujúcom texte sa zameriame na dve vyššie spomenuté postavy, a to na Wittgensteina a Heideggera, ktorých spájalo napríklad aj to, že sa narodili v rovnakom roku – 1889. Ani ich ďalšie životné osudy však neboli mimoriadne rozdielne. Obaja boli žiakmi významných filozofov: kým Wittgenstein získaval svoje prvé filozofické skúsenosti u B. Russella na univerzite v Cambridgei, Heidegger bol žiakom E. Husserla na univerzite vo Freiburgu. Pomerne skoro však obaja zistili,

¹ Pozri RORTY, R.: *Filozofie a zrkadlo prírody*. Prel. M. Ritter. Praha: Academia 2012, s. 15.

² Tamže.

že nechcú byť pokračovateľmi a slepými nasledovníkmi učení svojich učiteľov – vo Wittgensteinovom prípade to bol logický atomizmus B. Russella a v Heideggerovom Husserlova idea prísnej vedy – fenomenológie. Kým Wittgenstein sústredil všetko svoje celoživotné filozofické úsilie na vysvetlenie (filozofických) problémov týkajúcich sa jazyka, Heideggera po celý život zaujímala otázka bytia, ktorá bola založená na deštrukcii tradičnej metafyziky. Podobnosti môžeme nájsť nielen v ich osobnom živote, ale aj v ich tvorbe. Obaja boli v ranom období autormi filozofických diel, ktoré otriasli vtedajšou filozofickou obcou a svoje posledné slovo nepovedali ani v dnešnej dobe.¹ Hlavným dielom, ktoré definovalo Wittgensteinov rukopis v ranom období, bol útlý spis *Tractatus Logico-philosophicus*², ktorý bol publikovaný v roku 1921; Heidegger zažiaril na filozofickom poli v roku 1927 prácou *Bytie a čas*,³ ktorá však bola rozsahovo neporovnateľne väčšia. U oboch autorov môžeme rovnako definovať obrat v ich filozofickom myslení: kým u Wittgensteina je pomerne bežné rozdeliť jeho tvorbu na obdobia Wittgenstein I a Wittgenstein II,⁴ v Heideggerovom prípade hovoríme o obrate – *Kehre*, ktorý redefinoval jeho filozofické myslenie. Stručne povedané, Wittgenstein I ostáva uväznený v sieti logicky presného a prísneho jazyka, prostredníctvom ktorého vytyčuje hranice mysleniu; Wittgenstein II sa snaží pozeráť na jazyk voľnejšie, vníma ho ako nástroj životných foriem, vďaka ktorému môžeme hrať rôzne jazykové

¹ V tejto súvislosti je potrebné aspoň krátkou poznámkou upozorniť na vtedajší, vo svojej podstate geografický filozofický rozkol, ktorý filozofiu rozdelil na analytickú, prevládajúcu v anglicky hovoriacich krajinách, a kontinentálnu, ktorá sa udomácnila najmä na európskom kontinente. K tomuto problému bližšie pozri napr. *Schizma filozofie 20. století*. Eds. M. Nitsche – P. Sousedík – M. Šimsa. Praha: Filosofia 2005; PEREGRIN, J.: *Kapitoly z analytické filozofie*. Praha: Filosofia 2004, s. 13–28; CMOREJ, P.: Čo je a čo nie je súčasná analytická filozofia. In: *Organon F*, roč. 3, 1996, č. 1, s. 1–8; BERAN, O.: *Náš jazyk, mŕj svět*. Praha: Filosofia 2010, s. 25–39; *Analytic and Continental Philosophy*. Eds. S. Rinofer-Kreidl – H. A. Wiltsche. Walter de Gruyter 2016; VRAHIMIS, A.: *Encounters between Analytic and Continental Philosophy*. Hampshire: Palgrave Macmillan 2013.

² WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus Logico-philosophicus*. Prel. P. Balko, R. Maco. Bratislava: Kalligram 2003; WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. Prel. P. Glombíček. Praha: Oikúmené 2017.

³ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008.

⁴ Čoraz viac interpretátorov Wittgensteinovho diela kladie dôraz aj na jeho stredné obdobie, pozri napr. BERAN, O.: „*Střední*“ Wittgenstein: Cesta k fenomenologii a zase zpátky. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2013.

hry a odstraňovať jednotlivé jazykové problémy. Heidegger pred obratom zameriava svoje myslenie na analytiku Dasein, na bytie-vo-svete, po obrate pobyt zo svojho myslenia vytesňuje a základným problémom sa pre neho stáva bytie, jeho odlišenie od jestvujúcna a napokon bytie zachytené bez jestvujúcna, avšak stále v dialógu s postavami z dejín filozofie.¹

V krátkosti sme v úvode uviedli základné možné prieniky, ktorými sa môžu uberať prvotné úvahy o komparácii týchto dvoch filozofických velikánov. Môžeme však hovoriť aj o tom či navzájom poznali svoje diela? Odpoveď na túto otázku sa nám hneď zúži na dve poznámky. Jednu poznámku venoval Wittgenstein Heideggerovi a druhú, naopak, Heidegger Wittgensteinovi. Jediný Wittgensteinov zaznamenaný komentár k Heideggerovi sa uskutočnil v diskusii s členmi Viedenského krúžku. Diskusie sa konali u F. Waismanna a M. Schlicka a neskôr boli vydané pod názvom *Wittgenstein a Viedenský krúžok*.² Wittgensteinova poznámka je datovaná k 30. 12. 1929. Heidegger spomenul Wittgensteina na jednom zo svojich posledných seminárov v Le Thor vo Francúzsku 2. 9. 1969.³ Keďže problémy obsiahnuté v týchto dvoch poznámkach nie sú našou hlavnou témou, nebudeme im momentálne venovať väčšiu pozornosť. Podstatný je pre nás azda len fakt, že Wittgenstein (na základe svojej poznámky k Heideggerovi) pravdepodobne poznal jeho dielo *Bytie a čas* a rozpoznal v ňom existencialistický podtón vo väzbe na S. Kierkegaarda, ktorého tvorbu si mimoriadne vážil. Heidegger pravdepodobne tiež (podľa jeho prednášky) poznal Wittgensteinov *Tractatus*, ale vo svojej prednáške naň odkazoval chybné.⁴ Záver, ktorý si o tejto veľmi slabej vzájomnej interakcii môžeme utvoriť, naznačuje, že Wittgenstein, ani Heidegger navzájom

¹ Bližšie pozri LEŠKO, V. – STOJKA, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: UPJŠ 2016; LEŠKO, V. – SOBOTKA, M. a kol.: *Heidegger a novoveká metafyzika*. Košice: UPJŠ 2017.

² Pozri WITTGENSTEIN, L. – WAISMANN, F.: *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann*. Suhrkamp 2001, s. 68.

³ Pozri HEIDEGGER, M.: Seminar in Le Thor 1969. In: Heidegger, M.: *Seminare*. GA. Bd. 15. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1986, s. 327.

⁴ Bližšie pozri LIVINGSTON, P. M.: Wittgenstein reads Heidegger, Heidegger reads Wittgenstein: Thinking Language Bounding World. In: *Beyond the Analytic-Continental Divide*. Eds. J. A. Bell – A. Cutrofello, P. M. Livingston. New York – London: Routledge 2016, s. 222–248.

svoju filozofiu nepoznali ani sa o to počas celej svojej tvorby nepokúšali, a preto je pomerne nové, zaujímavé, netradičné a v neposlednom rade aj vzrušujúce pozývať ich do spoločných dialógov, stavať jednu osobnosť proti druhej a používať filozofické metódy jedného autora proti tomu druhému. Myslenie týchto dvoch filozofov bolo natoľko rozdielne (aj keď premýšľali v rámci spoločnej témy – filozofie, premýšľali o tejto téme inak), ich osobnosti boli také silné a intelekt natoľko prenikavý, že postup, ktorý sa nám momentálne javí ako správny, je vybrať si jeden problém svojich úvah - tým pre nás bude pojem *filozofie* – a v rámci tejto témy predstaviť najprv názory Wittgensteinove a následne Heideggerove. Až potom môžeme uvidieť, ktorý filozof mohol byť pre toho druhého svojimi názormi niečím zaujímavý, mohol nasmerovať jeho videnie filozofie do iných dimenzií. Povedané wittgensteinovsky, každý z týchto dvoch filozofov nám predstaví svoju filozofickú terapiu a my sa pokúsime argumentačne preukázať, ktorá by mohla byť viac nápomocnou a mohla by *vyliečiť* ich vlastné filozofické problémy.

Wittgenstein: filozofia ako terapeutická aktivita¹

Určujúci pre nás bude Wittgensteinov neskorší názor na povahu filozofie, názor, ktorý sa začal rysovať v práci *Veľký rukopis* a svoje finále dosiahol v práci *Filozofické skúmania*. Predtým ako sa však dostaneme k jadru problému, pozrime sa na Wittgensteinove traktátovské názory (Wittgenstein I) na povahu filozofie. Možno by bolo v tomto prípade

¹ Prvým filozofom v dejinách západnej filozofie, ktorý nepochybne vnímal filozofiu ako terapiu bol Sokrates, ktorý skúmal ľudské názory, kým Wittgenstein skúmal to, ako sú ľudia zmätení prostredníctvom jazyka. Sokrates viedol ľudí k správne mu názoru na skutočnosť dosahovaním múdrosti; Wittgenstein chcel eliminovať jazykové zmätky. Obe terapie nakoniec mali viesť k šťastnejšiemu životu, k *filozofickému zdraviu*. Obaja filozofi však používali rôzne metódy a ani ich ciele neboli rovnaké. Kým Wittgenstein bol presvedčený, že je možné kedykoľvek s filozofiou skončiť, Sokrates považoval život filozofa za ten najlepší život, pretože filozofický život pre neho predstavoval *múdrosť*. Wittgensteinovi išlo primárne o vyriešenie filozofických problémov, po ktorých možno jednoducho prestať filozofovať. Pravdou však je, že Wittgenstein až do konca svojho života filozofovať neprestal.

účelnejšie považovať traktátovské učenie za jadro problému a to neskoršie, z *Filozofických skúmaní*, skôr za akýsi záver, ku ktorému bolo potrebné prepracovať sa práve prekonaním raných myšlienok.

Wittgenstein sa povahe filozofie venuje v nasledujúcich poznámkach: „4. 111 Filozofia nie je ani jednou z prírodných vied. (Slovo ‚filozofia‘ musí znamenať čosi, čo stojí nad alebo pod, nie však vedľa prírodných vied).“¹; „4. 112 Účelom filozofie je logické vyjasnenie myšlienok. Filozofia nie je náuka, ale činnosť. Filozofické dielo bytostne pozostáva z objasnení. Výsledkom filozofie nie sú ‚filozofické vety‘, ale to, že sa vety stanú jasnými. Filozofia má myšlienky, ktoré sú inak akoby matné a hmlisté, vyjasniť a ostro ohraničiť.“²; „4. 113 Filozofia ohraničuje diskutabilnú oblasť prírodnej vedy.“³; „4. 114 Má ohraničiť mysliteľné a tým aj nemysliteľné. Má mysliteľné ohraničiť zvnútra prostredníctvom mysliteľného.“⁴; „4. 115 Naznačí nevypovedateľné tým, že jasne predstaví vypovedateľné.“⁵

V *Predslove* Wittgenstein píše, že jeho kniha chce vytýčiť hranice mysleniu, presnejšie povedané, chce vytýčiť hranice vyjadreniu myšlienok.⁶ Chce vytýčiť hranice medzi tým, čo *môže byť myslené* alebo *povedané*, keď striktne dodržiava svoju myšlienkovú líniu: „...čo sa vôbec dá povedať, dá sa povedať jasne; a o čom nemožno hovoriť, o tom treba mlčať“⁷ a na druhej strane tým, čo *nemôže byť myslené* alebo *povedané*. Filozofia pred *Traktátom* bola *nezmyselná* a filozofi sa dopúšťali nasledujúcej chyby: „4. 003 Väčšina viet a otázok, ktoré boli napísané o filozofických veciach, nie je nepravdivá, ale nezmyselná. Preto otázky tohto druhu nemôžeme vôbec zodpovedať, ale len zistiť ich nezmyselnosť. Väčšina otázok a viet filozofov spočíva na tom, že nerozumieme logike nášho jazyka.“⁸ Môžeme povedať, že filozofia v *Traktáte* je aktivitou objasňovania a vysvetľovania, aj keď ide o veľmi prísne objasňovanie a stanovovanie presných kritérií. Filozofia ukazuje logiku nášho jazyka tým,

¹ WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus Logico-philosophicus*, s. 73.

² Tamže.

³ Tamže, s. 75.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

⁶ Pozri tamže, s. 29.

⁷ Tamže.

⁸ Tamže, s. 61.

že jasne prezentuje, čo môže byť povedané: „6. 53 Správna metóda filozofie by vlastne bola táto: nepovedať nič okrem toho, čo sa povedať dá, teda vety prírodných vied – teda čosi, čo s filozofiou nemá nič čo dočinenia, - a potom, ak by niekto iný chcel povedať niečo metafyzické, mu vždy ukázať, že istým znakom vo svojich vetách nedal nijaký význam. Táto metóda by bola pre toho druhého neuspokojivá – nemal by pocit, že ho učíme filozofiu – ale *ona* by bola tou jedinou prísne správnu metódou.“¹

Viacero interpretátorov Wittgensteinovho diela sa často zhoduje na tom, že úloha filozofie je v ranom, ale nakoniec aj v neskorom období negatívna.² Táto negativita v ranom období definuje to, čo môže byť povedané, a odstraňuje to, čo povedané byť nemôže, pretože kedykoľvek by sa niekto rozhodol povedať napr. niečo metafyzické, Wittgensteinova filozofická metóda by ho upozornila, že hovorí čosi nezmyselné. To by nakoniec viedlo k jednoznačnému záveru: „7. O čom nemožno hovoriť, o tom treba mlčať.“³

O čom je teda podľa Wittgensteina potrebné hovoriť? Len o vetách prírodných vied, pretože môžu byť a sú povedané jasne. Ostatné je *mystické* a môže to byť len *ukázané*: „4. 1212 Čo možno ukázať, nemožno povedať.“⁴ Tieto vety bývajú veľmi často interpretované nesprávne – vyabstrahuje sa z nich nesprávny záver, že Wittgenstein v ranom období popiera všetko metafyzické. Wittgenstein, naopak, hovorí, že to nevyjadriteľné – *to skutočne dôležité* – nemôže byť povedané (prírodnými vedami), ale len ukázané (hudbou, umením, literatúrou).⁵ Wittgenstein svojim *Traktátom* neponúka prácu, ktorá má popisovať rôzne spôsoby, ako ukázať nevyjadriteľné, ale primárne poukazuje len na to, že to nemôže byť povedané.

Wittgenstein v závere *Traktátu* objasňuje: „6. 54 Moje vety objasňujú prostredníctvom toho, že ten, kto mi rozumie, ich na konci rozpozná ako nezmyselné, keď pomocou nich – po nich – vystúpi nad nich. (Musí takpovediac odhodiť rebrík potom, ako po ňom vystúpil hore.) Musí

¹ Tamže, s. 172–173.

² Pozri napr. FANN, K. T.: *Wittgenstein's Conception of Philosophy*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press 1971, s. 31.

³ WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*, s. 173.

⁴ Tamže, s. 75.

⁵ Pozri FANN, K. T.: *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, s. 32–33.

tieto vety prekonať, potom uvidí svet správne.“¹ Príkladom neporozumenia bol napr. jeden Carnapov komentár, podľa ktorého bol Wittgensteinov postoj nekonzistentný v tom, že Wittgenstein v celej práci tvrdí, že nie je možné vyslovovať filozofické propozície, a potom miesto toho, aby bol ticho, napíše celú filozofickú prácu. Wittgenstein však vytvoril skôr akýsi *hlavolam*, ku ktorému vo svojej práci pripojil aj kľúč: vety v *Traktáte* sú pravdivé, ale čitateľ musí rozpoznať, že sú *nezmyselné*. Keď to rozpozná, bude môcť tieto vety transcendovať a potom uvidí svet správne. *Uvidieť svet správne však podľa Wittgensteina I neznamená nič iné, ako vidieť hranicu medzi tým, čo môže a nemôže byť povedané.*

Wittgenstein II so sebou prináša zásadné zmeny.² Kým raný Wittgenstein veril, že vytýčil hranice jazyka, neskorý Wittgenstein už nehovorí o jazyku, ale o rôznych použitíach jazyka – jazykových hrách.³ Vytratili sa tiež absolútne kritériá *zmyslu* a *nezmyslu*. Pohľad na filozofiu sa rovnako zásadne zmenil. Filozofické problémy vznikajú hlavne kvôli nepochopeniu našich foriem jazyka – sú to *jazykové* a ešte skôr *pojmové* problémy. Filozofia v sebe nesie náboj zmätku, je trýznivá. Filozofický problém sa stáva intelektuálnym diskomfortom, ktorý je porovnateľný s nejakým druhom psychickej ťažkosti a možno ho liečiť rôznymi *terapiami*.

Filozofi cítili určitý zmätok, nasledovali inštinkt, ktorý ich viedol k tomu, aby pátrali po podstate vecí. Tento zmätok bol zaobalený do vágneho mentálneho znepokojenia, ktoré je rovnako príznačné pre deti pátrajúce po otázke: prečo? Filozofický problém tak podľa Wittgensteina nadobudol formu: „Nevyznám sa v tom.“⁴ Filozof je prirovnaný k človeku v izbe, ktorý chce odísť, ale nevie ako alebo k muche narážajúcej na steny sklenenej fľaše. „Filozofia je bojom proti zakliatiu, v ktorom nás rozum drží prostriedkami našej reči.“⁵ Wittgensteinovým

¹ WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*, s. 173 – preklad upravený.

² Pozri napr. PEREGRIN, J.: Proč Wittgenstein opustil *traktátovskou* teórii jazyka, a proč bychom jej my měli následovat. Dostupné online: <http://jarda.peregrin.cz/-mybibl/-PDFTxt/437.pdf>. [cit. 25. 2. 2018].

³ Pozri napr. PEREGRIN, J.: Wittgenstein a pravidla našich jazykových her. Dostupné online: <http://jarda.peregrin.cz/mybibl/PDFTxt/536.pdf>. [cit. 25. 2. 2018].

⁴ WITTGENSTEIN, L.: *Filozofická zkoumání*. Prel. J. Pechar. Praha: Filozofický ústav AV ČR 1993, s. 66.

⁵ Tamže, s. 64.

cieľom je potom v tomto podobenstve: „... – Ukázať muche narážajúcej na sklo cestu von.“¹

Ako teda podľa Wittgensteina II správne postupuje filozof? Wittgenstein odpovedá: „Filozof vyšetruje nejakú otázku; ako nejakú chorobu, ktorú má liečiť.“² Nie je potom aj Wittgensteinova neskorá metóda opäť negatívnou? Je totiž – zdá sa – užitočnou len pre ľudí, ktorí sú chorí; zdraví ľudia so zdravou myslou filozofiu nepotrebujú. Wittgenstein o tom sám uvažuje: „Odkiaľ berie toto skúmanie svoju závažnosť, keď sa predsa zdá, že všetko zaujímavé, t. j. všetko veľké a závažné len likviduje? (Akoby búralo všetky stavby, takže z nich necháva len kusy kameňa a sutinu.) Ale to, čo búrame, sú len vzdušné zámky a odkrývame základ reči, na ktorom stáli.“³ Filozofia je rovnakou *ničiteľkou* aj vo *Veľkom rukopise*, kde sa o nej hovorí, že všetko, čo môže urobiť, je zničiť idoly, ale nie preto, aby vytvorila idoly nové.

Rovnako zaujímavým aspektom Wittgensteinovho nového, voľnejšieho názoru na filozofiu je *názor*, že je možné kedykoľvek sa ňou prestať zaoberať. Wittgenstein tu naráža na Descartovu víziu filozofie ako *základu*, ako koreňového systému stromu, ktorého korene sú metafyzikou, kmeň fyzikou a ostatné vedy jednotlivými konármi. Napáda myšlienku, že celý strom nebude rásť bez koreňov, pretože filozofické štúdie sú zakladajúcimi štúdiami. Wittgenstein zastáva opačný názor, že môžeme prestať, kedy chceme, aspoň sa tým nič ďalšie nepokazí.

Prečo potom vlastne robí filozofiu, ak je *použiteľná len proti filozofom*? Vo *Filozofickej gramatike* totiž Wittgenstein tvrdí, že filozofia nie je ničím mimo filozofických problémov.⁴ Vo *Veľkom rukopise* však na túto otázku odpovedá: „Filozofia je nástroj, ktorý je použiteľný len proti filozofom a proti filozofom ‚v nás‘ (kurz. aut.).“⁵ Teda každá ľudská bytosť je chytená v pasci filozofických chýb. Rozdiel medzi filozofom (ktorý robí filozofiu správne) a ne-filozofom je potom v tom, že filozof je schopný odolávať určitým pokušeniam. Wittgenstein si v tejto súvislosti pomáha kresťanskou náukou o prvotnom hriechu – nie sme síce

¹ Tamže, s. 129.

² Tamže, s. 115.

³ Tamže, s. 65.

⁴ Pozri WITTGENSTEIN, L.: *Philosophical Grammar*. Oxford: Basil Blackwell 1974, s. 193.

⁵ Citované podľa KENNY, A.: Wittgenstein on the nature of philosophy. In: *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments of Leading Philosophers*. Volume II. Eds. S. Shanker, D. Killoyle. London and New York: Routledge 2002, s. 15.

zrodení vo filozofickom hriechu, ale získavame ho spolu s jazykom. Získavame určité pokúšenia, ktorým musíme čeliť, ak nechceme byť uvedení do omylu: „...filozofia si vyžaduje sebazaprenie, ale sebazaprenie pocitu, nie pochopenia. To je pravdepodobne to, čo ju robí takou ťažkou pre mnoho ľudí. Môže byť rovnako ťažké zdržať sa používania výrazu ako zdržať slzy alebo zdržať hnev.“¹ Anthony Kenny v tejto súvislosti dodáva, že všetci sme filozofmi, dobrými alebo zlými, či už si filozofiu vyberieme alebo nie, sme filozofmi vďaka nášmu jazyku.²

Nie je to praktický život, kde sme atakovaní filozofickými problémami, deje sa to pod vplyvom určitých analógií v jazyku. Wittgenstein si ako príklad vyberá Augustínovu otázku: čo je čas? Ľudí, ktorí používajú svoje hodinky, táto otázka bežne netrápi. „Bežní“ ľudia budú používať jazyk a budú voči takémuto problému imúnni. V rukách bežného človeka sa podľa Wittgensteina jazyk stane jemným a ohybným, v rukách filozofa sa stáva ťažkopádny a neohybným tým, že začína zobrazovať ťažkosti.

Prečo teda naozaj robiť filozofiu, keď filozofický zmätok nezasahuje do praktickej roviny života? Pretože sú tu *zlí filozofi* (ktorí nerobia filozofiu správne) a *pseudovedci* a bez filozofie človek nie je imúnny voči takémuto druhu pseudovedy. Nefilozofický človek zaujatý vedou je ako človek so slabým srdcom, ktorý sa pokúša vyliezť na Mount Everest. Je v poriadku, kým sa zaoberá bežnými, každodennými úkonmi, ale pri prvých problémoch môže byť tým, ktorý situáciu nezvládne.

Wittgenstein II teda mal, zdá sa, dva rôzne názory na filozofiu, negatívny, ale aj pozitívny: „Na jednej strane často prirovnával filozofiu k lekárskej technike, k terapii, k metóde liečenia. Na druhej strane videl filozofiu ako poskytujúcu celkové porozumenie, jasný pohľad na svet.“³ Pod terapiou sa tu myslí najmä psychoterapia, ale Wittgenstein myslel aj na liečbu fyzických problémov: „Výsledky filozofie sú odhalením nejakej holej nezmyselnosti a hrčami, ktoré rozum utržil pri svojom narážaní na hranicu reči. Práve tieto hrče nám dovoľujú rozpoznať cenu onoho odhalenia.“⁴ Vnímať filozofiu ako liečbu v sebe naozaj nesie určitý negatívny náboj, ale druhý spomenutý pohľad na filozofiu je

¹ WITTGENSTEIN, L.: *Filozofická zkoumání*, s. 213.

² Pozri KENNY, A.: *Wittgenstein on the nature of philosophy*, s. 18.

³ Tamže, s. 7.

⁴ WITTGENSTEIN, L.: *Filozofická zkoumání*, s. 65.

azda naozaj skôr pozitívny: „Hlavným zdrojom nášho nepochopenia je to, že význam slov nevidíme *prehľadne*. – Našej gramatike sa nedostáva prehľadnosti. – Prehľadný popis umožňuje pochopenie, ktoré spočíva práve v tom, že ,vidíme súvislosti'. Odtiaľ dôležitosť nachádzania a vynaliezania *medzičlánkov*. Pojem prehľadného popisu má pre nás základný význam. Označuje našu zobrazovaciu formu, spôsob, ako veci vidíme. (Je to ,svetový názor'?)“¹

Wittgenstein citlivo vnímal rozdiel svojho videnia filozofie oproti vnímaniu filozofie tradičnými filozofmi, občas si myslel, že robí filozofiu veľmi odlišným spôsobom: „Keď filozofi používajú určité slovo - ,vedenie', ,bytie', ,predmet', ,ja', ,veta', ,meno' - a domnievajú sa, že postihujú *podstatu* veci, musí si človek vždy položiť otázku: V reči, kde má toto slovo svoje pôvodné miesto, sa skutočne niekedy používa takto? My prevádzame slová z ich metafyzického spôsobu použitia späť na ich každodenné použitie.“² Každodenné použitie výrazov je potrebné preto, že filozofia je vecou vôle, nie intelektu. Filozofia je niečím, čo každý musí robiť pre seba, je aktivitou bojujúcou proti vlastným intelektuálnym pokušeniam. Práve táto idea je príznačná aj pre jedného z tradičných filozofov novoveku – Reného Descarta, ktorého *Meditácie o prvej filozofii* neboli len filozofickou knihou, ale súborom meditácií, ktorým mal každý človek prejsť sám a vďaka pochybnosti prehodnocovať svoje doterajšie myslenie. Ďalším príkladom by mohol byť napr. Immanuel Kant: „Tak ako sa kritickí filozofi snažili stanoviť možnosti nášho poznania, t. j. vymedziť onen Kantov ,ostrov pravdy' kritikou našich poznávacích schopností, pokúsil sa Wittgenstein nájsť rovnaký ,ostrov pravdy' analýzou nášho jazyka.“³ Preto si Kenny nemyslí, že Wittgensteinova filozofia bola až natoľko odlišná od tradičných filozofov.

Neskorý Wittgenstein vnímal filozofiu ako terapiu, ktorá pomôže vyliečiť (duševné) choroby a tak, ako je mnoho chorôb, z ktorých si každá vyžaduje rôzne liečebné postupy, tak je aj mnoho terapií, ktoré

¹ Tamže, s. 66.

² Tamže, s. 65 – preklad upravený.

³ SOUSEDÍK, P.: Je ve Wittgensteinově filosofii prostor pro metafyziku? In: Šimsa, M., Sousedík, P., Nitsche, M. et al.: *Návrat metafyziky?* Praha: Filosofie 2009, s. 341.

môžu vyliečiť filozofické problémy: „Neexistuje *jedna* metóda filozofie, ale existujú zaiste rôzne metódy predstavujúce čosi ako rôzne terapie.“¹

Ako sme naznačili už pri ranom Wittgensteinovi, je nesprávne považovať jeho filozofiu (ranú aj neskorú) za *anti*-metafyzickú. Wittgensteinova filozofia by sa mala označiť skôr za *ne*-metafyzickú s tým rozdielom, že sa nesnaží metafyziku vylúčiť, ako sa o to snažili logickí pozitivistí,² ale skôr sa snaží navrhnúť iný spôsob pozerania sa na metafyziku, iný spôsob jej porozumenia, a tým aj iný spôsob pozerania sa na filozofiu: „Vykladáš nové poňatie ako videnie určitého nového predmetu. Vykladáš určitý gramatický pohyb, ktorý si urobil ako kvázi-fyzikálny jav, ktorý pozoruješ. (Pomysli napr. na otázku ‚sú zmyslové dáta stavebnou látkou sveta‘?) Ale moje vyjadrenie, že si urobil určitý ‚gramatický‘ pohyb, nie je celkom bez námietok. *Našiel si predovšetkým určité nové poňatie. Tak ako keby si vynášiel nejaký nový spôsob maľby, alebo tiež nejaké nové metrum, alebo nový druh spevu.* – (kurz. aut.).“³ Wittgenstein sa snažil o určité pozitívne spôsoby nazerania na metafyziku. Zdôrazňoval, že hoci metafyzické tvrdenia sú absurdné, ich vyjadrenie má enormnú dôležitosť, pretože prejavuje jasne gramatiku určitých dôležitých slov v našom jazyku. Metafyzik zdôrazňuje veci silnejšie, ako je možné v našom bežnom jazyku, čo si nepochybne vyžaduje veľký talent a náhľad. O Wittgensteinovom pozitívnom náhľade na metafyziku svedčí aj jedna z jeho poznámok svojmu študentovi: „Nemyslite si, že opovrhujem metafyzikou alebo sa jej vysmievam. Naopak, považujem najväčšie metafyzické práce minulosti za najušľachtilejšie výtvary ľudskej mysle.“⁴

Heidegger: filozofia ako metafyzika

Heidegger sa povahe filozofie venoval, aj keď v neucelenom súbore textov, v niekoľkých svojich prácach. Je potrebné zdôrazniť, že tejto téme sa takmer vždy venoval ako *predprípravnej otázke*, ktorá mala

¹ Tamže, s. 69.

² Pozri CARNAP, R.: Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka. In: *Filosofický časopis*, roč. 39, 1991, s. 622–643.

³ WITTGENSTEIN, L.: *Filosofická zkoumání*, s. 151–152.

⁴ Citované podľa FANN, K. T.: *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, s. 86.

vniesť viac svetla do skúmania hlavného problému, ktorým bola v Heideggerových filozofických úvahách otázka bytia (*Seinsfrage*). Vyjadruje to jednoznačne napr. v prednáške *Evropa a nemecká filosofie* z roku 1936: „Pýtanie filozofie sa zameriava na Bytie, na to, že všeobecne vzaté je, a nie, že nie je. Filozofia vznikla a stále znovu vzniká v okamihu, kedy sa v tichu veľkého údivu zjavuje, že jestvujúcno je a Bytie, že prebýva... Bytie ako Bytie je potrebné zjavne pozdvihnúť z jeho najvyššieho dna ku slovu a vedeniu tak, aby človek uchoval všetky veci v ich bytostnom určení a prekonal ich znetvorenie. Filozofia je pýtaním, ktoré poukazuje na dno bytia ako Bytia základu všetkých vecí.“¹ Táto tendencia pýtať sa na bytie formovala aj celkový náboj, ktorý filozofia pre Heideggera v sebe nesie a ten sa dá zhrnúť do jednoduchej, ale veľmi hutnej myšlienky: „Filozofia je metafyzika.“² Tento názor si Heidegger udržiava v celej svojej tvorbe a v jednotlivých prednáškach, ktoré prednášal svojim študentom počas svojej aktívnej filozofickej činnosti, rozbaľuje túto myšlienku a pokúša sa pojem filozofie (jeho obsah) vždy nejakou *použiť* na vyslovenie vlastného filozofického presvedčenia. Čitateľovi jeho textov sa práve v tomto kontexte môže zdať, že pojem filozofie rôzne ohýba, aby z neho vyabstrahoval doslova všetko, aby ho úplne vyčerpал pre vlastné mysliteľské účely.

Ucelenejšie sa otázke filozofie venuje v práci *Základné pojmy metafyziky*, ktorá je prednáškovým kurzom z roku 1929 – 1930 a je tiež akýmsi prechodovým bodom medzi Heideggerom pred a po obrate. Filozofii je venovaný hneď § 1, ktorý hovorí o jej neporovnateľnosti. Neporovnateľnosť filozofie sa opiera o ústrednú myšlienku, že *filozofia nie je ani vedou ani proklamovaním svetového názoru*. Heidegger pracuje s názorom, že filozofia, najmä ako metafyzika, skutočne ešte nedosiahla zrelosť vedy.³ Pohybuje sa na nižšej úrovni, pretože nebola ešte schopná dosiahnuť to, o čo sa filozofia pokúša od čias Reného Descarta, t. j. pozdvihnúť sa na úroveň absolútnej vedy. Heidegger si však kladie otázku, či tento sen o filozofii ako absolútnej vede, ktorá raz uspeje a potom

¹ HEIDEGGER, M.: *Evropa a nemecká filosofie*. In: *Filozofický časopis*, roč. XLIV, 1996, č. 1, s. 78.

² HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 7.

³ Pozri HEIDEGGER, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. GA. Bd. 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1983, s. 2.

bude stáť neotrasiteľná, nie je len klamom. Odpovedá, že to nie je len klam, ale rovno v samom základe vytvorená chyba a nepochopenie najvnútornejšej bytnosti filozofie.¹ Ale ak filozofia nie je vedou, čo potom robí na univerzitách, kde je úspešne etablovaná medzi vedami? Nestáva sa potom filozofia len proklamovaním svetového názoru? Akýmsi veľkým trhoviskom?²

Filozofia (metafyzika) nie je ani vedou, ani proklamovaním svetového názoru, pretože nemôže byť určená ako niečo iné, ale *môže byť určená len zo seba ako ona sama neporovnateľná s ničím iným*. Filozofia je niečím, čo stojí samo, je niečím rozhodujúcim.³ Sama sebe neumožňuje, aby bola určená alebo pochopená obchádzkami.⁴ Filozofia sama je, len keď filozofujeme. „Filozofia je filozofovanie.“⁵ (Philosophie ist Philosophieren.) Podľa Heideggera toto vymedzenie síce neznie veľmi informatívne, ale hovorí nám niečo esenciálne, že metafyzika ako filozofovanie je našou vlastnou ľudskou aktivitou, a preto sa musíme v tomto zmysle obrátiť k otázkam, ako sú: vieme my sami, čím sme? Čo je človek? Ak vieme tak málo o človeku, ako nám naša bytnosť nemôže byť cudzia? Prečo sme tu? Naše skúmanie bytnosti filozofie ako metafyziky si vyžaduje uchopiť záležitosť bezprostredne a priamo. Práve to je to, čo je na tom ťažké, pretože filozofia sa stiahne do temnoty seba vlastnej, kde nám uniká, že je ľudskou aktivitou založenou v základe bytnosti ľudského pobytu.

Heidegger teda naznačuje, že v otázke filozofie hráme (ako pobyt) rozhodujúcu úlohu. V § 3 nazýva túžbu (človeka) po domove základným naladením filozofovania. Odvoláva sa na Novalisovu myšlienku, že filozofia je skutočne túžbou po domove, je naliehavosťou byť doma všade. Byť doma všade znamená existovať medzi jestvujúcimi „ako celok“, v rámci celku a týmto celkom Heidegger nemieni nič iné ako *svet*. Vždy čakáme na niečo, vždy voláme po niečom takom „ako celok“. Svet je tým priestorom, kde sme hnaní našou túžbou po domove, sme

¹ Pozri tamže.

² Pozri tamže, s. 3.

³ Pozri tamže.

⁴ Pod obchádzkami (Umwege) tu Heidegger mieni určovanie bytnosti filozofie jej porovnávaním s vedou alebo proklamovaním svetového názoru; s umením alebo náboženstvom, alebo určenie filozofie cez dejinnú orientáciu. Sú to nesprávne cesty (Holzwege) a vedú k slepým uličkám.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, s. 6.

vždy na ceste k tomuto celku, my sami sme týmto rozbehnutím, v ktorom narážame na svoju *konečnosť*. Je to náš základný spôsob bytia, v ktorom však nastáva *individualizácia* človeka s ohľadom na jeho pobyť. Individualizácia človeka je jeho *osamelosť*, v ktorej každé ľudské bytie vstupuje do blízkosti toho, čo je bytostné pre všetky veci, do blízkosti k svetu.

Filozofia, metafyzika, je túžbou po domove, je naliehavosťou byť doma všade, žiadosťou, ktorá nás podnieti k otázkam, ktoré sme už vyššie vypovedali: Čo je svet? Konečnosť? Individualizácia? Na ceste k odpovediam potrebujeme pojmy, metafyzické pojmy, ktoré túto cestu otvoria. Pojmové pochopenie a filozofovanie nie je nijakým náhodným počínom, ale uskutočňuje sa v základe (Grunde) ľudského pobytu. Heidegger hovorí o fundamentálnych naladeniach pobytu (Grundstimmungen), ktoré majú ústrednú ontologickú úlohu, umožňujú nám stretávať sa so svetom určitým pôvodným spôsobom. Filozofia sa v každom prípade deje v základnom naladení.¹ Metafyzika sa týmto (podľa Heideggera) vrátila späť do temnosti bytnosti človeka a pôvodná otázka, čo je to filozofia, sa teraz musí pretransformovať do otázky, čo je človek. Heidegger však dodáva, že zatiaľ nemáme odpoveď, pretože človek sa pre nás stal tajomnejším. Práve týmto pýtaním sa na človeka začína cesta filozofie.

V *Príspevkoch k filozofii*² z rokov 1936 – 1938 vníma filozofiu opäť ako skúmanie bytia a dôvodí, že filozofia je filozofiou ľudí. Pri tejto úvahe sa vracia na začiatok západnej filozofie a pýta sa, či to nie je filozofia *gréckych ľudí*. Potom koniec západnej filozofie – nemecký idealizmus a Nietzsche nie sú filozofiou *nemeckých ľudí*? Filozofia ľudí je tým, čo robí z ľudí ľudí filozofie, ktorá dejinne nachádza ľudí v ich pobyte a ktorá prevláda nad ľuďmi, aby sa stali strážcami pravdy bytia. Myslenie o filozofii prichádza od ľudí len vtedy, ak chápú, že filozofia musí pochádzať z ich najvnútornejšieho pôvodu.

Ponúka jednu z mnohých definícií filozofie: „*Filozofia je bezprostredne neužitočné, ale zároveň vládnuce vedenie zo zamyslenia* (kurz. aut.).“³ Zamyslenie (Besinnung) je otázkou o zmysle, t. j. otázkou

¹ Pozri tamže, s. 10.

² HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1989.

³ Tamže, s. 43.

o pravde bytia. Otázka o pravde je vstupným bodom k jej bytnosti, teda k bytiu samému. Je preto potrebné sa opýtať, či a akým spôsobom my prislúchame k bytiu. Prislúchame k nemu tak, že zamyslenie (Besinnung) – skok do bytia – je nevyhnutne *sebazamyslením* (selbstbesinnung). Tým, že zamyslenie je sebazamyslením, sme dovedení k otázke, kto sme, a pretože naše bytie je dejinné, zamyslenie sa stáva nevyhnutne otázkou obsahujúcou pravdu dejín filozofie. Filozofia je nevyhnutne sebazamyslením, t. j. pýtaním sa na pravdu bytia, pretože premýšľavé zamyslenie nás vedie k pravde bytia; je tiež pýtaním sa na pravdu dejín filozofie, ktorá sa tiahne od prvého počiatku až ku koncu v nemeckom idealizme a Nietzscheho filozofii. Vtedy, keď sa zamýšľame nad sebou, keď hľadáme svoje seba-bytie, vtedy sme otvorení bytiu, pretože sme bytostne u seba.

Jedným z rozhodujúcich textov, viažucich sa k povahe filozofie, je pre naše skúmanie nepochybne prednáška *Čo je to – filozofia?* z roku 1955, ktorou Heidegger vystúpil v Cerrisy-la-Salle v zmysle úvodného slova k dialógu s francúzskymi filozofmi. Rok 1955 naznačuje, že Heidegger je už približne dvadsať rokov po tzv. obrate a že teda aj smerovanie jeho myslenia sa zmenilo. Kým v 30. rokoch 20. storočia rezonovali v jeho myslení v súvislosti s pojmom filozofie otázky ako čo je človek?, kam smerujeme?, filozofia bola priamo spájaná s ľudským pobytom, v 50. rokoch už nepočul k tejto téme ani doznievajúcu ozvenu.¹

Teraz sa Heidegger obracia k samotným (pôvodným) koreňom filozofie. Na počiatku slovo *filozofia* znelo ako φιλοσοφία, t. j. slovo *filozofia* k nám prehovára od počiatku grécky. Toto grécke slovo je pre nás cestou, po ktorej sa uberáme. Hovorí nám, že filozofia „je pôvodne niečím, čo určuje existenciu gréctva. A nielen to – φιλοσοφία určuje aj najvnútornejší, základný rys západoeurópskych dejín.“² A tým neurčuje nič menšie než to, že len Západ a Európa sú vo svojom najvnútornejšom dejinnom vývoji „pôvodne filozofické“. Toto grécke slovo stojí v rod-

¹ Pozri MOLNÁROVÁ, Z.: Leibnizova veta o základe (dôvode) a metafyzika. In: Leško, V. – Sobotka, M. a kol.: *Heidegger a novoveká metafyzika*. Košice: UPJŠ 2017, s. 742–744; pozri tiež STOJKA, R.: Heideggerov obrat v kontexte vzťahu človeka a bytia. In: *Studia Philosophica*, roč. 62, 2015, č. 1.

² HEIDEGGER, M.: *Co je to – filosofie?* In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 109.

nom liste našich vlastných dejín a umožňuje nám pýtať sa, čo je to filozofia, len na základe rozhovoru s myslením starých Grékov. Obrat v Heideggerovom myslení je v týchto myšlienkach bezprecedentne citelný.

Nie je to však len obrat ku gréckym koreňom, ale je to rovnako aj obrat ku gréckemu spôsobu myslenia, k forme myslenia a kladeniu otázok, aké používali Gréci. Pýtať sa na to, čo je to filozofia, potom znamená pýtať sa na bytnosť filozofie. Plynúci text prednášky po mnohých dejinno-filozofických skúmaniach určuje nasledovné: „Filozofia pátra po tom, čo je jestvujúcno ako to, čo je. Filozofia je na ceste k bytiu jestvujúcna, t. j. k jestvujúcnu s ohľadom na bytie.“¹ Musíme preto odpovedať na to, za čím filozofia ide, a to je bytie jestvujúcna. Túto definíciu filozofie Heidegger spája s Aristotelom a vymedzuje ju voči filozofickej práci Herakleita a Parmenida, ktorí podľa neho „neboli ešte ‚filozofmi‘... Pretože boli väčšími mysliteľmi.“² Heidegger presadzuje názor, že pri tejto Aristotelovej definícii nemôžeme zastať a prestať uvažovať ďalej, ale máme ju evidovať len ako *jednu* odpoveď z mnohých iných. Otázne však je, nakoľko vnímal Heidegger aj svoju odpoveď na otázku, čo je to filozofia, ako *jednu* z mnohých iných alebo ju presadzoval ako jedinú správnu, ktorá určí budúce smerovanie západného myslenia. Odpoveď je skôr jednoznačná ako otázna a viaže sa na Heideggerovu vlastnú víziu predpovedania osudu nielen filozofie, ale aj západného myslenia. Heidegger bol presvedčený, že len jeho filozofia vo väzbách na myslenie starých Grékov (najmä Herakleita a Parmenida) uchráni Západ pred úpadkom.

Podľa Heideggera filozofujeme vtedy, keď sa dostávame s filozofmi do rozhovoru.³ A keďže to, čo filozofov zaujíma, je bytie jestvujúcna, musíme byť v rozhovore s tým, čo sa nám ako bytie jestvujúcna trasuje. Takéto osvojenie dejín je potom deštrukciou, ktorej cieľom nie je ničieť, ale „dopriať bez zábran sluchu to, čo k nám v tradícii prehovára ako bytie jestvujúcna“.⁴ Len tým, že budeme načúvať, dospejeme k odpovedaniu. Filozofia je potom „výslovne vykonávané odpovedanie, ktoré

¹ Tamže, s. 117.

² Tamže. Pozri tiež LEŠKO, V.: Heidegger a grécki myslitelia. In: *Filozofia*, roč. 68, 2013, č. 3, s. 194–204.

³ Pozri HEIDEGGER, M.: *Co je to – filozofie?*, s. 123.

⁴ Tamže, s. 125.

hovorí, pokiaľ dbá na príhovor bytia jestvujúcna. Toto odpovedanie načúva hlasu onoho príhovoru... „Odpovedať“ potom znamená: byť správne nastavený, être disposé, a to bytím jestvujúcna. Disposé tu znamená doslovne: byť roz-položený, rozjasnený, a tým zasadený do vzťahu k tomu, čo je. Jestvujúcno ako také nastavuje náš hovor tak, že to, čo hovoríme, sa zladí (accorder) s bytím jestvujúcna.“¹ Filozofia je teda, stručne povedané, odpovedanie, ktoré privádza k reči bytie jestvujúcna. Toto odpovedanie je naladenosťou, vďaka ktorej sa reč precizuje a stáva sa určitou.

Potreboval Heidegger (Wittgensteinovu) filozofickú terapiu?

V roku 1943 v *Doslove k prednáške ‚Čo je metafyzika?‘* sa Heidegger dostáva do centra pokusu o riešenie jeho vlastného problému ontologickej diferencie, t. j. odlíšenia bytia od jestvujúcna. Kým v predchádzajúcich vydaniach tohto *Doslovu* tvrdí, že bytie nikdy nebytuje bez jestvujúcna a že jestvujúcno nikdy nie je bez bytia, v roku 1943 svoje vyjadrenie mení do tejto podoby: „...ak totiž k pravde bytia patrí, že bytie síce bytuje bez jestvujúcna, ale že jestvujúcno nikdy nie je bez bytia“.² Ako naznačuje V. Leško vo svojej štúdii, otázka, ktorá teraz stojí pred Heideggerom, je, či bytuje alebo nebytuje bytie bez jestvujúcna.³ Čo to presne znamená? Nič menšie ako pokus premyslieť bytie bez ohľadu na jestvujúcno, a to sa už po Heideggerových stopách ocitáme priamo v roku 1962 pri jeho neskorej prednáške *Čas a bytie*.⁴

Heidegger tu prichádza k záverom, že bytie nie je časové a čas nie je možné skúmať ako jestvujúcno. Bytie a čas sa však navzájom určujú. Ak bytie a čas nie sú jestvujúcna, musíme sa pýtať, čím teda sú.⁵ Heidegger odpovedá, že sú vecami (záležitosťami) myslenia. Bytie je vecou myslenia, rovnako aj čas je vecou myslenia a bytie a čas sú navzájom vo vzťahu. Novým Heideggerovým zistením je tiež to, že *bytie nie*

¹ Tamže.

² HEIDEGGER, M.: Doslov k prednáške ‚Čo je metafyzika?‘. In: Heidegger, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 73.

³ Pozri LEŠKO, V.: Heidegger a dejiny filozofie. In: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č. 2, s. 115.

⁴ HEIDEGGER, M.: Zeit und Sein. In: Heidegger, M.: *Zur Sache des Denkens*. GA. Bd. 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007.

⁵ Pozri LEŠKO, V.: Heidegger, koniec metafyziky a otázka bytia. In: Leško, V. – Sobotka, M. a kol.: *Heidegger a novoveká metafyzika*. Košice: UPJŠ 2017, s. 825.

je, ale sa dáva (Es gibt Sein), čas nie je, ale sa dáva (Es gibt Zeit). V Kantovej téze o bytí Heidegger hovorí: „Bytie nemôže byť. Keby bolo, nebolo by už Bytím, ale bolo by jestvujúcno.“¹ Bytie sa dáva ako odkrývanie prítomnosti a vyjadruje tým prítomnosť neprítomnosti.

O čo sa to tu Heidegger pokúša? Nemožno nesúhlasiť s názorom, že „...jeho úsilie dokončiť úlohu myslenia bytia a času je nenaplniteľné, a preto hľadá ústupové cesty, ktoré by boli ešte ako-tak prijateľné a zmysluplné pre mysliteľa jeho kvalít“.² Sú však tieto cesty naozaj zmysluplné? Odpoveď nachádzame o dva roky neskôr v práci *Koniec filozofie a úloha myslenia*. Heidegger tentokrát zvestuje, že filozofia ako metafyzika, ktorá skúma jestvujúcno ako jestvujúcno, je na konci. Je na konci, pretože dosiahla svoje dovŕšenie v podobe dovŕšenia metafyziky. Toto dovŕšenie filozofie však Heidegger nevníma v pozitívnom svetle, a preto tvrdí, že na konci filozofie je pred myslením ešte jedna úloha. Je potrebné zdôrazniť, že toto myslenie už nie je ani metafyzikou, ani vedou.³ Je pokusom spojiť „úlohu myslenia so spätným pohľadom do dejín filozofie“.⁴ Vecou filozofie je to, čo už Heideggera nezaujíma, t. j. bytie jestvujúcna. Vecou myslenia je to, čo ostalo na konci filozofie, teda to už nemôže byť vecou filozofie, t. j. Bytie ako Bytie. Tu končí akákoľvek (Heideggerova) filozofia a ostáva len temnota a neistota myslenia, ktoré nemá (filozofom) vytýčené vlastné hranice.

Hovorca bytia sa však ani tentokrát nevzdáva. Pýtať sa na Bytie ako Bytie je možné len vtedy, keď vládne svetlina. Heidegger vysvetľuje: „Svetlina je otvorené pole pre všetko, čo je prítomné i čo je neprítomné. Pre myslenie bude nutné výslovne sa zamerať na vec, ktorú nazývame svetlinou.“⁵ Veľmi správne sú tu však položené otázky: Odkiaľ vieme, že svetlina vládne? A čo ak nevládne?⁶ Vie to však naozaj len prorok Heidegger, ktorý nám ponúka ďalší, tentoraz už nie filozofický, ale mysliteľský zvrät. Svetlinu stotožňuje s neskrytosťou, Αλήθεια , ktorú však už nevníma ako pravdu, ako to bolo v časoch jeho najväčšej tvorivej

¹ HEIDEGGER, M.: Kants These über das Sein. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 479.

² LEŠKO, V.: *Heidegger, koniec metafyziky a otázka bytia*, s. 821.

³ Pozri tamže, s. 830.

⁴ Tamže.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Konec filozofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 25.

⁶ Pozri LEŠKO, V.: *Heidegger, koniec metafyziky a otázka bytia*, s. 833.

činnosti. Teraz tvrdí: „Otázka o Ἀλήθεια, o neskrytosti ako takej, nie je otázkou o pravde. Preto bolo veci neprimerané, a teda zavádzajúce, nazývať Ἀλήθεια v zmysle svetliny pravdou.“¹ Je naozaj až zarážajúce, ako hlboko Heidegger veril novej úlohe myslenia, ktorú však on sám mysleniu pridelil. Bez toho, aby sme tento *príbeh o svetline* dopovedali do konca, ktorý si vytrvalý čitateľ môže dočítať v jeho práci, sústreďme sa už len na jeho hodnotiace stanovisko. Súhlasíme s názorom, že „Heideggerovi sa stráca už takmer definitívne *istota* dovtedajšieho filozofického postoja a ocitá sa skôr v pozícii človeka, ktorý má zaviazané oči a má vo svojom okolí niečo hľadať, alebo človeka, ktorý sa pohybuje v kruhu a vyjsť z neho sám nedokáže.“² Heidegger na konci filozofie stojí pred svojou filozofickou rezignáciou. Táto rezignácia je deštruktívna a trýznivá (ako filozofia sama). Dokladujú to nakoniec aj slová H.-G. Gadamera: „Na konci svojho života išiel Heidegger dokonca tak ďaleko, že vôbec nepoužíval slovo filozofia, lebo úloha doviesť metafyziku ako formu pojmového myslenia, založenú v Grécku Platonom a Aristotelom, k novým horizontom budúcnosti, sa mu zdala neriešiteľná.“³

Potreboval teda neskorý Heidegger Wittgensteinovu filozofickú terapiu? Zdá sa, že áno. V určitej chvíli svojej filozofickej práce potreboval najmä nadhľad, ktorý by mu umožnil vidieť to, čo napr. Patočka vyslovil jasne, keď popísal možnosť myslieť bytie bez jestvujúcna ako *nedonosný problém*.⁴ Je to problém od základov chybný, pretože o bytí vieme určiť iba to, že je, ono parmenidovské *esti gar einai*. Nič ďalšie (zmysluplné) sa tu nedá vymyslieť, pretože bytie je vždy bytím určitého jestvujúcna a inak ničím iným, iba abstraktným pojmom. Bytie je pojmom, ktorého význam sa určuje jeho použitím v rámci jazyka. Ale to sme už pri neskorom Wittgensteinovi. Zamyslime sa najprv nad tým, aké filozofické východisko mohol Heideggerovi poskytnúť raný Wittgenstein. Ako sme už naznačili, ani raný, ani neskorý Wittgenstein nebol priamym odporcom metafyziky, práve naopak, na metafyziku

¹ HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*, s. 33.

² LEŠKO, V.: *Heidegger, koniec metafyziky a otázka bytia*, s. 836.

³ GADAMER, H.-G.: Evropa a Oikúmené. Prel. I. Šnebergová. In: *Filozofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1, s. 86.

⁴ PATOČKA, J.: Platón a Evropa. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999, s. 310.

vždy hľadel s určitou úctou a možnosťou. Wittgenstein I sa pokúsil *vytýčiť hranice nášmu mysleniu*, teda urobil presný opak toho, o čo sa pokúsil neskorý Heidegger. Vytýčiť hranice mysleniu znamená určiť, čo môže a nemôže byť myslené, teda vypovedané. Neskorý Heidegger tieto hranice prekročil, a preto za nimi uviazol v neistej temnote (vlastného myslenia). To, že je pred myslením (na konci filozofie) ešte nejaká úloha, znamená, videné traktátovskou optikou, len jedno: je to úloha, ktorá sa nedá zmysluplne vyjadriť. Je to úloha, ktorá je len víziou jej vlastného tvorca, ktorý ju nemôže zmysluplne vypovedať, môže ju len ukázať, napr. prostredníctvom básnenia.

Wittgenstein II chcel potom filozofom priamo pomôcť liečiť ich filozofické problémy. Hovoril o rôznych jazykových aktivitách – jazykových hrách, ktorých môžeme hrať nespočetné množstvo. P. Sousedík v tejto súvislosti rozumne navrhuje, či by sme v tomto otvorenom zozname jazykových hier nemohli za určitý typ jazykovej hry považovať aj metafyzický diskurz, ktorý, zdá sa, rovnako spĺňa všetky liberálne požiadavky, ktoré Wittgenstein vymedzuje jazykovým hrám.¹ Podmienkou v kontexte rodovej podobnosti je existencia účastníkov rozhovoru, ktorí v určitom prostredí systematicky komunikujú, teda určitá jazyková aktivita sa identifikuje s určitou jazykovou praxou.² Pohľad neskorého Wittgensteina na celok Heideggerovej filozofie by mohol byť potom pravdepodobne takýto (vypovedaný Sousedíkovými slovami): „Systematicky komunikujúci metafyzici totiž svojimi rečovými aktivitami nepochybne vytvárajú určitú sociálnu prax. Táto prax nám, prirodzene, nemusí byť z celého radu dôvodov sympatická. Môžeme sa preto usilovať o jej obmedzenie či dokonca o to, aby úplne zanikla. Ťažko však... môžeme tvrdiť, že nie je možná. Ak existuje totiž určitá rečová prax, potom je samozrejme aj možná (*ab esse ad posse valet consequentia*). Ak sa teda chceme s metafyzikou vysporiadať, zostávajú nám len bežne používané prostriedky: ignorovanie, zosmiešňovanie, inštitucionálne obmedzovanie atď.“³ Očami neskorého Wittgensteina Heideggerova metafyzická filozofia jednoznačne nebola bezvýznamná a v pozitívnom zmysle bola tiež možná.

¹ Pozri SOUSEDÍK, P.: *Je ve Wittgensteinově filosofii prostor pro metafyziku?*, s. 348.

² Tamže, s. 352.

³ Tamže.

Wittgenstein však mal v určitom zmysle oproti ostatným filozofom (a najmä oproti Heideggerovi) takpovediac výhodu: jeho cieľom nebolo vyriešiť konkrétny čiastkový filozofický problém (napr. problém bytia načrtnutý už v antickom Grécku a (uspokojivo) nedoriešený ani Heideggerom v 20. storočí), ale naopak, napísať určitú *metodickú príručku*, ako v rámci jazyka tieto filozofické problémy riešiť, vyriešiť ich a tým sa *vyliečiť*. Ak sa na vec pozrieme z tohto uhla problému, potom každý filozof potreboval svojho terapeuta Wittgensteina a Heidegger nebol nijakou výnimkou. Wittgenstein si takpovediac celú filozofiu (filozofovanie o filozofických problémoch) zjednodušil, keď riešenie týchto zložitých problémov prenechal jazyku – správne použitiu výrazov v rámci jazyka. Heidegger potreboval svojho filozofického terapeuta Wittgensteina len z toho dôvodu, aby mu ukázal, že je možné vystúpiť po rebríku a vidieť (filozofický) svet správne, t. j. vidieť, že všetky filozofické problémy sú problémy jazykové a v tomto kontexte sú aj riešiteľné. T. j. vidieť svet jednoduchšie, ako ho videl on (Heidegger) sám.

Heideggerova intenzívna filozofická práca a celoživotná tvorivá energia však jasne naznačujú, že za prácou filozofa sa skrýva čosi viac – určitá trýznivá odhodlanosť, ktorá sa ale nakoniec (v krajnom prípade) naozaj približuje až k hraniciam nevypovedateľného, teda zmysluplne nemysliteľného. Z Heideggerovho pohľadu filozof možno ani nechce byť vyliečený, nechce, aby jeho život stratil údiv a určitý hlbavý, mučivý náboj. Životom filozofa Heideggerovej veľkosti bolo filozofovanie, a tým aj trýznenie vlastnej mysle. Každý filozof síce potrebuje svojho filozofického terapeuta, ale len veľmi málo z nich by dodržovalo svoj *liečebný režim*. Heidegger možno chcel byť celý život filozoficky chorým, pretože choroba menom filozofia – metafyzika bola jeho životom. V takom prípade mohol Wittgenstein pôsobiť len ako lekár – terapeut, ktorý sa síce pokúšal liečiť filozofickú myseľ, ale jeho pacient vedome nedodržoval predpísanú liečbu, pretože sám chcel zotrvať v onom filozofickom a neskôr aj v po-filozoficko-mysliteľskom *počarovaní* vlastnej mysle. Pacientovi bez filozofickej liečby nakoniec ostalo jediné východisko: Heideggerov (tvorivý) život sa neskončil vyliečením počarovania jeho mysle – zodpovedaním otázky bytia – ale úplnou rezignáciou na čokoľvek, čo bolo s filozofiou spojené. Nebol však Wittgenstein nakoniec aj sám prípadom filozofujúceho filozofa, ktorý sa počas celého svojho života z filozofie nevyliečil?

Wittgenstein, Heidegger: otázka jazyka a reči

Zuzana Molnárová

V predchádzajúcej kapitole sme sa venovali Wittgensteinovým a Heideggerovým názorom na povahu filozofie. Snažili sme sa venovať rovnakú pozornosť obom autorom a nakoniec sme dospeli možno k nie celkom uspokojivému názoru, že pre oboch filozofov bola síce otázka povahy filozofie podstatná, ale svojím významom nebola tou najdôležitejšou témou, ktorou sa spomenutí myslitelia zaoberali. Vo Wittgensteinovom prípade bolo objasnenie povahy filozofie vstupnou bránou k problémom jazyka a v Heideggerovom prípade bola otázka filozofie úvodnou témou k otázke bytia. U Wittgensteina sme vyzdvihli predovšetkým terapeutický podtón, ktorý filozofii prisudzoval najmä od čias *Filozofických skúmaní*, a tiež určité, takpovediac *zjednodušovanie hlbokých filozofických problémov*, ktoré sa podľa neho dajú vyriešiť správnym osvojením a používaním nášho jazyka. Konštatovali sme, že Heidegger, naopak, vnímal pod filozofickými problémami a otázkami „čosi viac“ ako len návod, ako používať náš jazyk, jeho myslenie bolo ako keby mysliteľsky precítenejšie, hoci týmto tvrdením nechceme nijako znevažovať hĺbku Wittgensteinovho myslenia.

V nasledujúcej kapitole by sme chceli čitateľom tejto práce ešte viac priblížiť, čo presnejšie máme u Heideggera na mysli pod týmto „čosi viac“, a obsah týchto slov by sme chceli rozlúštiť práve vďaka úvahám o jazyku a reči. Je to téma, ktorá je bytostne spojená s Wittgensteinovou (analytickou) filozofiou, ale svoje miesto nachádza aj v myslení Martina Heideggera, ktorý reč považuje za domov bytia, a keďže celá jeho mysliteľská dráha je zhypnotizovaná otázkou bytia, reč a jazyk zohrávajú aj u Heideggera dôležitú úlohu. Skôr než sa dostaneme k jednotlivým Wittgensteinovým a Heideggerovým úvahám o jazyku a reči, vyvstáva

ešte jedna dôležitá poznámka, ktorá predznamenáva aj účel tohto nezvyčajného porovnania dvoch filozofií, dvoch mysliteľov, dvoch filozofických tradícií. Naším cieľom nie je len porovnať¹ Wittgensteinove a Heideggerove názory na jazyk a reč a skonštatovať mieru ich rozdielnosti alebo príbuznosti, ale vďaka tomuto obrazu čitateľom predostrieť aj celkový pohľad na dva rozdelené a oddelené filozofické ostrovy – kontinentálnu a analytickú filozofiu. Pripomenieme už len to samozrejmé, že kontinentálnym filozofom je v tomto prípade Martin Heidegger a analytickým Ludwig Wittgenstein. Keďže nám ide primárne o problém jazyka a reči, pozrime sa najprv na to, z akej tradície sa utvorila analytická filozofia, ktorá je vo svojich základoch definovaná ako filozofia jazyka, opierajúca sa o tzv. *obrat k jazyku*. K Heideggerovým inšpiračným motívom uvedieme len veľmi stručne, že jeho filozofickou metódou bol mysliteľský dialóg s jeho predchodcami z dejín filozofie, z ktorých najvýraznejšie zaznievajú mená ako Herakleitos, Anaximandros, Parmenides, Platon, Aristoteles, Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche a s nimi mnohí ďalší, čo svedčí o Heideggerovom brilantnom prehľade v rámci dejín filozofie.²

Analytická tradícia: Frege, Russell, Carnap

Je dôležité hneď od začiatku nevnímať kontinentálnu a analytickú filozofiu ako dva úplne odlišné svetadiely alebo ako dve litosferické dosky, ktoré na seba nikdy nenarazili. Pri svojom zrode sa analytická filozofia

¹ Evidujeme niekoľko komparatívnych prác venujúcich sa téme Wittgenstein – Heidegger, ale ani v jednej z nich sme nenašli explicitne priblížený problém, ktorému sa venujeme v predložnom texte. Preto uvedené práce čitateľovi tejto knihy uvádzame len informatívne: EGAN, D. – Reynolds, S. – Wendland, A. J. (Eds.): *Wittgenstein and Heidegger*. New York: Routledge 2013; BRAVER, L.: *Groundless Grounds: A Study of Wittgenstein and Heidegger*. Cambridge: The MIT Press 2012; GEIER, M.: *Wittgenstein und Heidegger: Die Letzten Philosophen*. Hamburg: Rowohlt Verlag 2017; najbližšie sa k skúmanej téme približuje RORTY, R.: *Wittgenstein, Heidegger and the reification of language*. In: Rorty, R.: *Essays on Heidegger and others*. Vol. 2. Cambridge – New York: Cambridge University Press 1991.

² V tejto súvislosti pozri LEŠKO, V. – STOJKA, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2016; LEŠKO, V. – SOBOTKA, M. a kol.: *Heidegger a novoveká metafyzika*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2017 a posledný (aktuálny) diel mapujúci Heideggerov dialóg s autormi z dejín filozofie 20. storočia bude niesť názov *Heidegger a metafyzika 20. storočia*.

vyvíjala hneď vedľa tej kontinentálnej, a to vďaka nemeckému logikovi, matematikovi a filozofovi Gottlobovi Fregemu, ktorý bol nielen zakladateľom modernej logiky, ale aj pomyselným otcom analytickej filozofie. Analytická filozofia zosobnená v ľudskom obraze k jazyku sa tak vo svojej podstate zrodila v kontinentálnom Nemecku. V tom čase bol Fregeho zdanlivým filozofickým oponentom Edmund Husserl so svojou ideou filozofie ako prísnej vedy.

Jaroslav Peregrin popisuje¹ podstatu vzniku, a teda odlíšenie analytickej a kontinentálnej filozofie veľmi výstižne, preto si dovoľíme uviesť niekoľko jeho myšlienok. Matematika hrala v Husserlovom aj vo Fregeho pracovnom živote nesporne dôležitú úlohu. Fregeho cieľom bolo, aby sa v matematike, t. j. v disciplíne, ktorej pripisoval najvyššiu vážnosť, „minimalizovala možnosť, že by sa platnosť nejakého dôkazu mohla stať predmetom sporu“.² Pod dôkazom mal na mysli splnené predpoklady, ktoré viedli k platnému záveru; t. j. záver z predpokladov vyplýval. Konkrétny výrok vyplýval z určitej množiny výrokov, ktoré dokazovali, že niektoré vety nášho jazyka vyplývajú z iných viet nášho jazyka. Z toho vznikol všeobecne platný záver, že pravdivosť niektorých viet môže zaručiť pravdivosť iných viet. Frege chcel teda vyvinúť metódu, ktorá by nám dovolila okamžite a jednoznačne rozpoznať správnosť skúmaného dôkazu. Peregrin konštatuje, že Frege „chcel vytvoriť akýsi manuál elementárnych logických krokov, z ktorých je prípustné skladať dôkazy...“³ s tým cieľom, aby sa matematické dôkazy nespochybňovali. Na to je podľa Fregeho potrebné spresniť náš jazyk tým, že z neho odstránime všetko, čo nie je podstatné z hľadiska vyplývania. Tu sa dostávame k základnému rozporu medzi Husserlom a Fregem.

Obom autorom síce išlo o systematické budovanie pevného základu pre vedu, t. j. pre matematiku, presnejšie pre aritmetiku, ale ich prístup bol diametrálne odlišný. Ako Peregrin správne identifikuje, „zatiaľ čo Husserlovi šlo predovšetkým o *istotu*, Fregemu šlo predovšetkým

¹ Vychádzame z práce PEREGRIN, J.: *Kapitoly z analytickej filozofie*. Praha: FILOSOFIA 2005, s. 31–67 a zo štúdie PEREGRIN, J.: *Fregův obrat k jazyku*. Dostupné online <http://jarda.peregrin.cz/mybibl/PDFTxt/493.pdf> [cit. 12.4.2018]. Pozri tiež FREGE, G.: *Logická zkoumání / Základy aritmetiky*. Prel. J. Fiala. Praha: Oikúmené 2012; FREGE, G.: *Pojmopis*. Prel. J. Fiala. Praha: Oikúmené 2013.

² PEREGRIN, J.: *Kapitoly z analytickej filozofie*, s. 31.

³ Tamže, s. 36.

o pravdu".¹ Husserlovi naozaj išlo primárne o istotu nespochybniteľného poznania *ega*, chcel vychádzať z jeho apodiktickej istoty, čím otvorene nadviazal na descartovskú tradíciu. Pre Fregeho bolo dôležitejšie nie to, čo je isté (pre poznávajúci subjekt), ale čo je pravdivé (bez ohľadu na subjekt), pri čom je zmysluplné vôbec uvažovať o pravdivosti. Podľa Husserla, naopak, nemôžeme pochybovať o našich mentálnych obsahoch, a preto sú isté, a preto aj pravdivé. Frege tento záver odmieta, pretože jasne oddeľuje to, čo je skutočne pravdou a to, čo za pravdu niekto len považuje. Tento rozdiel podľa Fregeho nemožno posúdiť v médiu mysle, pretože „tam splýva to, čo je pravda, s tým, čo je pravdou *pre mňa*...“² Kde nie je priestor pre tento rozdiel, nie je podľa Fregeho priestor ani pre pojem pravdy. Miesto pre pravdu potom môže vzniknúť len vo verejnom, intersubjektívnom priestore.³

Z vyššie uvedeného potom vyplýva elementárne pravidlo: mechanika duševných procesov je jedna vec a dokazovanie a odôvodňovanie je vec druhá. Podľa Fregeho vôbec nie sú podstatné mentálne procesy, keď niekto vykonáva operáciu dokazovania. Tým sa dostávame k jadru veci, ktorým je Fregeho jasné odlišenie logiky, ktorá sa zaoberá tým, ako výrok dokázať, od psychológie, ktorá môže skúmať len to, ako sa k takémuto dôkazu niečia myseľ prepracuje. Potom platí, že vyplývanie nezávisí od niečieho myslenia, ale je to záležitosť faktov, že pravdivosť niektorých viet závisí od pravdivosti iných viet.⁴ Táto pravdivosť zase závisí od ‚verejných‘ pravidiel jazyka.

Logický dôkaz potom nie je záznamom aktivity mozgu, ale rozložením úsudku na reťazec jednoduchších úsudkov. Fregemu primárne išlo o to, aby v takomto reťazci úsudkov nebola žiadna medzera, ktorá by ho mohla znehodnotiť. Na takéto účely vytvoril svoje pojmové písmo, ktoré potlačí všetko, čo je pri dokazovaní nepodstatné, a nechá vyniknúť len to dôležité. Podľa Peregrina Frege „chcel len upraviť ľudský jazyk tak, aby nám dovolil formulovať dôkazy, ktoré by boli neomylné klasifikované ako správne a nesprávne. Jednou z podstatných vecí potom bolo, že sa primárne sústredil na jazyk, a nie na myslenie; inou bolo, že stanovil v podstate veľmi jasné kritérium toho, *ako* tento jazyk

¹ PEREGRIN, J.: *Fregeův obrat k jazyku*, s. 1.

² Tamže, s. 2.

³ Pozri tamže, s. 5.

⁴ Pozri PEREGRIN, J.: *Kapitoly z analytické filosofie*, s. 37.

upravovať: totiž tak, aby ponechal vyniknúť to, čo je podstatné z hľadiska vyplývania.“¹

Rozhľadenejším (v zmysle lepšej orientácie na poli logiky a filozofie) dedičom Fregeho myšlienok bol Russell,² ktorý nadviazal na Fregeho úspešné rozvíjanie logiky a matematiky, no popri Fregeho práci poznal aj Cantorove práce a v mnohom mu bol inšpiráciou aj jeho anglický kolega G. E. Moore. Russell zastával názor, že rozvoj matematiky a logiky môže celkom zmeniť doterajší pohľad na filozofické problémy, ktoré sú mnohokrát neriešiteľné, a preto v mnohom ocenil práve Fregeho skúmania. Vďaka tomu si myslel, že „nájde taký pohľad na svet, ktorý bude dokonale ladiť s modernou prírodovedou (svet je od nás celkom nezávislý a my ho poznávame empirickými metódami‘) a ktorý povedie k novému spôsobu filozofovania založenému na modernej matematike a logike“.³

Rozhodujúcim sa pre Russella stáva vzťah jazyka a sveta, v ktorom podľa neho ide o konfrontáciu medzi poznávajúcim subjektom (jeho jazykovou výbavou) a vecami reálneho sveta.⁴ Tými najelementárnejšími vecami v rámci sveta, s ktorými sa subjekt stretáva, sú veci (jednotliviny), ale aj vlastnosti a vzťahy. Tieto entity tvoria navzájom fakty. Tieto fakty sú potom vyjadrované vetami nášho jazyka a sú označované za pravdivé alebo nepravdivé podľa toho, či konkrétny fakt skutočne jestvuje alebo nejestvuje. Russellovi išlo práve o onen bezprostredný kontakt s vecami okolo nás a vďaka nim s faktmi, ktoré vyjadrujeme naším jazykom. Nástrojom, ktorý nám umožňuje tieto (atomické) fakty skúmať, je logika a Russell nazval svoje učenie logickým atomizmom.

Filozofia by si mala potom podľa neho tiež zobrať za svoj vzor vedu a jej metóda – logická analýza – by sama mala byť vskutku vedeckou metódou. Filozofia sama však nie je vedou, ale vede pripravuje cestu a kriticky ju reflektuje. Russell v tejto súvislosti dodáva: „Podľa môjho

¹ Tamže, s. 41.

² Pozri napr. RUSSELL, B.: *Filozofia logického atomizmu*. Prel. M. Zouhar. Bratislava: Kalligram 2004; RUSSELL, B.: *Jazyk a poznanie*. Prel. M. Zouhar. Bratislava: Kalligram 2005.

³ PEREGRIN, J.: *Kapitoly z analytické filozofie*, s. 71.

⁴ Pozri tamže, s. 84.

názoru je najdôležitejšou časťou filozofie kritika a objasňovanie pojmov, ktoré sú obvykle považované za základné a sú prijímané nekriticky. Mohol by som uviesť tieto prípady: duch, hmota, vedomie, poznanie, skúsenosť, kauzalita, vôľa, čas.“¹

Tieto myšlienky, v podstate namierené proti tradičnej (t. j. kontinentálnej) filozofii a jej neriešiteľným filozofickým problémom, doviedol do radikálnej podoby až Carnap,² ktorý bol jedným z hlavných predstaviteľov Viedenského krúžku (1929). Filozofické problémy prirovnal k sérii omylov, ktoré (niektoré z nich) bude možné vyriešiť, ale na čisto vedeckej báze. Vo svojom texte *Vedecký svetový názor – Viedenský krúžok* preto jeho autori tvrdia, že vedecký svetový názor nemá žiadne neriešiteľné záhady a tradičné filozofické problémy budú odhalené ako problémy zdanlivé alebo sa pretransformujú na problémy empirické, a tým budú podriadené empirickým vedám. Metódou, ktorú treba na tento účel použiť, je logická analýza. Títo radikálni autori vychádzajú z názoru, že tieto neriešiteľné problémy mohli vzniknúť len vďaka tomu, že „nebola venovaná patričná pozornosť významom slov, ktorými boli vyjadrované...“³ Carnap a jeho spolupracovníci sa rovnako ako pred nimi Russell intenzívne hlásia k empirizmu, t. j. každé tvrdenie musí byť empiricky overiteľné, čím sa do popredia dostávajú empirické, t. j. prírodné vedy, čo pre filozofiu znamená stratu pevnej pôdy pod nohami. Radikalizácia protitradičných myšlienok je dovedená k záveru: „*Neexistuje žiadna filozofia ako podkladová alebo univerzálna veda vedľa alebo nad rôznymi oblasťami jednotlivých skúsenostných vied; neexistuje žiadna cesta k vecnému poznaniu okrem cesty skúsenosti; neexistuje žiadna ríša ideí, ktorá by stála nad alebo poza skúsenosti...*“⁴

Predstavme stručne Carnapovu víziu o logickej stavbe sveta: základnými entitami sú tzv. zmyslové dáta, o ktoré sa musí opierať všetko naše poznanie. Prostredníkom medzi týmito dátami a naším poznaním je logika. Naša skúsenosť sa v základnej rovine skladá z elementárnych prežitkov, ktoré tvoria práve tieto zmyslové dáta, ale je tu aj určitá naša schopnosť niektoré prežitky vyhodnocovať ako navzájom

¹ Citované podľa tamže, s. 88.

² Pozri napr. CARNAP, R.: *Význam a nevyhnutnosť*. Prel. R. Cedzo. Bratislava: Kalligram 2005.

³ PEREGRIN, J.: *Kapitoly z analytickej filozofie*, s. 96.

⁴ Citované podľa tamže, s. 101.

podobné. Táto podobnosť v nás vytvára spomienku podobnosti a združené prežitky potom vytvárajú to, čo Carnap nazýva podobnostnými okruhmi, na ktorých základe sa vytvárajú triedy kvalít, ktorých príkladom môžu byť pocity. Peregrin tieto úvahy objasňuje na pociť chladu, keď hovorí, že opätovne pociťujeme niečo, čo vnímame ako *rovnaký* pocit a čomu začneme hovoriť *pocit chladu*.¹ Tvorba našich pojmov je teda zviazaná s našimi zmyslovými vnemami a na základe toho môžeme potom naše pojmy usporadúvať do konštitučného systému, v ktorom sú pojmy členmi jednej sústavy, ku ktorým pristupuje len jedna veda. Akýkoľvek poznatok možno analyzovať ako komplex poznatkov o tom, že nejaké elementárne prežitky sú v určitom základnom vzťahu. Svet je pre Carnapa rovnako ako pre Russella pred nami „a naše poznanie spočíva proste v tom, že si v našich mysliach vytvárame jeho obrazy“.²

Carnap svoje úvahy namieril jednoznačne aj proti metafyzike.³ Peregrin si tu pomáha Hegelovým tvrdením: *čisté bytie a čisté nič je to isté*.⁴ Členov Viedenského krúžku by pri takomto výroku zaujímalo, akým spôsobom by sme mohli toto tvrdenie potvrdiť alebo vyvrátiť. Ak nie je možnosť, ako tento krok urobiť, nemá podľa nich význam sa ďalej takýmto výrokom zaoberať, pretože má rovnaký zmysel ako napr. výrok: *Caesar je prvočíslo*.⁵ Veda nás učí, že výroky je potrebné overovať empiricky, a preto niektoré filozofické výroky budú po analýze označené za nezmyselné a z iných sa nakoniec vyjavia problémy empirické, ktoré bude môcť vyriešiť empirická veda. Podľa Carnapa teda existuje veda, ktorá konštatuje empirické fakty, a filozofia, ktorá tiež konštatuje fakty o svete, ale sú to akési „empirické fakty druhého rádu“ - týkajú sa totiž nášho poznávania sveta a najmä jazyka, ktorého pomocou toto poznanie artikulujeme a uchováame“.⁶

Takto poňatá analytická filozofia teda nastupuje na trend súvisiaci s tým, že na riešenie adekvátnych filozofických problémov je potrebné

¹ Pozri tamže, s. 102.

² Pozri tamže, s. 103.

³ Pozri CARNAP, R.: Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka. In: *Filosofický časopis*, roč. 39, 1991, s. 622–643; pozri tiež SCHLICK, M.: Budoucnost filosofie. In: *Organon F*, roč. 9, 2002, s. 406–418.

⁴ Pozri PEREGRIN, J.: *Kapitoly z analytické filosofie*, s. 104.

⁵ Pozri tamže.

⁶ Tamže, s. 105.

analyzovanie jazyka, ktoré preukáže, že niektoré filozofické problémy sú riešiteľné a niektoré sú neriešiteľné. Je to teda *filozofia obratu k jazyku*.¹ Ako by mala v praxi takáto zmena filozofického myslenia vyzeráť? Jednou zo základných otázok platonskej filozofie je napr. otázka, čo je to dobro. Analytický filozof by však túto otázku pretransformoval do podoby: aký je význam slova *dobro*? Táto zmena kladie pôvodnú, ťažko riešiteľnú filozofickú otázku do nového svetla a na jej riešení sa môže podieľať hneď niekoľko empirických vied. Peregrin správne naznačuje, že hoci bezpochyby nie všetko z analytickej filozofie môžeme prijať, „tvorí táto revolta so svojím obratom k jazyku a príklonom k logike a k exaktnejším formám myslenia v dejinách filozofie neprehliadnuteľnú udalosť“.² K neprehliadnuteľným autorom z radu analytických filozofov patril aj rakúsky filozof Ludwig Wittgenstein, ktorý filozofovanie svojho učiteľa Russella nielen v mnohom predstihol, ale sa z jeho tieňa a tiež z tieňa analytickej filozofie vyklonil, a to najmä tým, čo sme konštatovali v predchádzajúcej kapitole: že jeho filozofia (v ranom ani v neskorom období) nebola *anti*-metafyzická, ale bola skôr *ne*-metafyzická. Wittgensteinova filozofia nebola metafyzickou (hoci Wittgenstein tvrdil, že podstatné je v jeho *Traktáte* to nevypovedateľné), pretože chcela zotrvať v medziach mysliteľného, t. j. toho mysliteľsko-filozoficky-jazykovo uchopiteľného. Pozrime sa teraz na Wittgensteinovu filozofiu jazyka.

Filozofia (jazyka) v medziach mysliteľného

Mnohé z Wittgensteinovej filozofie jazyka sme už vypovedali v predchádzajúcej kapitole (*Wittgenstein o povahe filozofie*), takže nepovažujeme za potrebné Wittgensteinove názory na povahu filozofie a jazyka opätovne predkladať. Načrtujeme preto len akúsi kostru Wittgensteinovho raného a neskorého myslenia o jazyku práve do tej miery, aby sme mohli uspokojivo poukázať na priepasť medzi Heideggerovým a Wittgensteinovým a v podstate analytickým spôsobom myslenia o jazyku a svete.

¹ Pozri PEREGRIN, J.: Obrat k jazyku a analytická filosofie. Dostupné online <http://jarda.peregrin.cz/mybibl/HTMLTxt/467.htm> [cit. 16.4.2018].

² Tamže.

Wittgenstein vo svojom *Traktáte* nadviazal na Russellov logický atomizmus, ale v mnohom ho aj ďalej premyslel. Pracuje s rovnakým leitmotívom, že jazyk a svet zdieľajú spolu určitú rovnakú štruktúru. Vzťah medzi jazykom a svetom je prepojený prostredníctvom logiky, ktorá je kľúčom k jazyku. Wittgenstein, na rozdiel od svojich kolegov Russella a Carnapa, nezatracoval nezodpovedateľné problémy filozofie, pretože ich považoval za rovnako dôležité ako logickú analýzu pojmov. Práve naopak, boli ešte dôležitejšie, ale k ich zodpovedaniu môžeme pristupovať len tak, že zodpovieme tie otázky, na ktoré je možné zodpovedať. Preto Wittgenstein sám upozorňuje na to, že jeho (ranú) filozofiu je potrebné vnímať ako rebrík, po ktorom je potrebné vystúpiť a vnímať svet (filozoficky) správne.

Jazyk je prostriedkom kopírovania sveta, čo znamená nielen to, že prijíma od neho nezávislú skutočnosť, ale že sa na jej vytváraní rovnako aj podieľa. Povedzme si teraz niečo o wittgensteinovskej štruktúre sveta. Wittgenstein v úvodných tvrdeniach hovorí: „1. Svet je všetko, čo je skrátka tak. 1.1 Svet je súhrnom faktov, nie jednotlivín. 1.11 Svet je určený faktmi a tým, že sú to *všetky* fakty. 1.12 Súhrn faktov totiž určuje, čo tak skrátka je a čo tak skrátka nie je. 1.13 Fakty v logickom priestore sú svetom. 1.2 Svet sa rozrôzňuje do faktov... 2. To, čo je skrátka tak, fakt, je existenciou stavov vecí. 2.01 Stav vecí je prepojením predmetov (vecí, jednotlivín).“¹ Fakty sa teda nachádzajú v logickom priestore a sú to existencie stavov vecí, pričom každá vec (predmet) je v priestore možných stavov vecí (2.013).² Predmet sám osebe je jednoduchý (2.02)³ a predmety spolu tvoria substanciu sveta (ktorá je formou a obsahom), pričom predmety sú to pevné, mení sa iba ich konfigurácia (2.0271),⁴ ktorá tvorí stav vecí.

Medzi jazykom a svetom existuje forma zobrazenia, ktorú jazyk a svet navzájom zdieľajú a môžu sa navzájom zobrazovať. Táto forma zobrazenia je všeobecne známa ako obrázková teória. Wittgenstein ju objasňuje takto: „2.1 Robíme si obrazy faktov... 2.11 Obraz predstavuje situáciu v logickom priestore, existenciu a neexistenciu stavov vecí.

¹ Vychádzame z českého prekladu WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. Prel P. Glombíček. Praha: Oikúmené 2007, s. 11.

² Pozri tamže, s. 12.

³ Pozri tamže, s. 13.

⁴ Pozri tamže, s. 14.

2.12 Obraz je modelom skutočnosti.“¹ Fakt je teda zložený z predmetov, ktoré sú usporiadané vždy v rôznych konfiguráciách, a obraz je zložený z elementov obrazu, ktoré sa k sebe majú určitým spôsobom, t. j. elementy obrazu sú usporiadané tak, ako sú usporiadané predmety vo fakte, a samotná možnosť takéhoto zobrazenia je formou zobrazenia (2.151).² Platí teda, že obraz je späť so skutočnosťou (faktom). Fakt musí mať so zobrazením spoločnú formu zobrazenia, ktorá sa ukazuje (2.17).³ Každý obraz je logickým obrazom, preto je aj forma zobrazenia logickou formou; len logický obraz môže zobrazovať svet. Obraz sa so skutočnosťou buď zhoduje, to znamená, že je pravdivý, tiež to znamená, že daný stav vecí existuje; alebo sa nezhoduje = je nepravdivý a daný stav vecí neexistuje.

Wittgenstein pokračuje ďalej: „3. Logickým obrazom faktu je myšlienka.“⁴ Cítiť tu nepochybné Fregeho dedičstvo⁵ a Wittgenstein sám tvrdil, že jeho inšpiráciou boli práve Frege a Russell. Znamená to teda, že stav vecí v určitej konfigurácii vo svete má svoj obraz a tým obrazom je myšlienka. Ak teda môžeme nejaký stav vecí považovať za mysliteľný, môžeme si o ňom urobiť obraz. Súbor pravdivých myšlienok tvorí obraz sveta. Základná zobrazovacia schéma potom podľa Wittgensteina vyzerá takto: svet (fakt) -> obraz (faktu), čiže myšlienka -> jazyk. Myšlienku musíme nejakým spôsobom vyjadriť, t. j. vyjadriť zmyslovo vnímateľným spôsobom ako vetu (3.1).⁶ Na vyjadrenie Wittgensteinovej obrázkovej teórie skúsime uviesť jednoduchý príklad: pravdivým faktom je, že Zem obieha okolo Slnka (stav vecí existuje). Ak chceme tento od nás úplne nezávislý stav vecí zachytiť, musíme si ho myslieť, t. j. vytvoriť myšlienku (Zem obieha okolo Slnka). Keď túto myšlienku chceme nejakým spôsobom vyjadriť (napr. naučiť tento fakt nejaké dieťa), môžeme ju buď povedať, alebo napísať na papier, t. j. vyjadriť ju tak, aby bola zmyslovo vnímateľná. Ide teda o prepojenie sveta s jazykom.

Wittgenstein sa v ďalších častiach *Traktátu* venuje aj filozofii a filozofickým problémom, napr. v poznámke 4.003 hovorí: „Väčšina viet

¹ Tamže, s. 15.

² Pozri tamže.

³ Pozri tamže, s. 16.

⁴ Tamže, s. 17.

⁵ Pozri FREGE, G.: Myšlienka. In: *Scientia & Philosophia*, 1994, č. 6, s. 50–75.

⁶ Pozri WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*, s. 18.

a otázok zapísaných k filozofickým záležitostiam nie je nepravdivá, ale nezmyselná. Na takéto otázky vôbec nemôžeme odpovedať, môžeme len podchytiť ich nezmyselnosť. Väčšina otázok a viet filozofov stojí na tom, že nerozumieme logike nášho jazyka... A niet sa čomu diviť, že najhlbšie problémy vlastne žiadnymi problémami *nie sú*.¹ V poznámke 4.0031 pokračuje: „Všetka filozofia je ‚kritikou jazyka‘...“² Filozofické dielo potom pozostáva z objasnení, ktorých výsledkom nie sú filozofické vety, ale to, že sa vety stanú jasnými. Filozofia má hmlisté vety objasniť a ostro ohraničiť. Ako ich má ohraničiť? Tým, že vytýči, čo je mysliteľné a čo nemysliteľné. V 4.114 Wittgenstein dodáva: „(Filozofia – dopl. aut.) Má vymedziť mysliteľné, a tým tiež nemysliteľné. Má vymedziť hranice nemysliteľného znútra skrz mysliteľné. 4.115 „(Filozofia – dopl. aut.) Bude znamenať nevysloviteľné tak, že jasne znázorní vysloviteľné. 4.116 „Všetko, čo vôbec je možné myslieť, je možné myslieť jasne. Všetko, čo je možné vysloviť, je možné vysloviť jasne.“³

Jaroslav Peregrin pomenoval jeden zo svojich textov veľmi výstižným názvom *Proč Wittgenstein opustil traktátovskou teórii jazyka, a proč bychom jej my měli následovat*.⁴ Keď sa (nezávisle od Peregrina) zamyslíme nad touto otázkou, dospejeme k veľmi podobnému záveru ako Peregrin. Wittgenstein opustil svoju traktátovskú teóriu jazyka, pretože sa mu zdala byť s odstupom času neudržateľná. Zistil, že náš jazyk nie je len logicky fungujúci kalkul, dokonca ani vedecký jazyk nie je natoľko striktný, že by mohol fungovať iba podľa presne ohraničených logických pravidiel. K tomuto názoru priviedol Wittgensteina jeho spolupracovník, vďaka ktorému pochopil, že náš bežný každodenný jazyk nie je len akýsi konštrukt, určitá zostava mien, ktorej vo svete zodpovedajú predmety, ale že náš jazyk je oveľa voľnejší, obsahuje aj gestá, otázky, zvolania. Wittgenstein v § 23 *Filozofických skúmaní* hovorí: „Koľko ale existuje druhov viet? Možno tvrdenie, otázka a rozkaz? – Existuje *nespočetné množstvo* takýchto druhov: nespočetné rôzne druhy použitia všetkého toho, čo označujeme ako ‚znaky‘, ‚slová‘, ‚vety‘.

¹ Tamže, s. 26.

² Tamže.

³ Tamže, s. 33.

⁴ PEREGRIN, J.: *Proč Wittgenstein opustil traktátovskou teórii jazyka, a proč bychom jej my měli následovat*. Dostupné online <http://jarda.peregrin.cz/mybibl/PDFTxt/437.pdf> [cit. 16.4.2018].

A táto rozmanitosť nie je ničím pevným, raz navždy daným, ale vznikajú nové typy reči, nové jazykové hry, ako môžeme povedať, a iné zastarávajú a sú zabúdané.“¹

Už v predchádzajúcej kapitole sme sa výraznejšie venovali rozdielom medzi Wittgensteinom I a Wittgensteinom II, a preto nepovažujeme za potrebné tieto úvahy z *Filozofických skúmaní* opätovne analyzovať. Čitateľom textu azda postačí malé zhrnutie: Wittgenstein má vo svojom neskoršom období voľnejší pohľad na jazyk; jazyk je vnímaný ako množstvo aktivít, nemá len jednu podstatu. Ústredným pojmom je jazyková hra, ktorých je nespočetné množstvo. Tieto jazykové hry podliehajú určitým pravidlám,² ktoré však nie sú explicitné, ale práve naopak, implicitné. Jazyk je teda normatívnou záležitosťou. Mostom, ktorý spája mimojazykovú skutočnosť s jazykom, je životná forma,³ je to forma, vďaka ktorej si navzájom spolu rozumieme, t. j. zdieľame rovnakú životnú formu.

Venujme sa teraz radšej (oproti *Traktátu a Skúmaniam*) menej preskúmanej práci *Veľký strojopis* a v nej kapitole nazvanej *Filozofia*.⁴ Wittgenstein v nej hovorí: „Filozofovať znamená: odmietať pomýlené argumenty. Filozof sa snaží nájsť spasné slovo, to je slovo, ktoré nám konečne umožní pochopiť to, čo doteraz stále neuchopiteľne zaťažovalo naše vedomie. (Je to ako keď má človek na jazyku vlas: cíti ho, ale nemôže ho poňať //uchopiť//, a preto sa ho nemôže zbaviť.)“⁵ Filozof má priniesť slovo, ktoré má skúmanú vec zneškodniť. Pred nami však vystávajú niektoré otázky, ktoré sú fundamentálnejšie ako tie druhé. Sú to (filozofické) otázky zvláštneho druhu. Tu Wittgenstein dodáva: „...keď máme tento zážitok, dospeli sme k hraniciam jazyka“.⁶ To je ne-

¹ WITTGENSTEIN, L.: *Filozofická zkoumání*. Prel. J. Pechar. Praha: Filosofický ústav AV ČR 1993, s. 23.

² K téme pravidiel pozri PEREGRIN, J.: *Wittgenstein a pravidla našich jazykových her*. Dostupné online <http://www.jarda.peregrin.cz/mybibl/PDFTxt/536.pdf> [cit. 17.4.2018]; GLOMBÍČEK, P.: *Soukromý jazyk, pravidla a Wittgenstein*. Praha: Filosofia 2007. ČANA, T.: „Gramatické pravidlo“ u neskorého Wittgensteina. In: *Organon F*, roč. 13, 2006, č. 3, s. 349–360.

³ Bližšie pozri KISHIK, D.: *Wittgenstein's Form of Life*. London: Continuum 2008.

⁴ WITTGENSTEIN, L.: *Filosofie §§ 86–93 tzv. Velkého strojopisu*. In: *Organon F*, prel. M. Barabášová, P. Glombíček, roč. 8, 2001, č. 2, s. 174–189.

⁵ Tamže, s. 175.

⁶ Tamže, s. 176.

pochybne Heideggerov prípad. On však k hraniciam jazyka nielen došiel (a neuvedomil si to), ale nespočetne veľakrát túto hranicu jazyka a hranicu myslenia prekročil. Ako je ale možné prekročiť hranice jazyka? To je otázka naozaj zložitá a my si v tejto súvislosti nechceme uzurpovať jednoznačne platnú odpoveď. Myslíme si však, že hranice jazyka otvárajú priestor určitej mystike, teda tomu zmysluplne nevyjadriteľnému, ktoré je však (podľa Wittgensteina) tým dôležitejším. Heidegger bol ale tým filozofom, resp. v neskorej tvorbe skôr tým prorokom, ktorý nachádzal slová aj na to (podľa Wittgensteina) zmysluplne nevyjadriteľné a je len na samotnom čitateľovi, či zostane stáť pri zmysluplných hraniciach jazyka s Wittgensteinom, alebo sa vyberie za nich spolu s Heideggerom. Wittgenstein vlastne na tieto Heideggerove a je-mu podobné pokusy sám odpovedá a ukazuje tým, že mu ide o úplne opačný postup ako Heideggerovi: „Prevádzame slová z metafyzického späť do ich správneho použitia v jazyku.“¹ Podľa neho potom musia byť aj odpovede na filozofické problémy „domáce a bežné“.²

Wittgenstein zastáva názor, že keď sa človek obracia k filozofii napr. s otázkou, čo je to substancia, potrebuje určité (všeobecné) pravidlo, ktoré pre toto slovo platí. Podstatné je vedieť, v čom nám zachytenie tohto pravidla pomôže. Wittgenstein sa preto pýta, prečo nám takéto pravidlo pomôže, keď sme boli (filozoficky) znepokojení. Upokojí nás to, že vidíme systém, ktorý (systematicky) vylučuje tie zobrazenia, ktoré nás stále znepokojovali a o ktorých sme si mysleli, že ich musíme rešpektovať. Wittgenstein k tomu dodáva: „Zvláštnosťou filozofického nepokoja a jeho riešenia by sa mohlo zdať to, že je ako utrpenie askétu, ktorý stál a so stonaním vzpieral ťažkú guľu a ktorého niekto oslobodí, hovoriac: ‚Nechaj ju spadnúť‘.“³ Je však naozaj rozumné nechať vo filozofii spadnúť všetky filozofické problémy, ktoré sa zdajú neriešiteľné? Respektíve, dajú sa vyriešiť len tak, že jednoducho zmiznú ako pseudoprotblémy? Tu sa opäť musíme pristaviť pri našej úvahe, že filozofia je (možno) „čosi viac“ ako len správne narábanie so slovami, ktoré rozptýli všetok ten mrak (filozofickej) neistoty okolo nás filozofujúcich.

¹ Tamže.

² Tamže, s. 177.

³ Tamže, s. 179.

Pre každého autora v dejinách filozofie predsa filozofia znamenala čosi iné, jedni filozofi chceli pomocou nej zodpovedať otázky prírodných vied, druhí vzdelávať, ďalší riadiť štát, riešiť otázky hodnôt, otázky logiky alebo vďaka nej aj uskutočniť obrat k jazyku. Filozofia bola v rôznych epochách ľudstva najmä nebojácny hlasom mysliteľov, ktorí ju formovali sami svojimi ideami a presadzovanie filozofie len ako nástroja správneho fungovania jazyka, ktorý umožní odstrániť všetky neriešiteľné filozofické pozície, vďaka ktorým filozofia zastala v slepej uličke, je len jedným z mnohých názorov na povahu filozofie, s ktorými sa má každý možnosť zoznámiť v rámci dejín filozofie. Heideggerovi sa často vyčíta určitá násilnosť voči dejinám filozofie, ale nerobí takú istú násilnosť aj analytická filozofia, snažiac sa jasne definovať miesto a povahu filozofie? Opätovne si položíme otázku zo záveru predchádzajúcej kapitoly: čo ak filozofi nechcú byť (filozoficky) zdravými ľuďmi bez ťažôb na svojej mysli? Wittgenstein k tomu hovorí: „Keď hovorím: Tu sme na hranici jazyka, potom sa vždy zdá //znie to//, akoby tu bola nutná akási rezignácia, zatiaľ čo sa naopak dostaví úplné uspokojenie, pretože nezostáva *žiadna* otázka.“¹ Wittgensteinova násilnosť spočíva práve v túžbe filozofické problémy úplne odstrániť a nevšímať si vôbec prácu filozofov, vykonanú v rámci dejín filozofie: „Problémy sa vo vlastnom zmysle rozpustia ako kocka cukru vo vode.“² Heideggerova násilnosť, naopak, využíva dejiny filozofie na vlastné ciele a problematizovanie myslenia až za hranice mysliteľného. Kým Wittgenstein tvrdí, že filozofia rozväzuje uzly na našom myslení, Heidegger tieto uzly vytvára a komplikuje ich. Môžeme snáď pri tejto komparácii rozhodnúť, kto je *pravým filozofom* a aká je jediná správna povaha filozofie?

Wittgenstein sa vyjadroval aj k tvrdeniu, že vo filozofii nie je žiaden pokrok, že nás stále zamestnávajú rovnaké problémy ako starých Grékov. Myslel si, že to tak *musí byť*, pretože náš jazyk zostal rovnakým a stále nás zväzda k rovnakým otázkam: „Pokiaľ tu bude sloveso byť... budú ľudia narážať stále znovu na rovnaké záhadné ťažkosti a zazerať na niečo, čo vyzerá, ako by to nemohlo odstrániť žiadne vysvetlenie.“³

¹ Tamže, s. 182.

² Tamže.

³ Tamže, s. 183.

Wittgenstein preto filozofii vytýčil jedinú úlohu a tou bolo „vztýčiť múr tam, kde jazyk aj tak končí“.¹

Mysliaca skúsenosť s rečou

Heidegger sa otázke reči venoval najprv vo svojom rozsiahlom diele *Bytie a čas*, a to najmä v § 34 a § 35. Snažil sa tu zodpovedať otázku, akú úlohu má reč v rámci analytiky ľudského pobytu, a teda v celkovom vypracovaní otázky bytia. Reč tu vystupuje ako existenciálny rys človeka, pobytu, ktorý je bytím-vo-svete.² Človek v bežnom živote používa jazyk rôzne – hovorí s inými ľuďmi, vymieňa si s nimi názory, rieši pracovné úlohy, vedecké problémy a Heidegger zastáva názor, že na zachytenie tejto rôznosti nemôže postačovať logicko-sémantická analýza jazyka práve preto, že nedokáže zachytiť pestrosť prejavov reči, pretože nevníma existenciálnu stránku pobytu vo svete.

Heidegger definuje tri existenciálne štruktúry pobytu, ktorými sú rozpoloženie,³ rozumenie a reč. Všetky tri existenciálne štruktúry sú v bytí pobytu pôvodné a tento pobyt konštruujú. Vďaka rozpoloženiu je človek vždy nejako rozpoložený – je akosi naladený. V tomto rozpoložení sa primárne dostávame k svetu. Rozpoloženie má vždy svoje rozumenie, rozumenie je vždy nejako naladené. Rozpoloženie a rozumenie sú existenciály, ktoré sú vždy spolu. Rozumenie vystupuje ako porozumenie svojim možnostiam bytia. Rozumenie ako pochopenie onoho „môcť byť“. Pobyt rozumie nielen sebe, ale aj svetu. Svet vníma vždy už ako rozumejúci (svetu). Toto rozumenie sebe a svetu je podľa Heideggera predjazykové. Dovoľme si tvrdiť, že s týmto vyjadrením by mal prinajmenšom raný Wittgenstein podstatný problém. Podľa

¹ Tamže, s. 184.

² Bližšie pozri DREYFUS, H. L.: *Being-in-the-world*. Cambridge: The MIT Press 2001; pozri tiež MOLNÁROVÁ, Z.: *Leibniz: Základ (dôvod) v kontexte transcendencie pobytu*. In: Leško, V. – Sobotka, M.: *Heidegger a novoveká metafyzika*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2017, s. 155–156; KUNEŠ, J.: *Základné problémy fenomenológie – dokončenie Bytia a času*. In: Leško, V. – Sobotka, M.: *Heidegger a novoveká metafyzika*. Vydavateľstvo UPJŠ 2017, s. 173 a n.

³ K téme rozpoloženia alebo naladenia pobytu bližšie pozri DÉMUTH, A.: *Heidegger a problém (ne)naladenosti*. In: *Heidegger v Česku, Poľsku a na Slovensku*. Eds. Leško, V. – Mayerová, K. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2018, s. 143 a n.; DÉMUTH, A.: *Fenomén naladenosti ako netematizované porozumenie sebe i svetu*. In: *Cestami Heideggerovho myslenia*. Ed. Tomašovičová, J. et al. Pusté Úľany: Schola Philosophica 2011, s. 149–163.

neho sú hranice nášho jazyka hranicami nášho sveta a podľa obrázkovej teórie zdieľajú jazyk a svet rovnakú štruktúru, robíme si v (v jazyku) obrazy faktov, čo znamená, že svetu rozumieme na základe jazyka a nie už predjazykovo. Heidegger tvrdí, že rozumenie v sebe obsahuje možnosť výkladu, t. j. možnosť osvojiť si to, čomu rozumieme.

Vráťme sa však späť k § 34. Heidegger hovorí: „*Existenciálne – ontologickým fundamentom jazyka je reč.*“¹ Reč je teda fundamentom jazyka a je od jazyka niečím odlišným. Heidegger pokračuje: „*Reč je existenciálne rovnako pôvodná ako rozpoloženie a rozumenie.*“² Reč je artikuláciou zrozumiteľnosti – je prítomná už v samých základoch výkladu a výpovede. Reč je artikuláciou zrozumiteľnosti nášho ,tu‘. Vyslovená reč je jazykom. „To, že pre bytie nášho ,tu‘, t. j. pre rozpoloženie a rozumenie, je konštitutívna reč a že pobyť je ,bytie-vo-svete‘, znamená, že pobyť ako hovoriace ,bytie v‘ sa už vyslovil. Pobyť má jazyk.“³ Heidegger však chce povedať ešte niečo viac o odlišnosti medzi jazykom a rečou, preto pokračuje: „Gréci nemajú žiadne slovo pre jazyk, chápu tento fenomén ,najprv‘ ako reč. Pretože ale filozofické uvažovanie zahliadlo logos predovšetkým ako výpoveď, stal sa vodidlom pre vypracovanie základných štruktúr ako foriem, tak súčastí reči práve *tento logos*. Gramatika hľadala svoj fundament ,v logike‘ tohto logu. Tá je však zakotvená v ontológii výskytového jestvujúcna. Základný inventár ,kategórie významu‘, ktorý prišiel do neskoršej jazykovedy a ktorý je v zásade ešte dnes smerodajný, je orientovaný na reč ako výpoveď.“⁴ Reč primárne nie je výpoveďou. Reč je hovorením, ale aj načúvaním a mlčaním. Reč je vždy rozumejúcim načúvaním, pretože vždy je tu najprv rozumenie svetu. Reč je spojená s rozumením, ktoré odkrýva vnútrosvetské jestvujúcno a pobyť sám.

Filozofické skúmanie sa bude musieť, podľa Heideggera, nakoniec predsa len odhodlať na otázku, aký spôsob bytia jazyku vôbec prináleží. Preto dodáva: „Filozofické skúmanie bude musieť rezignovať na ,filozofiu jazyka‘, aby sa mohlo dopýtať ,samých vecí‘, a bude sa musieť

¹ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček, J. Němec. Praha: Oikúmené 1996, s. 188–189.

² Tamže, s. 189.

³ Tamže, s. 193.

⁴ Tamže.

dopracovať k pojmovému ujasneniu problematiky.“¹ Heideggerova kritika sa bude, ako ďalej uvidíme, voči filozofii jazyka ďalej stupňovať a vyostrovať.

Reč prehovára slovom a vždy sa už vyslovila. Je jazykom. Vo vyslovenom je obsiahnuté porozumenie a výklad. V jazyku ako vyslovenosti je vždy už vyslovené porozumenie pobytu (a svetu). Vyslovenosť uchováva určité rozumenie odomknutému svetu a tiež rozumenie spolupobytu druhých.

Po tridsiatych rokoch, ktoré v Heideggerovom myslení znamenali obrat (*Kehre*) v myslení otázky bytia, Heidegger prehľbil svoj pohľad na reč prostredníctvom obnovených úvah nad najstaršími gréckymi mysliteľmi Anaximandrom, Parmenidom a Herakleitom. V odlišnom názore ako v *Bytí a čase*, kde bola reč úzko prepojená s pobytom, neskorý Heidegger videl človeka skôr v područí ako ustupujúceho reči (a bytiu). „Reč je odhaľujúco-skrývajúci príchod bytia samého.“² V štyridsiatych rokoch sa Heidegger zaujímal o nemeckého básnika Hölderlina a v päťdesiatych rokoch o básnika Stefana Georga a jeho úvahy o reči boli ešte hlbšie zomknuté s básnením. Neskorý Heidegger vytvoril novú skúsenosť s rečou, ktorá sa vyznačovala načúvaním a odpovedaním reči (básnikov). Bytie sa stalo odhaľujúco-privlastňujúcou sa udalosťou, z ktorej vyniká tzv. štvorosť (nebo, zem, nesmrteľné a smrteľné). „Reč ako poetické hovorenie je nakoniec zakorenená v tichu, v „tichom hlase“ bytia.“³

Z roku 1947 je známy Heideggerov *List o humanizme*, v ktorom hovorí: „Reč je domom bytia, v ktorého prístreší býva človek. Myslitelia a básnici sú strážcami tohto obydlia. Ich stráž je naplnená zjavnosťou bytia, pokiaľ ju nechávajú cez svoje hovorenie prehovárať a v reči ju uchovávajú... Uvoľnenie reči z gramatiky do pôvodnejšej bytostnej štruktúry je prenechané mysleniu a básnictvu.“⁴

V rokoch 1950 – 1959 Heidegger ponúka súbor prednášok pod uceleným názvom *Na ceste k reči*.⁵ Ich základnou témou sú pokračujúce

¹ Tamže, s. 194.

² MAYR, F.: The Question on Being, Language, and Translation. In: HEIDEGGER, M.: *Zollikon Seminars*. Ed. Boss, M. Illinois: Northwestern University Press 2001, s. 329.

³ Tamže.

⁴ HEIDEGGER, M.: *O humanizmu*. Prel. P. Kurka. Rychnov nad Kněžnou: Ježek 2000, s. 7.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Unterwegs zur Sprache*. GA. Bd. 12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1985.

úvahy o mysliacej skúsenosti s rečou. Dve z týchto prednášok (*Reč a Básnický bydlí človek*) boli preložené do českého jazyka a vydané (spolu s ďalšími textami) pod súborným názvom *Básnický bydlí človek*.¹ Prednáška *Reč* je z roku 1950 a v jej úvodných vetách Heidegger hovorí: „Človek hovorí. Hovoríme, keď bdieme, hovoríme vo sne. Hovoríme ustavične; i vtedy, keď neprednášame ani slovo nahlas, ale iba počúvame alebo čítame, dokonca i vtedy, keď ani výslovne nepočúvame, ani nečítame, ale sme pohrúžení do práce alebo sa oddávame nečinnosti. Neustále nejakým spôsobom hovoríme. Hovoríme, pretože hovoriť je pre nás prirodzené. Hovorenie nepovstáva až z nejakého zvláštného chcenia... Tým, že hovorí, je človek človekom... Zostáva však uvážiť, čo to znamená: človek.“² Heidegger po dvadsiatich rokoch opakuje svoje úvahy z práce *Bytie a čas*, keď opäť zdôrazňuje, že reč je základnou existenciálnou štruktúrou človeka, ktorá ho robí človekom, *zoon logon echon*. Reč patrí do najbližšieho susedstva ľudskej bytosti. Stretávame sa s ňou všade. Myslenie sa snaží urobiť si všeobecnú predstavu o tom, čo je to reč. Toto všeobecné určenie sa nazýva bytnosťou.³ Premýšľať o reči potom (pre Heideggera) znamená: zjednať si predstavu o bytnosti reči. Bytnosť reči však nechce previesť na nejaký pojem. Heideggerovi ide o to, priviesť nás k miestu jej bytnosti. Chce premýšľať len o reči samej. Reč a nič viac.

Reč sama je reč. Kalkulujúci rozum nazve takúto vetu tautológiou. Wittgenstein v poznámke 4.462 hovorí o tautológii, že je bez zmyslu, t. j. nehovorí nič preto, že ani nemôže byť obrazom skutočnosti, nie je v reprezentujúcom vzťahu ku skutočnosti. Heidegger sa presne takémuto mysleniu vyhýba. Sám však pripúšťa, že tvrdenie „reč sama je reč“ môže byť problematické, preto sa pýta, ako sa máme takto dostať ďalej. Odpovedá, že sa na tejto ceste (k reči) nechceme dostať ďalej, ale chceme sa naozaj dostať tam, kde sa zdržiavame. Ako reč, ako reč bytuje? Odpovedáme: *Reč hovorí*.⁴ Premýšľať o reči pre Heideggera teda znamená, že si nebudeme všímať naše hovorenie, ale hovorenie reči.

¹ HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí človek*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993.

² HEIDEGGER, M.: *Reč*. In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí človek*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993, s. 43.

³ Pozri tamže.

⁴ Pozri tamže, s. 45.

Reč je reč – vznášame sa nad priepasťou. Reč je reč. Reč hovorí. Ak spadneme do priepasti, nie je to pád do prázdna, ale do výšky. Tam sa vymeriava miesto, kde by sme sa radi udomácnili a našli príbytok pre bývanie človeka. Premýšľať o reči znamená dostať sa k tomu, čo reč hovorí. Ale čo je to vlastne hovorenie? Heidegger vymenúva tri možnosti: 1. hovorenie je vyjadrovaním; 2. hovorenie je ľudská činnosť – človek hovorí a hovorí vždy nejakou rečou. V takom prípade nemožno povedať: reč hovorí; 3. ľudské vyjadrovanie je predstavovaním a predvádzaním skutočného a neskutočného. Uvedené znaky však k vymedzeniu bytnosti reči nepostačujú.¹ Podľa Heideggera je nepotrebná charakteristika reči ako zvukového prejavu vnútorných hnutí mysle, ako ľudskej činnosti či ako obrazno-pojmového predvádzania. Takéto posúdenie reči sa riadi tým, čo možno na fenoménoch reči kedykoľvek vykázať. Napriek tomu ponecháva bez povšimnutia najstaršie bytostné poňatie reči, t. j. nevedie nás k reči ako k reči.

Reč hovorí. Ako je to s jej hovorením? Nájdeme ho v tom, čo je vypovedané. Vo vypovedanom hovorení dochádza k svojmu dovŕšeniu. Vo vypovedanom sa hovorenie nestráca, zostáva tam bezpečne uchované. To vypovedané je trvaním hovorenia – jeho bytovaním.² Hovorenie reči hľadáme v tom, čo je vypovedané, a ono vypovedané má byť podľa Heideggera vypovedané rýdzo. V tom, čo je vypovedané rýdzo, je završenosť hovorenia dokonalosťou. Čisto/ rýdzo vypovedaná je podľa Heideggera báseň.

Vo svojom bytovaní teda reč nie je ani výrazom človeka, ani ľudskou činnosťou. Reč hovorí a jej hovorenie teraz hľadáme v básni. To hľadané spočíva v básnickosti vypovedaného. V básni prehovára básnická obrazotvornosť. Toto vyslovené vyslovuje svoj obsah. Reč sa preukazuje nesporne ako výraz. Tak sa nám to vypovedané opäť ukazuje len ako vyslovené vyslovovanie. Reč je teda výrazom. Heidegger sa pýta, prečo sa tomu nepodriadime. Odpoveď je rovnaká: pretože to nestačí, aby sme sa dostali k jej bytnosti.

Na Traklovej básni *Zimný večer* Heidegger demonštruje svoj výklad vzťahu človek – svet. Pýta sa, čo je to pomenovanie. Znamená to len ovešať slovami nejakej reči tie známe predstaviteľné predmety a deje?

¹ Pozri tamže, s. 47.

² Pozri tamže, s. 49.

Nie. Pomenovávanie volá. Volanie približuje to, čo je volané. Privolávanie približuje, ale nevytrháva volané z onej dialky. Volanie volá do prítomnosti i do neprítomnosti. To volané bytuje vo volaní ako prítomné. Volanie vyzýva veci, aby sa ako veci týkali nás ľudí. Menované veci u seba zhromažďujú alebo a zem, smrteľné a božské. Je to vecnenie vecí. Svet. Menovaním sú menované veci volané do svojho vecnenia. Vo svojom vecnení plodia veci svet. Tým, že vecnia, tvoria tvár sveta. Svet a veci sa navzájom prestupujú.

Reč hovorí. Človek hovorí, len pokiaľ *odpovedá reči*. Odpovedanie je načúvanie. Na nás záleží, či sa naučíme bytovať v hovorení reči.

Zhrňme základné tézy z Heideggerovej prednášky *Reč* (1950), aby sme po prvýkrát hmatateľnejšie uchopili rozdiel v myslení (o jazyku) u Heideggera a Wittgensteina:

Hovorenie je existenciál pobytu, ktorý je v človeku prítomný neustále. Je to rys ľudskej prirodzenosti, ktorý určuje človeka ako človeka.

Reč patrí do najbližšieho susedstva človeka.

Podstatná je reč ako reč.

K reči sa dostaneme len cez rýdzo vyrieknuté a tým je báseň. Prečo práve báseň, ostáva bez vysvetlenia.

Reč už nie je ľudského pôvodu. Reč hovorí. Človek hovorí, len keď odpovedá reči. Odpovedanie je počúvanie.

Báseň je predovšetkým volaním. V básni sa ukazuje svet vo svojom celku, a to tak, že vyzýva veci, aby sa ako veci týkali ľudí. V básni pristupuje svet k človeku a človek k svetlu. V tom, čo báseň volá, otvára sa človeku celosť sveta.

Jedine reč (ako rýdza báseň) sa stáva príbytkom človeka, ktorý chce prebývať v dôvernej blízkosti so svetom.

V prednáške *Básnický býva človek* z roku 1951 Heidegger pokračuje na tejto ceste k reči ďalej a básnenie vníma ako základ ľudského bývania. Na chvíľu sa síce nad svojou úvahou pozastaví, keď sa opýta: a ľudské bývanie, že má byť len poéziou? A odpovie, že to sa môže domnievať len ten, kto stojí bokom od skutočnosti. Heidegger je však tým mysliteľom, ktorý tentoraz už naplno zastáva vyrieknutú tézu. Básnenie je

tým, čo necháva človeka bývať vo vlastnom zmysle. Básnenie je budovanie.¹

Rovnako pokračuje aj v domýšľaní tézy, že reč už nie je ľudského pôvodu. Pýta sa, odkiaľ človek dospieva k bytnosti nejakej veci. Tento nárok dostáva z nariadenia reči. V predchádzajúcej prednáške *Reč* sme sa dozvedeli, že človek musí reči načúvať. Človek počúva nariadenie reči, ale počuje ju len vtedy, keď dbá na vlastnú bytnosť reči. Heidegger hovorí: „Človek sa tvári, akoby bol tvorcom a majstrom reči, zatiaľ čo je to predsa ona, ktorá vládne človeku.“² Reč sa cez človeka stáva prostriedkom výrazu – stáva sa nástrojom ovplyvňovania. To, čo vo vlastnom zmysle prehovára, je reč. Človek hovorí len vtedy, keď odpovedá reči, počúvajúc jej nariadenie. V tejto nariadení počúva bytnosť vecí.

Básnenie je meranie. Je mierou, ktorou sa vymeriavajú základy ľudského bytia. Básnenie je získavanie miery pre bývanie človeka. Táto bytnosť miery však nie je merateľná. Básnenie je to, čo v pôvodnom význame necháva človeka bývať.³ Básnenie buduje bytnosť bytania. Básnenie a bývanie patria dohromady. Je potrebné uvedomiť si, že básnenie je tu chápané filozoficky (heideggerovsky) a vyjadruje určitý základný rys existencie. Básnenie nie je bývaním v určitom príbytku – kamennom dome, ale vyjadruje existenciu človeka. Básnenie, teda autentická – rýdza reč, je fundamentom ľudskej existencie. Poézia je teda tým, čo robí človeka človekom. Preto ak naše myslenie chce poznať odpoveď na otázky týkajúce sa človeka (ako Heidegger v úvode predchádzajúcej prednášky zdôrazňuje, je potrebné pýtať sa na človeka, čo je človek), potom sa naše myslenie musí zaoberať básnením. Zaujímavé je, že pre Heideggera nie je básnictvo vo svojej bytnosti literatúrou, nie je výtvorom básnika – fantastu. Preto hovorí, že nie je ani také dôležité, kto je autor básne. Báseň nie je výsledkom subjektívnej mysle. Poézia je živlom, v ktorom sa ukazuje samo bytie, pretože (rýdza) samotná reč je domovom bytia. Básnik zjavuje pravdu bytia, t. j. v jeho reči sa dáva bytie tak, ako je – nielen to zjavné, ale aj to skryté. Básnik poodhaľuje to, čo je skryté.

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk*. In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Pre. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993, s. 79.

² Tamže, s. 81.

³ Pozri tamže, s. 99.

Aby človek mohol pobývať na Zemi, musí si brať mieru svojho ľudstva z reči. Pre Heideggera to znamená, že človek musí mať s rečou určitú autentickú skúsenosť cez bytnosť reči. Skúsenosť je to, čím prechádzame, čo nás premieňa. Mať skúsenosť s rečou potom pre človeka primárne znamená nechať sa rečou osloviť. Tým, že nás osloví, môžeme zahliadnuť jej bytnosť, pripustíme, aby sa nás dotkla. Nechať sa dotknúť oslovením reči znamená otriast' sa vo svojom rečovom základe, aby sme sa dostali k nášmu pôvodnému vzťahu k reči, ktorý nám dovoľuje hovoriť a byť. Tento pôvodný vzťah k reči je, ako Heidegger zdôrazňuje, niečím úplne odlišným od získavania poznatkov o reči, čomu sa venuje lingvistika, filológia alebo filozofia jazyka. Heidegger v súvislosti s nimi hovorí o metajazyku a metalingvistike. Mať mysliacu skúsenosť s rečou však pre Heideggera znamená dostať sa von za metafyziku. Môžeme len dodať – kam von? Von za hranice myslenia, t. j. von za hranice zmysluplne vyjadriteľného?

To rozhodujúce (smerom ku kritike vedeckého skúmania a filozofického skúmania jazyka a tiež svojich úvah o reči) Heidegger vyjadruje v texte *Bytnosť reči*.¹ Ide o tri prednášky, spojené do jedného textu, prednesené v rokoch 1957 – 1958 a zaradené do súborného zväzku *Unterwegs zur Sprache*. Je to nielen Heideggerovo rozhodujúce vyjadrenie, ale je to rovnako aj vyjadrenie šokujúce. Heidegger tu podáva explicitnú kritiku vedeckého a filozofického diskurzu o jazyku s tým dodatkom, že text *Bytnosť reči* je priamym doplnením jeho textu *Otázka techniky*,² v ktorom Heidegger vyjadruje svoju zásadnú kritiku technizácie sveta. V akom zmysle je jeho doplnením?

¹ HEIDEGGER, M.: Das Wesen der Sprache (1957/1958). In: Heidegger, M.: *Unterwegs zur Sprache*. GA. Bd. 12. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 1985, s. 145–204. Heidegger sa téme bytnosti reči venoval aj v prednáške z letného semestra 1939 osobitne v nadväznosti na Herderov spis *Über den Ursprung der Sprache*. Pozri HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen der Sprache: Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes*. GA. Bd. 85. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1999.

² HEIDEGGER, M.: Otázka techniky. In: Heidegger, M.: *Věda, technika a zamyšlení*. Prel. J. Michálek, J. Kružíková, I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2009. Pozri tiež STOJKA, R.: Bytnosť novovekej metafyziky a technika. In: Leško, V. – Sobotka, M. a kol.: *Heidegger a novoveká metafyzika*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2017, s. 587–610; STOJKA, R.: Heidegger, Patočka a otázka techniky. In: *Heidegger v Česku, Poľsku a na Slovensku*. Eds. Leško, V. – Mayerová, K. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2018, s. 175 a n.

Heidegger zdôrazňuje, že musíme mať mysliacu skúsenosť s rečou, že nám nemôže ísť iba o to, priniesť znalosti o jazyku, gramatike, syntaxi, t. j. poskytnúť o jazyku len teoretické informácie. Skúsenosť s rečou znamená, že „sa nám (reč – dopl. aut.) prihodí, že nás niečo zasiahne, prepadne nás, že sa nás zmocní a zmení nás“.¹ Musíme túto skúsenosť prestať, pretrpieť ju, prijať ju tak, ako nás zasahuje, a podriaď sa jej. Jednoducho povedané, pod nánosom informácií o jazyku, ktoré nám poskytuje veda o jazyku, ale aj analytická filozofia, pod týmto teoretickým balastom je podľa Heideggera ono „čosi viac“ a tentokrát už vieme, že týmto *čosi viac* je pre Heideggera mysliaća skúsenosť s rečou, ktorej sa človek musí podvoliť a musí sa ňou nechať zmocniť. Prekonať skúsenosť s rečou je niečo iné než zhromaždiť informácie o jazyku.

Heidegger hovorí: „V poslednej dobe sa vedecké a filozofické skúmanie jazyka stále viac zameriava na vytvorenie toho, čo sa nazýva »Metajazyk«. Vedecká filozofia, vedúca k vytvoreniu takéhoto nadjazyka, je správne chápaná ako metalingvistika. To neznie iba ako metafyzika, ale priamo to je metafyzikou; pretože *metalingvistika je metafyzika všetko prestupujúcej technizácie všetkých jazykov, ktorá sa snaží vytvoriť jediný fungujúci medziplanetárny informačný nástroj. Metajazyk a Sputnik, metalingvistika a raketová technika sú rovnaké* (kurz. aut.).“² Čo z tejto Heideggerovej šokujúcej výpovede vyplýva pre analytickú filozofiu? Je len ťažko pochopiteľné, vstrebateľné a v neposlednom rade aj uveriteľné, že Heidegger, metafyzik par excellence, obvinil v päťdesiatych rokoch filozofiu jazyka, t. j. aj analytickú filozofiu, ktorá od svojich začiatkov bojovala proti metafyzike, že je sama metafyzikou, pretože svojou vedeckosťou viditeľne prispieva k technizácii sveta. Z citovaných Heideggerových úvah je mimoriadne zrejmé, že nepoznal neskoré dielo jedného z hlavných predstaviteľov analytickej filozofie, Wittgensteina, ktorý vo svojich *Filozofických skúmaniach* neponúka ideu vedeckeho jazyka riadeného logickým kalkulom ani nerozvíja žiadne úvahy o technizácii sveta na jazykovom základe, ale práve naopak, hovorí o množstve jazykových hier, ktoré môžeme v rámci jazyka hrať, o životnej forme, ktorú s jazykom zdieľame, o určitej jazykovej voľnosti, v ktorej pozorný čitateľ môže určite nájsť aj priestor pre metafyziku

¹ HEIDEGGER, M.: *Das Wesen der Sprache*, s. 149.

² Tamže, s. 150.

v heideggerovskom zmysle, ako sme to naznačili aj v závere predchádzajúcej kapitoly. Ale ani raný Wittgenstein nenapĺňa tieto Heideggerove hrubé obvinenia. Metafyzika, poézia, etika, náboženstvo, umenie, to je to, čo je pre Wittgensteina jazykom nevyjadriteľné, pretože to možno len ukázať. Ale jedným dychom je potrebné dodať, že práve to je to dôležité, to, čo nemožno vypovedať. Aj preto je Heideggerova analógia filozofie jazyka s raketovou technikou pre nás jednoducho nepochopiteľná a neakceptovateľná.

Heidegger sa snažil poukázať na spôsoby, ktoré nás prinesú k možnosti zakúsiť tvárou v tvár skúsenosť s rečou. Tieto spôsoby sú používané tak, že možná skúsenosť s rečou je sama vložená do reči. V skúsenosti, ktorú zakúšame s rečou, reč sama prináša seba do reči. Človek by si myslel, že sa to deje vždy, keď hovoríme, ale je to inak. V akomkoľvek čase a akýmkoľvek spôsobom hovoríme rečou, reč sama nikdy nemá slovo. V každodennom hovorení reč neprivádza seba k reči, ale drží sa v úzadí, preto sme schopní hovoriť, zaoberať sa vecami a dohadovať niečo prostredníctvom reči. Kedy teda reč privádza samu seba? Je to práve vtedy, keď nemôžeme nájsť správne slovo na to, čo nás zaujíma, čo sa nás dotýka. Vtedy nechávame nevypovedané to, čo máme v mysli, netvoríme myšlienku. To je moment, keď sa nás reč sama dotkla svojím bytostným bytím.

Práve básnik je podľa Heideggera tým, ktorý túto skúsenosť s rečou získal a môže ju vložiť do jazyka. Heidegger si vyberá báseň Stefana Georga pod názvom *Slovo*, v ktorej chce ozrejmiť vzťah medzi slovom a vecou. Báseň končí veršom *Nie je žiadna vec tam, kde sa nedostáva slova*. Z predchádzajúcich Heideggerových textov vieme, že reč nie je niečím ľudským, že hovorí reč a nie človek, pretože človek môže reči len načúvať a odpovedať jej. Nevytvárame teda veci slovami, ale veci existujú len vtedy, pokiaľ k nim prináleží slovo. Heidegger hovorí: „Kein ding sei wo das wort gebricht. Odvažujeme sa parafrázovať: Kein Ding ist, wo das Wort fehlt. Vec tu potom tradične rozumieme široko ako všetko, čo nejako je... Len tam, kde je slovo pre vec, je vec vecou... Slovo je tým, čo privádza vec k bytiu. Ale ako môže obyčajné slovo vykonať, že niečo privedie k bytiu? Pravdivý stav je opačný. Pozrite sa na Sputnik. Táto

vec, keď už je, je nezávislá od svojho mena, ktoré jej bolo dané dodatočne.“¹

Slovo je to, čo dáva veci bytie, a reč je domovom bytia. Je to v prvom rade básnická reč. Básnik, ktorý zažil mysliaču skúsenosť s rečou, je tým, ktorý vracia človeka späť k autentickým veciam, ktoré sú takými len vďaka reči, a vytrháva ich preč z technizujúceho modu, ktorý vníma vec len ako predmet medzi predmetmi. Básnik je tým, ktorý má priviesť človeka cez reč k bytiu, kde môže človek s bytím spoločne prebývať.

Heidegger rozvíja ideu spoločného susedstva básnictva a myslenia. Kalkulatívne myslenie, ktoré Heidegger tak ostro odmieta a kritizuje, sa podľa neho zaoberá tým, ako sa môže človek udomáčniť vo vesmírnom priestore, ktorý je bez slova. Tento typ myslenia opúšťa zem ako zem. Zaoberá sa dobytím vesmírneho priestoru, explóziou sily, ktorá by mohla odstreliť všetko na nič. Keď však počúvame básnika, stojíme už v susedstve poézie a myslenia, ale ešte nezakúšame toto susedstvo ako také, nie sme ešte na svojej ceste. Musíme sa otočiť, otočiť sa späť k tomu, kde teraz stojíme. Krok späť do sféry ľudského bytia si vyžaduje iné veci než progres vo svete strojov. Obrátenie sa od skutočnosti, v ktorej stojíme, znamená, že musíme ísť po ceste myslenia, ktorá sa teraz zdá ako nevyhnutná. Musíme sa znova pokúsiť počuť, čo nám bytie hovorí poeticky. Myslenie v susedstve básnictva má byť slobodným, reflektívnym myslením, v ktorom nevládne metóda, ale ktoré je krajinou, oslobodzuje to, čo je mysleniu dané, aby to vôbec mohlo byť myslené. Myslenie kráča po ceste touto krajinou.

Poézia a myslenie spolu prebývajú v blízkosti. Blízkosť, ktorá pri naša poéziu a myslenie do susedstva, je hovorenie. Povedať znamená ukázať, t. j. urobiť zjavným, oslobodiť, t. j. ponúknuť to, čo nazývame svetom. Hovorenie je tu myslené ako bytie reči. Heidegger v texte opakuje ako nejaké zaklínadlo ústrednú tézu: *Bytie reči: reč bytia*. Reč ako hovorenie nie je len tým, že my ako hovoriace ľudské bytosti sme s ním vo vzťahu v zmysle spojitosti medzi človekom a rečou. Reč je tu výsostne myslená ako vzťah všetkých vzťahov. Reč udržiava a poskytuje tzv. štvorosť (das Geviert), t. j. jednotu štyroch elementov: neba, zeme, nesmrteľného a smrteľného, a udržiava ju tým, že drží seba v zálohe.

¹ Tamže, s. 154.

Tým, že patríme do tejto štvorosti, reč sa nás dotýka ako smrteľných, ktorí môžu hovoriť len tak, že reči načúvajú a odpovedajú jej.

Po prečítaní Heideggerovho kritického hodnotenia vedeckého a filozofického prístupu k jazyku musí človek, ktorý aspoň trochu pozná analytickú filozofickú tradíciu, tak trochu onemieť. Heideggerove slová hovoria o tom, že nepozná texty filozofov, ktorí stoja za tzv. obratom k jazyku, alebo ich jednoducho interpretuje tak, ako ich chce vidieť jedine on. Heidegger však takéto hrubé hodnotiace stanovisko nevyslovil po prvýkrát. Rovnakého *omylu* sa podľa nás dopustil aj pri hodnotení G. W. F. Leibniza¹, ktorého obvinil z toho, že jeho princíp dostatočného dôvodu stál v pozadí rovnakého záujmu zvýrazniť moc techniky nad ľudstvom, privodiť ľudskú nadvládu nad prírodným bohatstvom či využívať atómovú energiu. Nie je to pravda, pretože sme v predmetnom texte jasne preukázali, že Leibniz chcel v prvom rade ustanoviť metafyzický princíp, ktorý umožní dosiahnuť pravdu v tvrdení obsahujúcim subjekt a predikát. Bol to až Heideggerov prístup k Leibnizovmu princípu, ktorý vytušil to, čo nikto iný doteraz nevnímal. Rovnako nie je pravdou, že by Frege, Russell, Carnap alebo Wittgenstein (aj keď Heideggerova kritika sa netýka iba týchto postáv z dejín filozofie, na ktoré sme poukázali) mali takéto ambície. V prvej časti textu sme jasne preukázali, že im nešlo o žiadne mocenské postupy väčšej technizácie sveta na základe jeho ovládnutia vedeckým jazykom, ale skôr o vykreslenie a pochopenie vzťahu medzi jazykom a svetom, ktorý je podopretý logikou, a u neskorého Wittgensteina tiež o uvedomenie si bohatosti jazyka, ktorý sa opiera o pravidlá a umožňuje na základe správnej analýzy jazyka riešiť zložité filozofické otázky. Všetci spomenutí autori sa pokúsili najmä presadiť svoju ideu, ako pomocou jazyka možno uspokojivo vyriešiť (neriešiteľné) filozofické otázky. Heidegger opäť raz vnímal niečo, čo nikdy nevníмали iní pred ním ani po ňom.

Heidegger nepriamo ukázal Wittgensteinovi, že to najdôležitejšie, to pôvodné, k čomu si opäť musíme nájsť cestu – myslíaca skúsenosť s rečou, je možné vypovedať. Rozhodujúci problém (pre nás čitateľov Heideggerovho diela) však je, nakoľko je to vypovedané zmysluplné

¹ Bližšie pozri MOLNÁROVÁ, Z.: Leibnizova veta o základe (dôvode) a metafyzika. In: Leško, V. – Sobotka, M. a kol.: *Heidegger a novoveká metafyzika*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2017, s. 759.

alebo je to len špekulatívny konštrukt proroka brániaceho sa proti filozofom. Heidegger sa nad takouto otázkou nikdy nezamýšľal, pretože by bola deštrukčnou minimálne pre jeho neskorú tvorbu, ktorá viac pripomína básnenie ako filozofovanie, a poprela by jeho znásilňovanie filozofie na vlastné mysliteľské účely. Heideggerova neskorá filozofia sa pohybuje za hranicou zmysluplne vypovedateľného, t. j. za hranicou mysliteľného. Wittgensteinovou celoživotnou filozoficko-terapeutickou snahou bolo upriamiť pozornosť práve na túto hranicu, oddeľujúcu mysliaceho filozofa od proroka (hlásajúceho skazu a vykorenenosť Západu).

**POSTŠTRURALIZMUS, POSTMODERNA,
NOVOPRAGMATIZMUS A HEIDEGGER**

Foucaultova seba-transformatívna filozofia a Heidegger

Dušan Hruška

Zápas o možnosť konca antropologickej koncepcie ľudského bytia, ktorá je pre Heideggera výsledkom (zavŕšením) *dejín metafyziky* a pre Foucaulta nezlučiteľná s bytím jazyka, vytvára východiskový bod tejto štúdie, ktorá bude koncipovaná na pozadí Heideggerovej reflexie problému zmyslu *deštrukcie dejín metafyziky* ako západnej ontológie a v tomto celkom špecifickom uhle pohľadu na Heideggerovom vnímaní dejín filozofie v zmysle dejinných ambícií, ktoré sa v novoveku zavŕšia ako pravdivé poznanie nazerajúceho (a mysliaceho) jestvujúcna. To pre Heideggera predstavuje vrchol úpadku Západu.

Ako je známe, Heidegger potom metafyziku definuje prostredníctvom špecificky tematizovanej (nepochopenej) otázky bytia – *metafyzické myslenie pochopí bytie ako bytie jestvujúcna*, t. j. *ako jestvovanie jestvujúcna prostredníctvom toho, čo je*. Heidegger používa samotný termín metafyzika ako termín totožný s termínom filozofia¹, niekedy hovorí o západnom type myslenia.² Podstatné ale bude uvedomiť si, že pre Heideggera predstavuje metafyzika nielen špecifický typ myslenia, ale stáva sa záležitosťou myslenia, doslova *vecou myslenia* (*Sache des Denkens*).

¹ HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 7.

² HEIDEGGER, M.: *Heraklit*. GA. Bd. 55. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1979, s. 3.

Kľúčovým sa stane jeho určenie metafyziky ako *dejín bytia* (*Geschichte des Seins*).¹ Samotný termín *dejiny* ale môže byť vo svojom bežnom význame zavádzajúci. Heidegger na to upozorňuje ešte vo svojom slávnom *Sein und Zeit* – dejiny nie sú chápané ako dianie, vývoj, ale ako špecifické významové rozhodnutie týkajúce sa toho, ako sa bytie týka človeka, ako sa mu dáva, ako je mu udelené.² Filozofia, resp. metafyzika je pojmovým uchopením tejto udelenosti bytia.

V dejinách filozofie potom Heideggerovi nepôjde o históriu filozofických koncepcií, ale o spôsob oslovenia človeka bytím a o jeho odpoveď formou myslenia. Keď Michel Foucault v roku 1966 vydáva svoje *Slová a veci*, táto kniha sa stane kultúrnou udalosťou a na francúzskej intelektuálnej scéne ho okamžite vynesie na popredné miesto. Foucault sa tu predstavuje ako filozof, ktorý pozorne študuje dejiny, aby z nich vyvodil závery týkajúce sa moderného človeka. Na rozdiel od tradičných koncepcií vedy a vedenia, ktoré vychádzajú z predpokladu plynulého vzostupu, Foucault upozorňuje, že medzi jednotlivými dejinými obdobiami sú diskontinuity a nedá sa hovoriť o prechodoch od nižšieho stupňa k vyššiemu.

Záverečným akordom svojej knihy Foucault ohlasuje skorú *smrť človeka*. Podľa jeho názoru sa blíži čas, keď sa rozplynú chiméry humanizmov a ukáže sa, že antropologická koncepcia ľudského bytia je nezlučiteľná s bytím jazyka. Týmto zvestovaním otvoril Foucault diskusiu, ktorá dodnes nie je uzavretá a vyvoláva vzrušené reakcie.³

Za najplyvnejšie moderné pokusy dospieť k porozumeniu človeku v 20. storočí môžeme považovať fenomenológiu, hermeneutiku a štrukturalizmus. Hypotézou tejto štúdie je, že práve Michel Foucault sa pokúsil o alternatívnu pozíciu k vyššie uvedeným teóriám. Rozhodol sa pre riešenie, ktorého východiskové parametre vďaka predchádzajúcej tradícii za horizont, v ktorom sa bude Foucault pohybovať, ale len preto, aby sa ho pokúsil prekonať. V tomto svojom úsilí bude azda najviac podobný Heideggerovi, ktorý sa niekoľko desaťročí pred ním

¹ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II*. GA. Bd. 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997, s. 363–418.

² HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček, jr. a J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 20–22.

³ FOUCAULT, M.: *Slová a veci. Archeológia humanitných vied*. Prel. M. Marcelli, M. Marceliová. Bratislava: Kalligram 2000, s. 13.

pokúsil o niečo podobné a – jeho pokus stroskotal. Heidegger hovorí o *konci filozofie a otázke myslenia*¹ a nakoniec sa nazdáva, že už *len nejaký boh nás môže zachrániť*.²

Nakoľko Foucault vďačí Heideggerovi za (historizujúci) spôsob práce, ktorému sa od neho naučil, a nakoľko sú Foucaultove závery jeho vlastnej historickej (genealogickej) práce odlišné od tých Heideggerových?

Diskurz a moc

Vo Foucaultových prácach je často reč o nátlaku, obmedzeniach a apriórnych podmienkach, že myšlienka slobody sa zdá byť tomuto druhu filozofovania úplne cudzia. Pravda, len potiaľ, pokiaľ nezvá-žime, odkiaľ Foucaultova reč prichádza. V tej chvíli pochopíme, že Foucault hovorí o nevyhnutnosti, aby deštruoval jej predpoklady už samým faktom svojho hovorenia. Jeho oslobodzujúca misia sa začala odhaleniami, ktoré prezrádzali spojenectvo novovekého vedenia o človeku s internáčnymi inštitúciami a jeho podiel na praktikách vylučovania a umlčovania. Ukázalo sa, že je tu aj reč, ktorá nebola umlčaná, a stane sa základom obžaloby moderného sveta.

Nasledovalo uzavretie jednotlivých modalít vedenia do epistemologických polí, ktoré nepripúšťali nijaké úniky za svoje hranice, pritom však predpokladali existenciu vonkajšieho miesta, odkiaľ sú opisované. Nakoniec prišli analýzy, ktoré vedenie vtiahli do kontextov mocenských mechanizmov, pravdu spojili s politikou a zbavili tak moc výsostne represívnej povahy. Vedeniu sa potom priznal podiel na utváraní človeka a spoločenských vzťahov.

Boli sme zvyknutí, že filozofi, ktorí verili v slobodu človeka, vo svojich úvahách ustavične poukazovali na tie ľudské činy, čo sa nedajú vysvetliť prírodnými alebo spoločenskými determináciami. Títo filozofi nám pripomínali skutky, v ktorých sa prejavuje niečo nezredukovateľné, niečo, čo svedčí o slobode vôle a schopnosti transcendovať daný stav. Naproti tomu Foucault sa uviedol ako filozof násilných aktov,

¹ HEIDEGGER, M.: *Konec filozofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 7–39.

² HEIDEGGER, M.: *„Už jenom nejaký bůh nás může zachrániť“*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2012, s. 5–49.

akými bol znemožnený slobodný pohyb a sloboda prejavu, a na analýze týchto aktov vybudoval históriu vedenia, ktorá výsledky bádania odvodzovala z totalitarizmu, z neuznávania úlohy tvorivosti a objavnosti, dokonca z násilia a teroru. No napriek tomu (alebo práve preto) bol aj v týchto prácach prítomný akt slobody, sama reč o nevyhnutnosti ho predpokladala ako miesto, z ktorého prichádzala, a tiež ako (varovanie) budúcnosti, ktorú tým zvestovala.

Potvrdzovaním slobody sa preto stal diskurz o nevyhnutnosti. Sústreďenie záujmu na problematiku moci Foucaultovi umožnilo nadviazať na tento diskurz tak, že mu otvorene pripíše rozkladnú a vlastne osloboditeľskú funkciu.

Foucault bude hovoriť o prejavoch moci, ktoré nás obmedzujú, disciplinujú, normalizujú. Bude hovoriť o tom, čo nás podmaňuje a udržiava v závislosti. V priebehu tejto reči sa však ukáže, že moc k nám neprichádza len zvonka ako k objektu pôsobenia, ale aj zvnútra, v príkazoch, zákazoch a normách, ktoré nás formujú a sú súčasťou nášho vedenia o vedení, a práve vtedy sa ukáže, že moc má schopnosť tvoriť a nemožno ju obmedzovať na represívne pôsobenie.

Takto pochopená, s vedením spätá moc otvára perspektívy, ktoré síce nie sú víziou konečného oslobodenia, ale dávajú zmysel boju proti prejavom mocenských techník. Aby boj proti moci mal nádej na úspech, zdôraznil Foucault jej produktívne účinky a vedeniu pripísal úlohu podieľať sa na nich.

Na tomto pozadí sa dala načrtnúť aj perspektíva individuálnej existencie: existuje možnosť stať sa iným a urobiť tak zo svojho života tvorivý akt, pochopiť ho ako umelecké dielo. Tesne pred smrťou mohol Foucault cieľ svojho života vyjadriť vo svojich vlastných prácach ako jeden z ich záverov.¹

¹ Pozri MARCELLI, M.: *Michel Foucault alebo Stať sa iným*. Bratislava: Kalligram 2005, s. 143.

Odpooveď na otázku človeka – foucaultovský zrod subjektu¹

V predslove k anglickému prekladu *Slov a vecí (The Order of Things)*² Foucault kladie otázku subjektu: „Dá sa hovoriť o vede a jej dejinách (a teda o podmienkach jej existencie, o jej zmenách, o omyloch, akých sa dopustila, o náhlych pokrokoch, čo jej otvorili nové cesty) bez odvolávania sa na samého vedca – a nemyslím tým len konkrétneho jednotlivca reprezentovaného vlastným menom, ale aj jeho dielo a zvláštnu podobu jeho myslenia?“³

Na túto otázku dáva Foucault odvážne pozitívnu odpoveď. Skôr či neskôr budeme vedu skúmať bez odvolávania sa na vedca. A podľa Foucaulta to nebude trvať dlho. Chce podnieť ten (naj)pravdivejší, t. j. ten (naj)mocnejší diskurz. Viaceré desaťročia veda praktizuje tzv. puzzle výskum. To znamená, že ak je daný nejaký cieľ, niekedy veľmi tajný, vytvárajú sa príslušné súčasti. O konečnom celi výskumu konkrétny vedec možno nič nevie. Pri takomto podujatí je ťažké povedať, kde je vedecký subjekt, dá sa však hovoriť o vedeckej funkcii.

Pred koncom *Slov a vecí* Foucault zhŕňa úvahy, ktoré ho priviedli k tomu, že o vede uvažoval bez vedca ako jednotlivca – „Pred koncom 18. storočia človek neexistoval – ako neexistovala ani sila života, plodnotvornosť práce a historická hrúbka jazyka... Dalo by sa pravdaže povedať, že všeobecná gramatika, prírodná história a analýza bohatstiev boli v istom zmysle tiež spôsobmi poznávania človeka, treba však rozlišovať. Prírodné vedy nepochybne chápali človeka ako druh alebo rod: svedectvom toho je diskusia o rasách v 18. storočí. Okrem toho grama-

¹ DREYFUS, H. L.: Heidegger and Foucault on the Subject, Agency and Practises. In: Dreyfus, H. L.: *Heidegger and Foucault: Lecture Notes I*. Aarhus University 1998, tiež ROGOBETE, S. E.: The Self, Technology and the Order of Things. Dialogue with Heidegger, Ellul, Foucault and Taylor. In: *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, roč. 183, 2015, s. 122–128.

² Pôvodný názov Foucaultovej knihy *Les Mots et les choses*, t. j. *Slová a veci*, sa v anglickom preklade musel zmeniť na *The Order of Things*, t. j. *Poriadok vecí*, pretože už predtým W. V. O. Quine vydal prácu s veľmi podobným názvom – *Word and Object*.

³ BROWN, A.: *Foucault*. Prel. M. Marcellí. Bratislava: Albert Marenčin - Vydavateľstvo PT 2004, s. 17.

tika a ekonómia používali pojmy ako potreba, túžby, pamäť a obrazotvornosť. Epistemologické uvedomenie si človeka ako takého však nejstvovalo.“¹

K pochopeniu tejto súhrnnej poznámky nám pomôžu tri témy. Týkajú sa prechodu od človeka ako druhu alebo rodu k agensovi, k jazyku ako systému usporadúvania a štúdia života ako produkcie bohatstva. V klasickom období ľudskú prirodzenosť nekládli vedľa prírody. Človek bol jednou z kategórií jestvujúcna a spadal pod všeobecnú rubriku prírody. Ako sa rozvíjali vedy a objavovali sa nové disciplíny, strácali čisto deskriptívne kategórie užitočnosť. Foucault v tejto súvislosti pripomína vývin kategórie rasy v 19. storočí. V prúde moci bolo dôležité, aby sa ľudské bytosti začlenili do klasifikácií spôsobom, aký *zodpovedná* časť populácie mohla pokladať za vedecký. Číra deskripčia umožňovala klasifikácie, ktoré sa dali ľahko použiť pre záujmy mocenských diskurzov. Najdôležitejšia zmena spočívala v tom, že klasifikácie sa prestali chápať ako vykrajovanie z vopred existujúcej prírody, ale začali sa chápať ako myšlienkové reprezentácie. Keď sa pozrieme na biológiu, človek prestal byť kategóriou, ktorá je vybraná z mnohých živých bytostí, stal sa kategóriou, ktorú vytvorili autonómni jednotlivci na reprezentáciu seba samých. To človeka oddlenilo od všetkých ostatných predmetov v *prírode*. Slovo *človek* potom začalo označovať iný druh vecí ako predtým.

Jazyk sme dlho chápali ako systém, v ktorom slová zodpovedajú predmetom. Teórie pravdy sa potom pokúšali chápať tento systém ako hľadanie správnych korešpondencií medzi slovami a predmetmi. Keď sa z človeka stal organizátor vecí, prestal byť súčasťou tohto poriadku, lingvistické teórie jazyka sa radikálne zmenili. Genézu začali lingvisti chápať ako postupnosť tvorivých aktov, a nie ako striktné usporadúvanie vecí pod stabilnými pojmami.

Napokon sa spolu s inými myšlienkovými systémami zmenila aj ekonómia. V súvislosti s tým, že produkcia hodnôt sa začala chápať ako výsledok tvorivej ľudskej práce a plody tejto práce sa čoraz pevnejšie zväzovali s osobou, čo ju vykonáva, prestávala ekonómia vystupovať ako veda, ktorá určuje miesto človeka. V klasickej dobe economickej práce prinášali vymedzenia správneho ľudského stanoviska vzhľadom

¹ FOUCAULT, M.: *Slová a veci*, s. 316.

na harmonickú a organickú spoločenskú funkciu. Mužom i ženám, vlastníkom i nevoľníkom, všetkým pripisovali oddelené súbory cností a funkcií. Keď však každú osobu začali chápať ako producenta hodnoty, a nie ako prijímateľa podielu, aký pripisuje spoločenské postavenie, ekonómia už nemohla každej skupine ľudí pripisovať súbor cností.¹

Človek sa teda ukazuje ako spoločenský konštrukt, takže na to, aby sa v priebehu času vytvorila doktrína ľudskej identity, museli sa spojiť viaceré ideológie. Všetci ľudia sa stali navzájom morálne rovnými. Každý racionálnej bytosti priznali schopnosť racionálneho myslenia, slobodu a napokon právo. Foucault tvrdí, že v súčasnosti sa mocenské diskurzy² od tejto doktríny identity odklňajú. Ak tento trend bude pokračovať – čo Foucault predpokladá – človek prestane byť potrebný.³

Podporiť obrat od tradičného (personalistického) chápania človeka (subjektu) k Foucaultovmu historickému chápaniu pomôže konkrétny príklad vstúpenia subjektu na scénu. V *Zrode kliniky* Foucault opisuje, ako sa jednotlivec so svojou jedinečnosťou stal predmetom diskurzu: „Pohľad už nie je reduktívny, ale funduje jednotlivca v jeho nezredukovateľnej kvalite. A takto sa umožňuje, aby sa okolo neho organizovala racionálna reč. Objektom diskurzu môže byť aj subjekt bez toho, aby sa tým zmenili figúry objektívnosti. Klinickú skúsenosť neumožnilo odmietnutie teórií a starých systémov, ale táto formálna a hĺbková reorganizácia, to ona zrušila starý aristotelovský zákaz: konečne sa dal o jednotlivcovi dal rozvinúť vedecký štruktúrovaný diskurz.“⁴

Keď lekári pozorujú pacienta, odlišujú ho od všetkých ostatných pacientov. Zaiste, dajú sa odhaliť spoločné trendy, no lekársky pohľad sa nezameriava na to, aby v jednotlivcovi videl nejaký druh objektu. Inými slovami, na jednotlivca sa dá pozeráť ako na objekt (ako v predchádzajúcich diskurzoch), no aj ako na subjekt s jeho jedinečnými túžbami, fóbiami, prániami a problémami. Jednotlivec takto vystúpil ako

¹ Pozri BROWN, A.: *Foucault*, s. 74.

² Bližšie pozri DREYFUS, M. L.: Being and Power: Heidegger and Foucault. In: *International Journal of Philosophy Studies*, roč. 4, 1996, č. 1, s. 1–16.

³ BROWN, A. : *Foucault*, s. 73–74.

⁴ Tamže, s. 10.

objekt teórie, ktorá uznávala, že aj teoretik je jednotliviec. Keďže sa zrodil iba nedávno, mnohí sa (možno) čudujú, prečo Foucault ohlasuje jeho (takú skorú) smrť.¹

Heidegger, ontologická otázka a človek

Filozofia sa pre Heideggera začína rozlíšením medzi jestvujúcno a tým, vďaka čomu sa nám jestvujúcno ukazuje také, aké je. Práve to ukazujúce sa jestvujúcno také, aké je, označujeme ako bytie. V tejto diferencií (ktorú Heidegger označuje ako *ontologickú*) sa pohybuje, napriek tomu, že ju výslovne netematizuje, k mysleniu prvého počiatku. Takto definované myslenie získava svoju definitívnu podobu u Platóna a Aristotela² a svoje zavŕšenie u Nietzscheho.³ Toto obdobie dejín filozofie stotožňuje Heidegger s dejinami bytia a označuje ho ako *dejiny metafyziky*. Ide o obdobie hľadania a identifikovania bytia v rámci jestvujúcna, t. j. určenia bytia z jestvujúcna a na jestvujúcne, teda ako jestvujúcno jestvujúceho, ako zvláštne jestvujúcno (idea, resp. boh), respektíve ako to, čo je spoločné všetkému jestvujúcnu (teda jestvujúcnu ako celku).

Hlavná otázka metafyziky *ti to on esti/ čo je to jestvujúcno?*, teda: ako sa to má s bytím jestvujúcna? bola zodpovedaná v priebehu dejín filozofie (metafyziky) špecifickým spôsobom (prostredníctvom vedy),⁴ a tak stratila svoju pôvodnú problematickosť.

Na ceste metafyziky došlo k zabudnutosti na otázku bytia, respektíve k opustenosti bytia jestvujúcno. Výsledkom je bezprostredná (vy)danosť jestvujúceho v pozitivizme, respektíve pochopenie bytia ako (vy)prázdneného všeobecného pojmu, dymu,⁵ ktorý ostáva po identifikovaní vôle k vôli, teda nihilizmus.

Čo nám v tejto situácii ostáva – Heideggerova odpoveď znie – je manipulácia jestvujúcno ako takým, vrátane človeka. Odtiaľ je len krok

¹ Pozri tamže, s. 74–75.

² Pozri tiež LEŠKO, V. – STOJKA, R.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: FF UPJŠ 2016.

³ Bližšie pozri HRUŠKA, D.: Nietzscheho metafyzika. In: Leško, V. – Sobotka, M. a kol.: *Heidegger a novoveká metafyzika*. Košice: FF UPJŠ 2017, s. 521–545; a tiež HRUŠKA, D.: Nietzscheho výrok „Boh je mŕtvý“. In: *Tamže*, s. 697–715.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Konec filozofie a úkol myslenia*.

⁵ NIETZSCHE, F.: *Soumrak bůžků aneb jak filosofovat kladivem*. In: Nietzsche, F.: *Ecce homo*. Prel. L. Benyovszky. Praha: Naše vojsko 1993.

k manipulácii človekom ako takým, teda k nadvláde bytnosti techniky. Sme teda v situácii, kedy *byť* znamená *byť prostriedkom* pre účely, t. j. byť materiálom, byť zdrojom energie v kolobehu prostriedkov a účelov. Čo sa ako také (teda vykázateľné v tomto kolobehu) ukázať nevie, je vlastne ničím... Heideggerom avizovaná zabudnutosť na bytie nám hovorí, že sme zabudli na niečo, čo sa už raz ukázalo (na počiatku filozofie), a tak sa bytie dnes ukazuje vo svojom popieraní.

Smrť človeka ako smrť subjektu¹

Myšlienka o smrti subjektu, ktorá sa po vydaní *Slov a vecí* stala vo filozofických a politických kruhoch takou známou témou, nie je činom, ktorý by nejaká skupina intelektuálov chcela spáchať. Subjekt zomrie, keď sa pojem subjektu stane pre diskurzívne praktiky zbytočným. Podľa Foucaulta je *človek ako subjekt* výsledkom vzájomne si protirečiacich mocenských diskurzov a zmizne, keď prestane byť užitočný pre všetky mocenské mechanizmy.

Podľa Foucaulta sa usporiadania vedenia čoraz väčšími stávajú takými myšlienkovými systémami, ktoré vlastnému Ja vnucujú identitu. Foucault tvrdí, že by sme mali prijímať stratégie, ktoré narušujú stabilnú identitu subjektu, pretože tie zvonku definované identity, aké nachádzame vo vládnucich mocenských diskurzoch, obmedzujú možnosť pozitívnej zmeny. Pravdaže, nie je možné individuálne vystúpiť za vládnuce usporiadanie vedenia. Na to je potrebné spoločné úsilie, ktoré je vždy výsledkom presúvania mocenských vzťahov k nejakému zakončeniu.² Posledné riadky *Slov a vecí* hovoria: „Ak tieto usporiadania musia raz zaniknúť, tak ako sa objavili, ak ich raz nejaká udalosť, ktorú zatiaľ nanajvýš tušíme ako možnú, no jej formu a prísľub nepoznáme, rozvráti, ako bolo na konci 16. storočia rozvrátené klasické poznanie – potom sa možno bez obáv staviť, že človek sa vytratí ako tvár z piesku na brehu mora.“³ Ak teda chceme otvoriť svoje myslenie, musíme skúmať prístupy odvíjajúce sa pod záštitou *človeka* a vzdialiť sa od zvláštnych usporadajúcich kategórií, ktoré sa viažu k ilúzii človeka.

¹ Bližšie pozri RAYNER, T.: On Questioning being: Foucault's Heideggerian turn. In: *International Journal of Philosophy Studies*, roč. 12, 2004, s. 419–438.

² BROWN, A.: *Foucault*, s. 75.

³ FOUCAULT, M.: *Slová a veci. Archeológia humanitných vied*, s. 392.

Táto metóda sa odvoláva na dosiahnuté výsledky, aby tak definovala analytickú metódu, zbavenú všetkých pozostatkov antropologizmu.¹

Diskurz a naše poriadky

Ukazuje sa, že tento negatívny a kritický aspekt Foucaultovi umožnil zmeniť pozíciu a pokúsiť sa odhaliť nové prístupy k problematike. Pojmy ako autor, fundujúci subjekt, jednota disciplíny, kontinuita vývoja či zmysel (totalita) dejín sa zvnútra archeologického priestoru javia ako protiklady pozitív archeologickej domény. Za každým z týchto pojmov sa skrýva istá procedúra prisvojovania a ovládania *diskurzu*. Analýza týchto procedúr a inšancií, z ktorých vychádzajú, sa zdá ako priame predĺženie archeologického projektu, jej úspech však priamo nezávisí od možnosti obhájiť nezávislosť diskurzívneho poľa.

Diskurzívne regularity možno nie sú natoľko silné, aby sa im podarilo zovrieť jednotlivé prvky vedenia takým spôsobom, že určia podmienky existencie výpovedí ako *práca je mierou hodnoty* alebo *druhy sa vyvíjajú* v politickej ekonómii, resp. biológii 19. storočia² bez toho, že by sa odvolávali na procesy, ktoré sa odohrávajú mimo diskurzu. No tieto pochybnosti vôbec nezabraňujú, aby sme realitou diskurzu a túžbou poprieť ju nemohli vysvetľovať rôzne procedúry určené na kontrolu diskurzu v našej spoločnosti. Tento krok dovoľuje i naďalej hovoriť o nezredukovateľnej realite diskurzu a zároveň presunúť dôraz na štúdium postupov a mechanizmov, ktorými je táto realita obmedzovaná, ba priamo vylučovaná.

Vo Foucaultovom diele o tomto posune svedčí jeho inauguračná prednáška na Collège de France nazvaná *Poriadok diskurzu*³, prednesená 2. decembra 1970. Ako názov naznačuje, ide stále o *diskurz* a jeho realitu, no Foucaultovu pozornosť priťahuje predovšetkým to, ako sa realita diskurzu stáva predmetom istých obmedzujúcich procedúr. Naj-

¹ Pozri FOUCAULT, M.: *Archeologie vědení*. Prel. Č. Pelikán. Praha: Hermann & synové 2002, s. 28.

² Tieto príklady diskurzov Foucaulta osobitne zaujímajú v práci *Slová a věci* – bližšie pozri FOUCAULT, M.: *Slová a věci. Archeológia humanitných vied*, s. 233–274.

³ FOUCAULT, M.: „Řád diskursu.“ In: Foucault, M.: *Diskurz, autor, genealogie*. Prel. P. Horák. Praha: Svoboda 1994, s. 7–39.

skôr sa zaoberá tými procedúrami, ktorými spoločnosť kontroluje diskurz, aby v ňom potlačila charakter náhodnosti. Uvádza tri veľké systémy vylučovania, ktoré kontrolujú diskurz zvonku: zákaz reči, protiklad rozumu a šialenstva a protiklad pravdy a nepravdy.¹ Potom prechádza k procedúram vnútornej kontroly (rozvinutým okolo pojmov komentár, autor a disciplína), aby tieto úvahy uzavrel poukázaním na postup pri výbere hovoriacich subjektov.

Takýto popis nám umožní obrátiť našu pozornosť na filozofické prostriedky kontroly diskurzu a v tejto súvislosti položiť otázku, či určité filozofické (alebo náboženské) témy nie sú povolané na to, aby zodpovedali týmto hrám obmedzení a vylúčení, a možno aj na to, aby ich posilnili.

Výsledkom takto formulovaných predpokladov a neskoršou veľkou filozofickou témou sa stane *fundujúci subjekt*. V tejto súvislosti je možné, že téma fundujúceho subjektu paradoxne neskôr umožní svoj (dejinnó–historický) opak, dovoľí elidovať realitu diskurzu. Skutočne, fundujúci subjekt je svojimi zámermi priamo poverený oživovať prázdne formy jazyka tým, že preniká hrúbkou a inerciou vecí, v nazieraní ktorých opäť zachytáva zmysel, ktorý tam nachádza, a takýmto spôsobom funduje horizont významov (zdanlivo mimo času), ktoré potom v dejinách budeme jasne artikulovať ako tvrdenia, v ktorých neskôr vedy ako deduktívne celky napokon nájdú svoj základ.

Táto situácia potom znamená, že diskurz je všade hrou, hrou písma, hrou čítania a nakoniec hrou výmeny a táto výmena, toto čítanie a toto písmo vždy využíva iba znaky. Realita diskurzu sa takto ruší a diskurz vstupuje do poriadku označujúceho.²

V tejto chvíli sa Foucault cíti oprávnený skonštatovať, že za úctou, ktorú naša civilizácia prejavuje diskurzu, sa skrýva strach pred ním. Naša spoločnosť sa bojí nekontrolovateľnej povahy diskurzu a usiluje sa ju obmedziť všetkými prostriedkami. Pod zdaním *logofílie* sa ukrýva *logofóbia*. Ak chceme tento strach analyzovať v jeho podmienkach, v jeho hre a účinkoch, je potrebné sa odhodlať na opätovné spochybnenie našej vôle k pravde, čo znamená obnovu diskurzu v jeho charaktere udalostí. Tento zámer Foucault charakterizuje ako odstránenie zvrchovanosti označujúceho. Ku každému diskurzu teda potenciálne patrí aj

¹ Tamže, s. 9–14.

² Tamže, s. 26.

diskurzívna kritika. Diskurz je ako štruktúrou, tak nástrojom na jej pochopenie, prípadne kritiku či rozvrátenie.¹ Od diskurzu ako súboru znakov sa posúvame k diskurzu ako súboru „praktík, ktoré systematicky vytvárajú objekty, o ktorých hovoria“.²

Na takéto rozhodnutie sa Foucault odhodlal v *Archeológii vedenia*. Odteraz ho budú zaujímať mechanizmy, procedúry a témy, ktorých spoločným cieľom je poprieť realitu diskurzu a priviesť ho k tomu, aby prijal úlohu označovať niečo, čo je mimo neho. Bude to štúdium historické, pretože každý z týchto postupov má svoje konkrétne miesto zrodu a je zviazaný s istou dobou. Foucault tak môže pokračovať v písaní histórií. História sa stávajú históriou toho, čo ľudia nazývajú pravdami a ich zápasmi o tieto pravdy.³

Vlastne by nás teda ani nemalo prekvapovať, že Foucault pri všetkých svojich premenách ostáva presvedčený o tom, že stále rozvíja jednu a tú istú tému a že touto témou je *subjekt*. Treba k tomu dodať len toľko, že táto súvislosť je zaručená kritickým zameraním jeho prác. Až teraz sa dozvedáme, kto je ten človek, ktorému záver *Slov a vecí* prorokoval skorý zánik. V diskusii po prednáške pre Francúzsku filozofickú spoločnosť z 22. februára 1969 nazvanej *Čo je to autor?*⁴ Foucault komentuje: „smrť človeka je téma, ktorá umožňuje objasniť spôsob, akým nevedomky fungoval pojem človeka... Nejde o tvrdenie, že človek je mŕtvy... ide o to, vidieť... podľa akých pravidiel sa utvoril a pôsobil pojem človeka. To isté som urobil s pojmom autora. Neroňme teda naše slzy.“⁵ Zároveň sa o človeku dozvedáme, že ho strach z diskurzu neznehybnil, ale že na túto hrozbu reagoval rozvinutím ofenzívnych taktík.

¹ Porov. NOHEJL, M.: *Jednání, diskurs, kritika. Myslet společnost*. Praha: Slon 2007, s. 117.

² FOUCAULT, M.: *Archeologie vědení*, s. 78–79.

³ Porov. PAUL VEYNE: „Foucault revolucionizuje historii.“ In: Veyne, P.: *Jak se píšou dějiny*. Prel. Č. Pelikán. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 420.

⁴ FOUCAULT, M.: „Co je to autor?“ In: Foucault, M.: *Diskurz, autor, genealogie*. Prel. P. Horák. Praha: Svoboda 1994, s. 41–73.

⁵ Tamže, s. 67.

Myslieť bytie z bytia – neskorý Heidegger a premena akcentov otázky bytia

Koniec fenomenologických analýz jestvujúcna, ktoré má vzťah k bytiu (Dasein), znamená pokus presunúť akcent – myslieť bytie z bytia (Dasein). Keď sa v *Sein und Zeit* pohybujeme na pôde tematizovania rozdielu bytia a jestvujúcna, v kontexte *Kehre* (obratu v Heideggerovom myslení) sa *Sein und Zeit* ešte stále nachádza v zajatí metafyzického uvažovania – stále ešte uvažujeme, myslíme v dualite bytie – jestvujúcno, teda k bytiu sa chceme dostať prostredníctvom jestvujúcna.

Rozdiel oproti (metafyzickej) tradícii je v presune akcentu – po novom kladie Heidegger dôraz na excentricitu bytia človeka, človek už nie je myslený ako subjekt, teda ako miesto bytia (Dasein), ale bytie je excentrické – myslieť ho znamená myslieť bytie ako to, čo je v tradícii síce skryté, ale tejto tradícii v tom samotnom akte ukrytia nevyhnutne udelené.

Po *Kehre* sa teda Heidegger pokúša myslieť bytie z bytia, teda z dejín bytia, z toho, ako sa bytie ukazuje a v tom istom akte ukazovania zároveň ukrýva v dejinách *prvého počiatku* (nie počiatku, ktorý je počiatkom dejín zabudnutosti na bytie, teda počiatkom dejín metafyziky).

Práve túto ambíciu začínajú Heideggerove *Príspevky k filozofii*, ktoré sú, samozrejme, výsledkom úvah predchádzajúceho desaťročia, ako ich môžeme nájsť v *Liste o humanizme*.¹ Mimochodom, ide o prvú Heideggerovu prácu publikovanú po druhej svetovej vojne.

Od fenomenologických analýz jestvujúcna, ktoré vykazuje práve tým, že je jestvujúcnom, svoju príslušnosť k bytiu, sa Heidegger obracia k mysleniu bytia z bytia. Dominantným priestorom riešenia otázky *Bytia* sa stane *myslenie*. Po novom práve myslenie naplňa väzbu bytia k bytnosti človeka. To potom znamená, že myslenie za túto väzbu nie je zodpovedné v tom zmysle, že by ju vytváralo. Práve naopak, myslenie túto väzbu ponúka ako to, „čo je mu samému bytím odovzdané“.² Bytie sa potom ukazuje ako to, čo prichádza k reči v myslení – „Reč je domovom bytia, v ktorého prístreší býva človek.“³

¹ HEIDEGGER, M.: *Nač básnici?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2017.

² Tamže s. 7.

³ Tamže.

Myslenie sa teraz musí vystaviť nároku bytia, aby vyslovilo jeho pravdu. Vystaviť sa nároku bytia pre myslenie znamená, že myslenie sa pre budúcnosť nebude týkať filozofie. Myslením teraz Heidegger rozumie *myslenie bytia*. *Myslieť bytie* znamená *načúvať mu*. K *načúvaniu bytia* boli najbližšie *myslitelia počiatku*, teda Anaximandros,¹ Herakleitos² a Parmenides³ so vznikom filozofie, s ktorým, ako je známe, spája Heidegger Platona a Aristotela, bude spojená *technika vysvetľovania skutočnosti* z najvyšších príčin.⁴ Preto potom môže Heidegger skonštatovať: „Človek už nemyslí, ale sa zamestnáva ‚filozofiou‘.“⁵ Pôjde teda o odpoveď na otázku – ako ju naformuluje Heidegger napríklad vo svojej prednáške pre úzky okruh priateľov pri príležitosti 20. výročia úmrtia R. M. Rilkeho – „Čím môže byť prekonané bytie, ak je bytie to jedinečné, čím sa vyznačuje každé jestvujúcno?“⁶ A vzápätí odpovedá: „Môže byť prekonané iba sebou samým, iba tým, čo mu je vlastné, a to tým spôsobom, že sa autenticky prinavráti do toho, čo mu je vlastné. Bytie by potom bolo to jedinečné, čo seba samo prekonáva (úplné *transcendens*). Ale toto prekračovanie neprechádza nahor k niečomu inému, ale prichádza k sebe samému, späť do bytnosti svojej pravdy. Bytie prestupuje a premieňa tento príchod k sebe a je tak samo jeho rozmerom, dimenziou.“⁷ Aké nároky z toho pre človeka vyplývajú?

¹ Pozri MAYEROVÁ, K.: Anaximandros a počiatok západnej filozofie. In: Leško, V. – Stojka, R.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: Filozofická fakulta UPJŠ 2016, s. 289–306; a tiež LEŠKO, V.: Anaximandrov výrok. In: *Tamže*, s. 515–536.

² Pozri LEŠKO, V.: Úvod do metafyziky – Parmenides a Herakleitos. In: Leško, V. – Stojka, R.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*, s. 343–354; a tiež STOJKA, R.: Herakleitov logos. In: *Tamže*, s. 481–511; a tiež STOJKA, R.: Herakleitos – logos a alétheia. In: *Tamže*, s. 537–560.

³ Pozri HRUŠKA, D.: Parmenides a počiatok západnej filozofie. In: *Tamže* s. 307–323; a tiež HRUŠKA, D.: Parmenides - Αλήθεια. In: *Tamže*, s. 429–446; a tiež LEŠKO, V.: Parmenides – Moira. In: *Tamže*, s. 561–583.

⁴ Bližšie pozri HEIDEGGER, M.: *O humanismu*, s. 9–10, tiež MAYEROVÁ, K.: *Rorty, Heidegger a metafyzika*. FF UPJŠ: Košice 2014, s. 116–117.

⁵ HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. s. 10.

⁶ HEIDEGGER, M.: *Nač básnici?*, s. 47.

⁷ *Tamže*.

Stať sa iným alebo načúvať hlasu Bytia?

Stať sa iným, to je pre Foucaulta podnet na starostlivé preverovanie predstáv o sebe samom, na revízie vier, zásad a rozhodnutí, z ktorých bola – vždy len dočasne – scelená vlastná identita. Nič neostáva nedotknuté, žiadna vrstva nie je taká intímna, tak hlboko uložená, aby sa v tomto procese po čase nemohla objaviť úplne na povrchu, vystavená náporu zmien, praskajúca, odpadávajúca, najskôr po kúskoch a potom naraz ako stará, vysušená koža predstáv, ktoré stratili svoj obsah, spľasli a nestoja ani za obzretie. Nič neostáva uchránené, dokonca ani samo toto úsilie, a tak zámer stať sa iným sa môže obrátiť proti sebe samému, zahryznúť sa do seba, uzavrieť sa a znehybnieť v postavení, ktoré je jeho popretím a zároveň najdôslednejším naplnením.

Stať sa iným - to je vstupný vklad do hry, kde sa dá získať strata predchádzajúceho postavenia. Kto do tejto hry vstupuje, musí byť už na začiatku tak trochu iný, zmena preňho musí mať hodnotu sama osebe, nech vedie k čomukoľvek. A výsledok sa tu dá považovať za zisk len potiaľ, pokiaľ je vzápätí investovaný do ďalšieho kola ako stav, ktorý treba za každú cenu zmeniť. V tejto hre sa nedá pokračovať bez toho, aby sme o všetko dosiahnuté neprichádzali, no nedá sa ukončiť tak, aby nám niečo ostalo v rukách: každý odchod z nej nás pripravuje o prísľub stať sa naozaj iným a rovná sa prehre.

Ale ani tí, čo sú rozhodnutí v tejto hre za každú cenu ostať, nie sú ochránení pred nebezpečenstvom trpkého konca, stáva sa totiž, že sama táto hra sa zvráti do monotónneho unikania pred sebou samým. Riziko tejto hry spočíva aj v tom, že ju nebudeme vedieť skončiť a prijať prehru. Ako už dialektici oddávna vedia, k rovnakému možno dospieť nielen afirmáciou, ale aj popieraním totožnosti. Ako výsledky tejto hry sa potom dajú pochopiť všetky tri možnosti, o ktorých bola reč pred chvíľou. Ich protikladnosť nás prestáva zarážať, veď čo iné ako negácie a protiklady by sme mohli očakávať v tejto paradoxnej hre, kde sa strata rovná zisku.¹

Miroslav Marcelli v knihe *Michel Foucault alebo Stať sa iným* sa v takto nastavenej optike pokúsil sprístupniť Foucaultovo teoretické dielo vrátane jeho metodologických a tematických premien. Foucault

¹ Pozri MARCELLI, M.: *Michel Foucault alebo Stať sa iným*, s. 21.

potrebu byť iným neobmedzoval na sféru svojich motívov, ale chápal ju v oveľa širšom zmysle: „Úlohou dnešných dní nie je odhaliť, čo sme, ale odmietnuť, čo sme.“¹ To jasne svedčí o rozšírení, a hneď viacnásobnom, nášho bežného *nazerania na seba samého*. Záujem stať sa iným, ktorý sa zatiaľ javil ako záležitosť Foucaultovho prístupu k sebe samému a svojej vlastnej práci, sa tu profiluje ako spoločenská požiadavka súčasnosti, ako úloha dnešných dní. Týmto záujmom sa teraz bude Foucault pokúšať charakterizovať problém prítomného času a načrtnúť špecifický spôsob jeho *využitia*.

Teoretická analýza sveta, v ktorom žijeme, bude svojím kritickým vyústením prechádzať do politických aktivít zameraných na jeho pretvorenie. Foucault v tejto súvislosti neraz zdôrazňoval, že na vzniku a pretváraní konkrétnej spoločenskej situácie sa podieľajú konkrétni ľudia, mysliaci a konajúci určitým spôsobom. Ak teda v komplexe myslenia a konania ľudí kritikou narušíme vžité predstavy o nezmeniteľnosti, legitímnosti a prirodzenosti niektorých vzťahov v spoločnosti, môže to viesť k zmene ľudských reakcií na situáciu, v ktorej žijú. Takto formulovaná úloha napriek, alebo lepšie povedané vďaka svojmu priamočiaremu *aktivistickému* zameraniu implikuje filozofickú pozíciu, ktorá odmieta všetky úvahy o ľudskej prirodzenosti, o všeobecnom a nehistorickom subjekte, o nadčasových determinantách a dispozíciách človeka ako takého. Nie náhodou vyjadril Foucault úlohu prítomnosti v nadväznosti na úvahy o Kantovej historicky situovanej otázke *Čo je osvietenstvo?*² a v protiklade k Descartovmu spytovaniu sa na určenie človeka všeobecne. Táto pripomienka sa dá chápať aj ako jedna časť odpovede na otázku – Nie je filozofická reflexia hry na iného koniec koncov len jednou z tých pojmových hier, ktoré filozofi zvyknú vydávať za poznanie skutočných procesov, aby sa vyhli priznaniu svojej poznávacej nemohúcnosti?

Po zistení, že chcel byť iný, musí nasledovať vymedzenie toho požadua, od ktorého sa dištancoval, tých teoretických prostriedkov, ktoré

¹ FOUCAULT, M.: Prečo študovať moc: otázka subjektu. In: Gál, E. - Marcelli, M.: *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: ARCHA 1991, s. 52.

² FOUCAULT, M.: Čo je osvietenstvo? In: Foucault, M.: *Moc, subjekt a sexualita. Výber z článkov a rozhovorov publikovaných v rokoch 1980 – 1988*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kaligram 2000, s. 81–96.

používal na odpútanie sa od neho, tých strategických a taktických manévrov, ktorými obsadzoval nové pozície. Stať sa iným: táto formula môže otvoriť hru, kde sa niečo stáva iným a iné niečím, aby sa spolu roztočili v kruhu rozdielov a identít. Stať sa iným – to je zaklínadlo, ktoré ľudské činy a záujmy premieňa na pojmy, pohybujúce sa podľa imanentných zákonov myslenia. Ten istý zámer stať sa iným však dáva podnet aj na analýzy, ktoré chcú v teréne vedenia sledovať opätovné distribúcie funkcií a ich uplatňovanie v konkrétnych situáciách, v tomto chápaní je potom výzva zrekonštruovať terén, v ktorom sa pohyb k inému mohol rozvíjať, určiť v ňom predstierané či skutočné ciele, priznané či zatajované východiská, sledovať, ako sa v tomto poli odohráva pokus o nové stanovenie hraníc.¹

Foucault sa často vyjadroval, že píše preto, aby unikol sám pred sebou – chcel sa stať niekým iným. Takýto postoj k vlastnému písaniu nebol v jeho časoch typický a dodnes sa vymyká *hlavnému prúdu*, pretože naruby obracia *konvenčný názor*, podľa ktorého je tvorba formou seba-vyjadrenia, resp. že skutočnou úlohou človeka je stať sa tým, čím je. To znamená, že k Foucaultovmu dielu nemôžeme pristupovať ako k celistvému korpusu, na ktorom uplatníme spoločné výkladové kritériá. Jeho texty sa vyvíjajú, menia a protirečia si vždy s ohľadom na témy, ktorými sa práve zaoberajú. Foucault sa rád priznáva k ťažkostiam, okľukám a váhaniám, sprevádzajúcim jeho prácu, a považuje ich za niečo, čo patrí ku každej práci – práve z neistoty, ktorá nás uvrhne do bodu mrazu, sa môžu zrodiť nové diela. V poslednom roku svojho života napísal: „Akú cenu by mohlo mať náruživé poznanie, keby len zabezpečilo nadobudnuté vedomosti, namiesto toho, aby pokiaľ je to možné a do tej istej miery viedlo k zblúdeniu toho, kto poznáva? V živote nastávajú chvíle, v ktorých sa otázka, či možno myslieť inak, ako myslíme, a vnímať inak, ako vnímame, stáva nevyhnutnou podmienkou ďalších pohľadov alebo úvah.“²

Musíme opustiť stáročia budovaný pojem filozofovania ako dosahovania istoty o skúmanej otázke. Foucault oponuje všetkým, ktorí si myslia, že neistota by mala ostať ukrytá v zákulisí – „Čím je dnes filo-

¹ Pozri MARCELLI, M.: *Michel Foucault alebo Stať sa iným*, s. 24.

² FOUCAULT, M.: *Dějiny sexuality II. Užívání slasti*. Prel. K. Thein, N. Darnadyová a J. Fulka. Praha, Herrmann & synové 2003, s. 15–16.

zofická činnosť, ak nie je kritickou myšlienkovou prácou, ktorej predmetom je samotné myslenie? Nespočíva v tom, že namiesto ospravedlňovania toho, čo už vieme, skúma, ako a do akej miery by bolo možné myslieť inak? Filozofický diskurz sa stáva smiešnym, keď sa snaží prikazovať zvonka zákon iným diskurzom a hovoriť im, v čom spočíva ich pravda a ako ju majú nájsť, alebo keď si dovoľuje obviňovať ich z naivnej pozitivity, má však právo skúmať to, čo môže byť v jeho vlastnom myslení zmenené vďaka práci s vedením, ktoré je mu cudzie.“¹ Filozofická činnosť znamená pre Foucaulta skúšku, hru pravdy, z ktorej sa môže zrodiť iné *ja*. V určitom zmysle sa hlási k antickému ideálu filozofovania ako *askésis*, t. j. myšlienkovkej prípravy seba samého. Myslenie zisťuje, do akej miery ho môže činnosť, ktorú vykonáva, oslobodiť od skrytých predpokladov a umožniť mu myslieť inak.²

Heidegger situáciu, v ktorej sa odohráva myslenie, a potom aj dôsledky, ktoré z nej plynú, vidí inak. Človek, ktorý svojmu bytiu rozumie metafyzicky, považuje „...reč dopredu za svoj majetok, a teda za nástroj na zachytávanie a vyjadrovanie svojich predstáv a postojov... Preto logos, reč ako organon, potrebuje byť organizovaná pomocou logiky. Len v rámci metafyziky existuje logika.“³

Metafyzika potom ostáva mimo hry hlavne preto, lebo sa uzatvára pred človekom vo svojej bytnosti v momente, keď je oslovený bytím. Pred človekom stojí úloha *prekonať reč metafyziky*, teda prekonať formulovanie svojich predstáv a, dodajme foucaultovsky, transformácií seba samého prostredníctvom reči a naopak, namiesto seba nechať *prehovoriť bytie*. Heidegger v tejto súvislosti vyzýva – „človek je pastier bytia“⁴, no vníma ho ako vrhnutého „do pravdy bytia bytím samým“.⁵

Ako je zrejmé, k Foucaultovmu dielu nemôžeme pristupovať tak, ako to zvyčajne robíme, keď zaraďujeme jednotlivé texty autorov do línií *dejín filozofie*. Foucault sa takémuto prístupu bráni tým, že ho jednak neberie vážne, ale najmä tým, že (vždy) myslí inak. Foucault nevytvára deduktívne systémy, ktoré by sa dali jednotne uplatniť v rozdielnych

¹ Tamže, s. 16.

² Tamže, s. 16–17.

³ HEIDEGGER, M.: *Nač básnici?*, s. 48.

⁴ HEIDEGGER, M.: *O humanizmu*, s. 22.

⁵ Tamže, s. 19.

poliach vedenia, neponúka nové filozofické projekty a už vôbec sa nechce stať zvestovateľom budúcnosti. Filozofovanie je pre neho jednoducho intelektuálny výkon či, presnejšie vyjadrené, je súborom intelektuálnych praktík zviazaných s vedomím historickej činnosti, ktorú poznáme pod menom *filozofia*.

Foucaultove knihy by sme mohli či mali čítať ako príspevky ku skúmaniu hier pravdy a nepravdy v dejinách západného človeka. Hry pravdy zahŕňajú vedenie, moc a subjektivitu spôsobom, ktorý dáva Foucaultovej práci spoločné vyústenie. Je ním netradične uchopená etika ako estetika existencie. Foucaultovo myslenie prechádza od témy k téme, od otázky k otázke, aby sa stávalo niečím a niekým iným. Na neustálu snahu o *zaradenie* Foucault hovorí: „Nezdá sa mi, že je potrebné vedieť, čo presne som. Hlavným záujmom v živote a práci je stať sa niekým iným, než ste boli na začiatku. Myslíte si, že by ste mali odvahu napísať knihu, keby ste už na začiatku vedeli, čo budete hovoriť na konci? Čo platí o písaní a ľúbostných vzťahoch, to platí aj o živote. Hra stojí za to len vtedy, keď nevieme, aký bude koniec.“¹

V rozhovore uverejnenom v *Les Nouvelles littéraires* v roku 1984 sa Foucault vyznáva – „Celý môj filozofický vývoj určilo čítanie Heideggera.“² A dodáva – „Ešte tu mám poznámky, ktoré som si robil pri čítaní Heideggera – mám ich haldy!“³ Nakoniec šokuje – „...a sú oveľa významnejšie ako tie, ktoré som si robil pri Hegelovi alebo Marxovi.“⁴ A šok pokračuje v opačnom garde – „Heideggera nepoznám dostatočne, prakticky nepoznám ani *Bytie a čas*, ani nedávno vydané veci... Nikdy som však o Heideggerovi nič nenapísal...“⁵

V celom Foucaultovom diele naozaj nenájdeme jedinú explicitnú zmienku o Heideggerovi, no existuje Foucaultova úvodná štúdia *Sen a obraznosť*⁶ k francúzskemu prekladu článku švajčiarskeho psychiatra

¹ FOUCAULT, M.: Pravda, moc, ja sám. In: Foucault. M.: *Moc, subjekt a sexualita. Výber z článkov a rozhovorov publikovaných v rokoch 1980 – 1988*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kaligram 2000, s. 179.

² FOUCAULT, M.: Návrat morálky. In: Foucault. M.: *Moc, subjekt a sexualita. Výber z článkov a rozhovorov publikovaných v rokoch 1980 – 1988*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kaligram 2000, s. 127.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

⁶ FOUCAULT, M.: *Sen a obraznosť*. Prel. J. Sokol. Liberec: Dauphin 1995.

Ludwiga Biswanger *Sen a existencia*. Biswanger bol ovplyvnený Heideggerom z obdobia *Sein und Zeit*, ale Foucault je vo svojej úvodnej štúdii systematickejší ako samotný Biswanger. A v tejto Foucaultovej štúdii, pri existenciálnej analýze prípadu Ellen West, čítame – „Celý pohyb jej existencie sa vyčerpáva vo fóbickom strachu z pádu do hrobu a v delirantnej túžbe vznášať sa v éteri a zakúšať šťastie v nemennom rýdzom pohybe. Ale táto orientácia a afektívna polarita, ktorá je v ňom obsiahnutá, znamenajú práve formu, podľa ktorej sa existencia časuje. Pacientka neprijíma budúcnosť ako odhalenie vlastnej plnosti a predstihnutie sa k smrti... Na vertikálnom smere existencie a na štruktúrach časovosti je možné najlepšie rozlíšiť autentické a neautentické formy existencie. Toto sebakpresahovanie existujúceho v pohybe jeho časovosti... Keď je existencia žitá v móde neautentičnosti, nie je naozaj dejinná.“¹ To všetko sú vety akoby vystrihnuté zo *Sein und Zeit*. Toho *Sein und Zeit*, o ktorom sa Foucault vyjadril, že ho poriadne nepozná...

Bolo by Foucaultovo myslenie bez Heideggera (a Nietzscheho, aby sme ostali v línii, ktorú sám Foucault deklaruje) iné? Nepochybne. Je úplne samozrejmé, že nás formujú zdroje, s ktorými (alebo proti ktorým) myslíme. Napriek uvedenému sa domnievam, že Foucaultovo prihlásenie sa k Heideggerovi má skôr deklaratórnu funkciu.

V každom prípade, zatiaľ čo Heidegger je presvedčený, že upadanie Západu, totožné s koncom (završením) metafyziky ako *techniky* dosiahlo svoju hranicu a už *len nejaký boh nás môže zachrániť*, Foucault nám neponúka žiadny príbeh upadania a už vôbec nie žiadne očakávanie „spásy“. Nepíše a nesnaží sa upozorňovať na nijaký koniec dejín, ide mu skôr o identifikáciu konkrétnych numiciózných nebezpečenstiev, ktoré sa snaží popísať v ich konkrétnych historických zrodeniach a príbehoch a archeologicky im porozumieť. Tým istým gestom sa pokúša o varovanie pred ich deštruktívnymi účinkami. To platí bezo zvyšku aj pre heideggerovskú nádej v novú kultúrnu paradigmu, ktorá bude schopná načúvať hlasu Bytia.

Na rozdiel od toho presadzuje Foucault nietzscheovskú formu aktívneho pesimizmu, teda napĺňanie možností, ktoré videl Kant (so všetkými nebezpečenstvami) v osvietenstve. Vo svojom slávnom texte *Čo je*

¹ Tamže, s. 52–54.

osvietenstvo? Foucault píše – „...ide o to, kritiku rozvíjanú vo forme nevyhnutného obmedzenia premeniť na praktickú kritiku vo forme možného prekračovania hraníc. Zrejmým dôsledkom toho je, že táto kritika nebude hľadaním formálnych štruktúr so všeobecnou platnosťou, ale historickým skúmaním udalostí, ktoré nás priviedli k tomu, že sme sa konštituovali a rozpoznali ako subjekty nášho konania, myslenia a hovorenia. V tomto zmysle táto kritika nie je transcendentálna a jej cieľom nie je umožniť nejakú metafyziku: svojím zámerom je genealogická a svojou metódou archeologická.“¹ A dodáva: „Nepokúša sa umožniť takú metafyziku, ktorá by sa konečne stala vedou; pokúša sa čo najďalej a v čo najväčšej šírke rozhybať nikdy nekončiacu prácu slobody.“²

Cesta oslobodenia je cestou protestu (protestov) proti objektivizovaniu človeka ako subjektu a následného podrobovaniu subjektu „objektívnym“ naráciam. A to *definitívne* platí aj pre heideggerovský naratív Bytia.

¹ FOUCAULT, M.: Čo je osvietenstvo? In: Foucault, M.: *Moc, subjekt a sexualita. Výber z článkov a rozhovorov publikovaných v rokoch 1980 – 1988*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kaligram 2000, s. 93.

² Tamže.

Vattimovo slabé myslenie a Heideggerova metafyzika

Dušan Hruška

Gianni Vattimo, jeden z najvýznamnejších súčasných postmoderných talianskych filozofov, autor slávneho projektu *slabého myslenia*, je žiakom turínskej hermeneutickej školy, pôvodne inšpirovaný Mounierovým personalizmom. Narodil sa v roku 1936 v Turíne. V období štúdií na gymnáziu bol ovplyvnený svojím učiteľom filozofie, duchovným Mons. Pietrom Caramellom, tomistom. Absolvoval, ako to sám uvádza, moderné, humanistické a katolícke vzdelanie, ktoré bolo inšpirované Maritainom a Mounierom. V rokoch 1954 – 1959 študoval filozofiu a literárnu vedu na univerzite v Turíne u zakladateľa súčasnej talianskej hermeneutiky a personalistického filozofa Luigiho Pareysona. Jeho dizertácia *Pojem konania u Aristotela* vyšla v roku 1961. Počas ďalších štúdií bol Vattimo výrazne ovplyvnený Heideggerovým a predovšetkým Nietzscheho nihilizmom. Vďaka Humboldtovmu štipendiu dva roky študoval v Heidelbergu u H.-G. Gadamera a K. Löwitha. Nakoniec, prvé preklady Gadamerovho *opus magnum* – *Pravda a metóda* do cudzieho jazyka, sú práve Vattimove preklady do taliančiny. Vattimova prvá významná práca *Bytie, dejiny a jazyk u Heideggera*, je zároveň jeho habilitačnou prácou.

Do povedomia intelektuálov sa dostal predovšetkým svojím projektom *slabého myslenia* (*pensiero debole*, resp. *weak thought*). Na jeseň r. 1979 Vattimo v Salerne prednáša na tému *Dialektika, diferencia, slabé myslenie*. Táto prednáška sa stane úvodnou kapitolou kolektívnej monografie *Slabé myslenie* (*Il pensiero debole*), ktorá vychádza v roku 1983. V úvode, ktorý Vattimo napísal spoločne s Pierom Aldom Rovattim, navrhuje, aby sme k diskusii o kríze racionality pristúpili bez nostalgie za *silnou*

metafyzikou, čo podľa neho znamená pochopiť bytie ako *stopu*, *spomienku*, *oslabenú štruktúru*.

V strednej fáze vývoja svojho myslenia je silne ovplyvnený kombináciou Nietzscheho a Heideggerovej kritiky *západnej metafyziky a jej nihilistických dôsledkov*, v tomto kontexte zdôrazňuje väzbu *hermeneutickej ontológie s nihilizmom*, dôsledkom čoho je oslabenie pre predchádzajúcu tradíciu fundamentálnych ontologických kategórií. Hermeneutická ontológia sa bude viazať na *nihilizmus*, čo je sprevádzané oslabením ontologických kategórií.

Pri definovaní *slabého myslenia* musíme podľa Vattima brať vážne Nietzscheho objav súvislostí medzi metafyzikou a ovládaním, a v tomto duchu pod neskoršou hermeneutickou identifikáciou bytia a jazyka nemáme rozumieť nájdenie pôvodného, pravého bytia, na ktoré metafyzika zabudla. Ide skôr o spôsob (možnosť) stretnutia sa so stopou bytia, spomienkou na bytie, teda na bytie už uplynulé a *oslabené*. V tomto zmysle Vattimo uznáva, že samotné pozitívne vymedzenie slabého myslenia je vlastne (z podstaty veci) nedostatočné, pretože je rovnako *slabé*. *Slabé myslenie* vystihuje skôr jeho metaforickosť a paradoxnosť.

Ide o koniec modernistických predstáv, teda konceptu dejín ako jednotného a progresívneho diania, ktorého identitou je permanentný pokrok a emancipácia. Vattimo je presvedčený, že *veľké príbehy* (Lyotard), ktorých úlohou bolo legitimizovať modernu, sú súčasťou (v postmoderne už prekonanej) metafyzickej optiky všetko odôvodňujúcej racionality. Prechod od moderného *silného* myslenia je prechodom k mysleniu postmodernému, teda, ako opozitum k moderne, k mysleniu *slabému*. Zatiaľ čo silné myslenie sa odohráva v totalite pravdy a jednoty, v kontexte ktorých si nárokuje na formulovanie (metafyzicky istých) absolútnych fundamentov poznania. Slabé myslenie, v opozitnom móde, odmieta fundamentálne ontologické kategórie a na nich vybudované všeobecné legitimácie, realitu vníma ako chaotickú a nepredvídateľnú, teda ako realitu jediného a posledného normatívneho základu. Vattimo v tejto súvislosti píše, že práve Nietzsche a Heidegger ponúkajú nástroje pre pochopenie emancipačného zmyslu konca moderny. Nietzsche ukazuje, že obraz reality racionálne usporiadaný na nejakom základe, teda obraz, na ktorom metafyzika vybuodovala vlastné vnímanie sveta, je len upokojujúcim mýtom ešte barbarského

a primitívneho ľudstva. Metafyzika je len násilným spôsobom, ako reagovať na situáciu nebezpečia a násilia. Takýmto spôsobom vlastne iba hľadá možnosť, ako sa zmocniť reality bez zvyšku prostredníctvom uchopenia alebo ilúzie uchopenia prvotného princípu, na ktorom všetko závisí.¹

Podľa Vattima pokračuje Heidegger v tejto Nietzscheho tradícii a to tak, že ukazuje, že myslieť bytie ako základ a realitu, ako racionálny systém príčin a následkov, je iba spôsobom, „...ako rozšíriť na celé jestvujúcno model ‚vedeckej‘ objektivity, mentality, ktorá aby mohla dominovať a všetko prísne organizovať, musí všetko zredukovať na rovinu jasných prítomností, ktoré sú merateľné, manipulovateľné, nahraditeľné a nakoniec zredukuje na túto úroveň aj samotného človeka, jeho dejinnosť a vnútro“.²

Vo svojej kolaboratívnej autobiografii³ *Nebyť Bohom* v stati venovanej slabému mysleniu Vattimo píše, že pätnásť rokov pred projektom *slabého myslenia* v slávnej kolektívnej monografii *Slabé myslenie (Il pensiero debole)* po jeho vyσιľujúcom čítaní Heideggera začala myšlienka *dejín Bytia* naberať výraznejšie a zreteľnejšie kontúry. Viac ho lákala myšlienka interpretovať Heideggera z pohľadu *oslabovania Bytia*, než z pohľadu čakania na nové *vyjavenie Bytia*. Pri reflektovaní týchto problémov bral tiež do úvahy Schopenhauera a jeho reinterpretačné čítanie kresťanstva a náboženstva.⁴

¹ Pozri VATTIMO, G.: *Transparentní společnost*. Prel. A. Kosík. Praha: Rubato 2013, s. 24–25.

² Tamže, s. 25.

³ Napísal ju spoločne s Piergiorgiom Paterlinim. Vlastne ju napísal Paterlini (teda to nie je autobiografia), ale Vattimo urobil korektúry, a tak je napísaná v prvej osobe (teda to nie je biografia). Táto poznámka je zaujímavá v súvislosti, ktorú uvádza Paterlini v *Úvode* (nazýva to *Analógie*), spomína Vattimov konštantný záujem o otázku *Bytia* a v kontextoch jeho interpretácie možností *Bytia* pre nás v jazyku alebo radšej v medziľudských konverzáciách, teda v *kolokviách*. A táto kolaboratívna (auto)biografia je ľudské kolokvium medzi veľkým filozofom a Paterlinim. (Pozri VATTIMO, G. with PATERLINI, P.: *Not Being God: A Collaborative Autobiography*. Translated by William McCuaig. New York: Columbia University Press 2009, s. xi–xii).

⁴ VATTIMO, G. with PATERLINI, P.: *Not Being God: A Collaborative Autobiography*, s. 86.

Siločari Vattimovho myslenia

Vychádzajúc z predpokladu, že západné myslenie sa musí vyslobodiť z ontologického odcudzenia, do ktorého sa dostalo hľadaním nemennej (bezčasovej) pravdy, v ktorej by v stabilnom ontologickom poriadku zadefinovalo stabilné miesto človeka, no v konečnom dôsledku tento absolutizovaný ontologický poriadok podporoval (politickú) nespochybniteľnosť historicko–spoločenského poriadku. V prvej fáze Vattimovho myslenia je akcentovaná emancipácia dialekticko–revolučného pohybu. Hlavnými autormi sú G. W. F. Hegel, K. Marx a E. Bloch. Vattimo ale pomerne rýchlo zisťuje, že revolučné nároky dialektického myslenia sa nedokážu vyhnúť odcudzeniu, pretože rovnako aspirujú na založenie nového definitívneho ontologického poriadku.

V druhej fáze je dialektika postupne nahrádzaná nihilistickou hermeneutikou, aj keď sa tak nikdy nestane úplne. Vattimo de facto nikdy celkom neopustí svoju ľavicovú orientáciu. Vo svojej kolaboratívnej biografii píše, že Heideggerova zabudnosť na Bytie¹ je ako Marxovo odcudzenie v dvoch ohľadoch – okrem seba nemôžeme nič zmeniť, a teda revolúcia je nevyhnutná, a po druhé – Heideggerova zabudnosť na Bytie je to isté, čo marxizmus pertraktuje ako odcudzenosť práce – nevlastníme výsledky svojej práce, spoločnosť je postavená na spredmetňovaní a týka sa to aj jej členov. Ak potom Heidegger podľa Vattima tvrdí, že nie je dôležitý jedinec, ale Bytie, a je jasné, že Bytie myslí samo seba v človeku, potom má pravdu Marx, keď tvrdí, že ak sa nezmení spoločnosť, človek sa zmeniť nemôže. Možno paradoxne podľa (už neskorého) Vattima vedie cesta od Heideggera k Marxovi...²

Ku svojej (v tom čase poslednej knihe)³ *Hermeneutika komunizmu*,⁴ ktorá vyšla v roku 2011, Vattimo, okrem iného, povedal: „Nehnevajte sa, ale ja nemám záujem o úchvatnú kapitalistickú spoločnosť. Akceptujem ju, pretože je tou najlepšou, akú dnes môžeme mať. V tomto zmysle sa snažíme ukázať, že z hľadiska inšpirácie Heideggerom,

¹ Termín „Bytie/bytie“ píšeme (rešpektujúc dichotómiu veľkej a malej transkripcie) podľa toho, ako ho prepisuje Vattimo.

² Tamže, s. 60.

³ HRUŠKA, D.: Ja nie som Boh. Rozhovor s G. Vattimom (nielen) o slabom myslení. Prel. D. Hruška a K. Mayerová. In: *Filozofia*, roč. 68, 2013, č. 3, s. 248–254.

⁴ VATTIMO, G. with ZABALA, S.: *Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx*. New York: Columbia University Press 2011.

Nietzschem a hermeneutikou človek má, alebo môže mať, predstavu ideálu *komunistickej* spoločnosti, ktorá nemá nič spoločné s reálnym sovietskym štátom, ale ktorá by mohla byť ideálom spoločnosti bez dominancie ekonomických síl, teda bez súkromného vlastníctva, vykorisťovania chudobných atď. Okrem toho v mnohých ohľadoch som o tom začal premýšľať, keď som si uvedomil, že to, čo predpovedal Marx o kapitalistickej spoločnosti, – teda zvyšujúci sa počet chudobných a klesajúci počet bohatých, – sa už deje.“¹

Vattimo zanecháva úsilie nájsť skutočné oslobodenie ako naplnenie historickej nevyhnutnosti revolúcie a radšej volí efektívny pluralistický dialóg, prostredníctvom ktorého zmysel neustále konštruujeme a dekonštruujeme – „Je tu niekde upír? Sme si istí, že niekto v tejto prednáškovej sále nie je upír?“² Žartovný začiatok prednášky, ktorým chcel Vattimo demonštrovať, že doteraz neexistuje žiadna empirická štúdia, ktorá by vyvrátila existenciu upírov. Na túto tému sme dnes zabudli, proste vyšla z módy. Toto je Vattimov príklad *historickej paradigmy*. Boli časy, keď ľudia verili, že čarodejnice existujú a my ich musíme upáliť a tie časy sa skončili nie preto, že sme vedecky vyvrátili, že čarodejnice neexistujú. Jednoducho sme tomu prestali veriť.³ Vattimovi je jasné, že ľudia v diachrónnom dialógu s vlastnou historickou tradíciou a synchrónom dialógu s existujúcou rozmanitosťou (sveto)názorov dokážu reagovať na svoj kultúrny pôvod a naplňať tak svoju históriu.

V tretej fáze sa Vattimo vracia ku svojim kresťanským koreňom, ale robí to v kontexte premeny vlastného myslenia vplyvom Heideggerovho a Nietzscheho myslenia, a teda pôjde o návrat v kontexte premýšľania sekularizácie Západu ako zavŕšenia vnútorného princípu kresťanstva. Pôjde teda o nenáboženskú interpretáciu kresťanstva. Tá bude mať stále blízko k Heideggerovým záverom a v hlavnej úlohe bude stále otázka Bytia.

¹ HRUŠKA, D.: *Ja nie som Boh. Rozhovor s G. Vattimom (nielen) o slabom myslení*, s. 249.

² VATTIMO, G. with PATERLINI, P.: *Not Being God: A Collaborative Autobiography*, s. 32.

³ Tamže.

Subjekt–objektové historické (hermeneutické) emancipácie

Ahistorický primát teórie nad praxou a z toho vyplývajúce koncepcie subjekt–objektových vzťahov, to je leitmotív prvého obdobia Vattimových reflexií kritiky modernej metafyziky.

Objekt ako *údaj*, teda objekt ako definitívne daný, identický sám so sebou, t. j. bez vzťahu so všetkými ostatnými jestvujúcami, je fikciou. Naopak, objekt je tým, čo historicky nastáva, je výsledkom pôsobenia subjektu (ktorý je rovnako historický) a zmysel objektu sa ukazuje v dejinách subjektu, teda objekt je daný prostredníctvom dejín subjektu. A subjekt nie je ničím iným, ako historicky situovanou, teda nastávajúcou existenciou, seba projekciou, ktorá sa manifestuje v konkrétnom spoločenskom prostredí, ktoré je historické. Objekt je teda od začiatku bytím v možnosti, je vždy podstatne modifikovaný a definovaný svetom subjektu.¹

Primát historickej praxe nad teóriou je spojnica, ktorá je vybudovaná na teoretických výkonoch Marxa a Heideggera. Ak na metafyzike fundované *ratio* chcelo vnímať usporiadanie bytia ako nemenný poriadok, teda poriadok, ku ktorému sa (metafyzikou vyabstrahovaný) subjekt dostáva v deskriptívnom (teoretickom) postoji, je to dôkazom historickej vôle konkrétnej triedy o zachovanie nemenného (ahistorického) sociálno–kultúrneho statusu quo. Konkrétne historická forma života, ukrývajúca sa za maskou metafyziky, prežíva posledné štádiá svojej existencie. V takto definovanom spôsobe je potom metafyzicky prežívaná existencia *uneigentlich* (neautentická), ako poukazuje už Heidegger, práve preto, lebo závisí od vonkajších (nadčasových) princípov, ako sú princíp kauzality, resp. princíp dostatočného dôvodu. Svoj zmysel nadobúda iba *eigentlich* (autentická) existencia, ktorá sa konštituuje z vedomia svojej vrhnutosti do sveta, zo svojej náhodnosti vo svete (bytie k smrti).

Práve tento pozitívny moment dialektiky je u Heideggera pre Vattima čitateľný ako prekonanie *dialektiky odcudzenia*, teda prekonanie rozporu medzi existenciou a jej zmyslom a v zmierení, ktoré predstavuje emancipáciu existencie vo vedomí svojho zmyslu, teda v prekonaní

¹ VATTIMO, G.: *The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*, s. 148–149.

historických podmienok určujúcich (obmedzujúcich) existenciu. V tomto akte spočíva možnosť dosiahnuť emancipovanú humanitu.¹

Hermeneutika sa ukazuje práve v takomto svetle – stáva sa nástrojom reflexiou pre historickú prax a umožňuje tak objasniť skrytý (napriek tomu vždy historický) zmysel existencie. Vattimo opúšťa svoj *dialektický sen* spočívajúci v zmierení medzi existenciou a významom.² Spojenie faktickej existencie so svojím významom sa končí a to v dôsledku náhodného historického procesu...³

Vattimova nihilistická interpretácia Heideggerovho Bytia

V druhej polovici osemdesiatych rokov, už v citovanej zbierke esejí (od šesťdesiatych po osemdesiate roky) *Dobrodružstvá diferencie. Filozofia po Nietzsche a Heideggerovi* sa Vattimo pokúsil o naformulovanie hermeneutickej ontológie, ktorá zobrala ontologicky vážne nihilistické vyúsťenie Heideggerovho konceptu (premýšľania) Bytia a z toho plynúce dôsledky. Išlo o prvotný náčrt samostatnej *nihilistickej ontológie* predstavenej v podobe *slabého myslenia* a to demarkačne v zborníku *Slabé myslenie*⁴ a dôsledne v (slávnej) práci *Koniec modernity*.⁵

Dialektické emancipačné teórie založené na prekonaní hrozby od cudzenia existencie sa ukázali ako (skryté) metafyzické, keďže sú založené na prekonaní diferencie v dialektickej koincidencii. Ak sa podľa Heideggera ľudská existencia nachádza vrhnutá do historicko – lingvistického horizontu zmyslu, práve týmto faktom sa nachádza vo svete, teda v organickej totalite historicky determinovaných významov.⁶

Existencia, ktorá sa ocitá v takto definovanom horizonte, stráca moc nad pravdou (nad zmyslom v siločiarach hegelovko–marxistického

¹ Tamže, s. 168–169.

² VATTIMO, G.: *The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*. Prel. C. Blamires with the assistance of Th. Harrison. Cambridge: Polity Press 1993, s. 3.

³ VATTIMO, G.: *Belief*. Prel. L. D'Isanto. Stanford University Press 1999, s. 31–32.

⁴ VATTIMO, G. e ROVATTI, P. A. (a cura di): *Il pensiero debole*. Feltrinelli 2010; v angličtine: VATTIMO, G., ROVATTI, P. A.: *Weak Thought*. Prel. P. Carravetta. New York: State University of New York Press 2012.

⁵ VATTIMO, G.: *The End of Modernity*. Prel. John. R. Snyder. Cambridge: Polity Press 2002.

⁶ Pozri VATTIMO, G.: *The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*, s. 44–45.

subjektu). Omyl dialektiky je jasný – projekt, ktorý chce riadiť *sám seba* v zmysle kontroly nad vlastným *stávaním sa*, musí vopred predvídať vlastnú naplnenosť, teda transcendovať súčasnosť smerom k večnosti. Lenže ahistorický subjekt transcendujúci svoju dejinnú situáciu je (metafyzicky fundovaný) konštrukt – nazerať na absolútny zmysel svojej existencie je predpoklad, ktorý neplatí, ba vieme, že existencia (Dasein) je vždy vrhnutá vo svete, t. j. je vo svete situovaná, svoje seba porozumenie získava zásadne v kontexte historicko-lingvistického horizontu, ktorý sama osebe nemôže objektivizovať. Horizont zmyslu sa ukazuje ako to, nad čím človek nemá moc. Horizont je skôr niečo, čo sa deje – existencia sa deje v rámci horizontu a horizont sa stáva zjavným prostredníctvom interpretácie. Existenciu v historicky determinovanej otvorenosti k zmyslu formujú danosti, ktoré ona sama vo svojej moci nemá. Svoj význam tak nezískava metafyzicky (v zmysle dopredu na definovanej perspektívy), ale hermeneuticky (perspektíva je tvorená historicky a v tomto zmysle kontextuálne). To je to, čo Heidegger označuje ako *Ge-Schick*, teda to, čo existenciu postihuje ako jej údel.¹

Ontologická diferencia je mimo možností uchopenia descartovským subjektom, je totiž trvalou modalitou, v ktorej sa bytie stáva, deje a v tomto zmysle nebude môcť byť nikdy prekonaná. Vattimo sa takto hermeneuticky pochopenou situáciou ľudskej existencie dostáva do ontologického finále – *bytie* nie je možné uchopiť ako fundament, to, čo môžeme (a musíme) urobiť je, pripomínať ho ako niečo, čo nás predchádza, pochopiť ho ako niečo, čo nám umožňuje porozumieť našim (zásadne) historicky determinovaným možnostiam. Touto fundamentálnou tradíciou je úplne konkrétna tradícia, v ktorej sme situovaní. Hermeneutickú elipsu, ktorá je tvorená dialógom apelovania tradície a interpretujúcou odpoveďou mojej existencie, nie je možné prekročiť a dostať sa tak k definitívnemu uchopeniu bytia. Bytie teda ostáva *neuchopiteľné* práve preto, lebo nie je nikdy *úplne prítomné*. Vždy ho môžeme dopovedať, pretože sa zo zásady vždy oddďaľuje, a teda odkladá a nikdy sa úplne neuskutoční.²

Bytie nie je, bytie sa deje, teda nie je nikdy prítomné vo svojej totalite, je dejinné, a teda vykazuje všetky znaky nestálosti a smrteľnosti Dasein. Bytie teda nebude možné nikdy uchopiť, pretože nie je nikdy

¹ VATTIMO, G.: *The End of Modernity*, s. 27.

² Tamže, s. 114–115.

prítomné úplne, keďže je ho neustále možné dopovedať (domyslieť), permanentne sa oddŕaľuje a odkladá a nikdy sa tak nedokáže úplne uskutočniť.

Ak bude chcieť Vattimo naznačiť možnosti prekonania metafyziky, bude to možné iba úplne novým spôsobom myslenia – bytie budeme musieť myslieť ako dejinné (na)stávanie bytia. *Verwindung*, teda vymaňenie sa (prekonanie), znamená využitie možností, ktoré nám ponúka situácia *smrti Boha*.

Vattimov Nietzsche

Vattimova *dekonštrukcia metafyziky* nesie okrem Heideggerovej stopy výraznú inšpiráciu Nietzscheho odkazom. Nietzscheho snaha o prekonanie metafyziky stavia pred myslenie naliehavú úlohu. Výzva opustiť a prekonať metafyziku nebude automaticky znamenať požiadavku odmietnuť pravdu. Nietzschemu pôjde v zásade o premyslenie a novú interpretáciu pravdy. Metafyzické chápanie pravdy jej existenciu musí nutne predpokladať vo význame dopredu danej, jednotnej (jednotiacej) a všeobecne záväznej perspektívy. Nietzsche popiera (neodôvodnenú) existenciu všeobecných riešení (riešenie, ktoré sa funduje metafyzicky - ako rozumom sprostredkované uchopenie všeobecnej pravdy situácie), ale trvá na konkrétnej (praktickej) rozhodnuteľnosti konkrétnej situácie. Tým ruší väzbu medzi všeobecným riešením (pravdou, ktorá je vždy prítomná) a tomu podriadenou (z toho zrozumiteľnou) konkrétnou rozhodnuteľnosťou situácie (pravdou prítomnosti).

Pravda sa teda stáva výsledkom procesu tvorby (Nietzscheho dôraz na umenie¹), pozitívne poznanie sa ukazuje ako bytostne antropomorfné (Nietzscheho kritika vedy²), teda predstavuje iba spôsob asimilácie a nevzťahuje sa k veciam *osebe*. Poznanie sa uzatvára do sietí vlastných pojmov, z ktorých sa nemôže „vyslobodiť“ (transcendovať), pretože ich hranice majú arbitrárnu povahu. Poznávajúci si vlastne *zakrýva* veci, sám si stojí v ceste – výkonom abstrahujúceho a schematizujúceho myslenia je aktívne formovanie, ktoré nepoznáva, ale ovláda skutočnosť. Základné princípy poznania teda nie sú poznatky, ale regulatívne

¹ Pozri napr. NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Prípad Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš. Bratislava: Národné divadelné centrum 1998, s. 25, 38.

² Tamže, s. 18.

články viery. V tejto súvislosti je potrebné upozorniť, že Nietzsche síce používa kantovské termíny a rovnako formulácie, ale neuchopiteľná podstata veci (kantovská vec *osebe*) nie je primárne dôsledkom obmedzenosti našich poznávacích schopností, ale je daná samotnou povahou sveta.

Slová sa stávajú pojмами, prestávajú slúžiť jedinečnému, pôvodne individualizovanému prežívaniu a namiesto toho sa musia dať použiť na viac alebo menej podobné (a nikdy nie rovnaké) prípady – pojem tak vzniká tým, že berieme nie-rovnaké ako rovnaké.¹ Výsledkom takéhoto procesu je absencia (objektívnej) pravdy, ku ktorej by sa mohol akýkoľvek výklad postupne približovať. Absencia pravdy v konečnom dôsledku znamená absenciu (absolútneho) zmyslu. Čo v tejto situácii ostáva človeku?

Vedomé a dôsledné zanechávanie predstavy poznania na spôsob predchádzajúcej (metafyzickej) tradície ako vedenia nazerajúceho v pravde existujúce jestvujúcno. Poznanie prestáva byť ako možnosťou nerušenej reprezentácie jestvujúcna, ktoré existuje samé *osebe*; tak možnosťou čerpajúcou z absolútneho základu (seba)danosti vedomia.

Poznanie sa vo svetle Nietzscheho tézy o neexistencii absolútnej pravdy a jej explikáciou stáva konkrétnym výkonom časového a konečného ľudského bytia. Deleuze v tejto súvislosti píše, že v duchu pluralistickej idey, ktorá hovorí, že jedna vec má niekoľko významov, že existuje niekoľko vecí, a že o jednej veci sa dá povedať toto a neskôr tamto, vidíme najvyšší výdobytok filozofie, dobytie skutočného pojmu, dôkaz zrelosti filozofie. Pretože hodnotenie toho či onoho, delikátne zvažovanie vecí a zmyslu každej veci, posudzovanie síl, ktoré definujú v každom okamihu aspekty určitej veci, toto všetko (alebo tamto všetko) podlieha najvyššiemu umeniu filozofie, umeniu interpretácie. Interpretovať, a dokonca hodnotiť, to znamená zvažovať. Pojem esencie tu nemizne, ale dostáva iný význam. Jedna vec má toľko zmyslov, koľko existuje síl schopných ju ovládnuť.²

¹ NIETZSCHE, F.: *O pravde a lži ve smyslu nikoli morálním*. Prel. V. Koubová. Praha: Oikúmené 2007, s. 12–15.

² DELEUZE, G.: *Nietzsche a filozofie*. Prel. Č. Pelikán a J. Fulka. Praha: Herrmann & synové 2004, s. 12–13.

Radikálnosť *záverov* Nietzscheho myslenia (ktoré sú permanentne novými začiatkami), sa tak stáva významným míľnikom na ceste návratu od (metafyzikou preformulovaného) vedenia ako vždy *prítomnej pravdy*, k praktickému rozumeniu ako principiálne (ne)ukončenému, ale vždy nevyhnutnému procesu *pravdy prítomnosti*.

Situácia konca metafyziky v kontexte slabého myslenia

Na začiatku tretieho tisícročia, sme na konci epochy dualizmov, tak charakteristických pre myslenie našej západnej tradície. Tento koniec vo filozofii umožnila *dekonštrukcia metafyziky*. Spor medzi náboženstvom a vedou sa stal minulosťou. Filozofické teórie ako pozitivistický scientizmus a marxizmus, ktoré sa pokúsili s náboženstvom definitívne skoncovať sú dnes v rozklade. V rozklade je ale aj *metafyzicky fundovaná* podoba náboženstva. Podoba samotného náboženstva sa teda musí nevyhnutne zmeniť (aktualizovať). Tradícia kresťanstva nebude nostalgickým gestom, ale pripomínaním udalosti (udalostí), dosahy ktorej transformujú každého, kto ju (ich) akceptuje. Tradícia je tak tým, čím vždy mala byť – *tra-ditio* (pre-súvanie, pre-kladanie) je *memoria futuri*, ktoré nie je len opakovaním minulosti, ale je pohybom *od minulosti*, ktorá už nie je, *k budúcnosti*, ktorá ešte nie je. Dôveryhodnosť Boha a jeho svedkov znamená aktualizáciu tradície v súčasnom čase. Svedectvo je teda hermeneutickým aktom.

Znovuzrodeniu náboženstva, o ktorom bude reč v ďalšom texte, v treťom tisícročí predchádza *smrť Boha*, teda inými slovami (videné prizmou filozofie) *dekonštrukcia metafyziky*. Aké historické udalosti prispeli k *dekonštrukcii metafyziky*? Bola to Francúzska revolúcia (solidarita), kresťanstvo (kresťanská láska) a romantizmus (irónia).¹ Tieto tri spoločenské javy umožnili duchovný rozvoj človeka v zmysle sformovania slobodného *ja*, ktoré sa nebojí straty identity v meniacom sa svete. Intelektuálnym vyjadrením *dekonštrukcie metafyziky* sa v dejinách filozofie stanú Nietzsche, Heidegger a Vattimo. Pre úplnosť musíme samozrejme spomenúť ešte aj Derridu.

Úlohou filozofie v tejto situácii bude prostredníctvom *sekularizácie* sledovať prepojenie modernej európskej civilizácie s jej náboženskou

¹ Pozri RORTY, R. - VATTIMO, G. - ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha: Karolinum 2007, s. 12.

minulosťou, ale už nie na spôsob odmietania a sporu, čo bol vzťah charakteristický pre predchádzajúcu metafyzickú epochu dualizmov, ale na spôsob *starostlivosti* o svoju náboženskú minulosť. *Dekonštrukcia metafyziky*, resp. *dekonštrukcia západnej ontológie* takto vytvára priestor pre novú *postreligióznú kultúru*, ktorej kontúry sú výsledkom predchádzajúcej Vattimovej *slabej ontológie*.

Pravda v diskurze alebo Pravda ako interpretácia

Svoje uvažovanie Vattimo opiera o Diltheya. Ním formulovaný progresívny rozklad metafyziky, ktorý kulminuje v Kantovi, ale ktorý je prítomný aj v Nietzscheho nihilizme a Heideggerovom konci metafyziky je umožnený príchodom kresťanstva. Kresťanstvo vnáša do sveta princíp interiority, na základe ktorého *objektívna* realita postupne stráca svoju hlavnú váhu. Nietzscheho výrok, že *neexistujú fakty, len interpretácie* a Heideggerova hermeneutická ontológia tak v skutočnosti privádzajú dôsledky tohto princípu do extrému.¹

Z pohľadu na dejiny katolíckej cirkvi vidieť, že hlavným problémom, ktorému musela cirkev čeliť, bola požiadavka, aby veda bola uznaná ako jediný zdroj pravdy. Diskusie o zázrakoch, o možnosti dokázať existenciu Boha vôbec, pokusy o zmierenie Božej všemohúcnosti a vševedúcnosti s ľudskou slobodou vždy inšpirovala myšlienka, že pravdou, ktorá nás oslobodí – ako sľubuje Písmo – môže byť len *pravda objektívna*.² Túto koncepciu pravdy viac-menej explicitne prijala aj cirkev, čo malo za následok, že historicky musela pripisovať objektívnu pravdu biblickým výrokom, dokonca aj tým, ktoré sa týkali astronómie a kozmológie starovekého sveta. Ako príklad môžeme uviesť prípad Galileovho heliocentizmu, alebo príbeh, v ktorom Jozue pred bránami Jericha prikázal Slnku, aby sa prestalo pohybovať.

Okrem problémov, ktoré nám tieto „objektívne“ pozície v dejinách spôsobili,³ Foucaultova kritika *diskurzu* ukázala, že objektívna pravda

¹ Pozri tamže, s. 51.

² Pozri tamže, s. 51–52.

³ V tejto súvislosti nemáme na mysli len príklady týkajúce sa katolíckej tradície, ale aj problémy súčasnosti, napr. problémy s deštruktívnym pôsobením siekt, ktoré pre (detinsky formovanú) túžbu človeka po pravde ako „návnadu“ používajú práve sľuby jej objektívnej varianty.

je *metafyzicky* fundovaná fikcia.¹ Čo nám v tejto situácii ostáva? Po odprataní metafyzických fikcií musíme rekonštruovať pozitívne vedenie. Analýza musí začať historickým spochybnením objektívnosti praxí, z ktorých každá sa vo svojej dobe predstavuje ako samozrejma (a v tomto zmysle objektívna).

Je potrebné pochopiť, píše Vattimo, že spásny význam kresťanského posolstva má svoj dosah práve preto, že nás zbavuje nárokov na objektivitu. Zbavenie tohto nároku, domnieva sa Vattimo, by mohlo uvoľniť napätie medzi pravdou a láskou, teda napätie, ktoré cirkev, dalo by sa povedať, trápi po celý čas jej existencie.² Podľa Vattima v dobe, keď sme vďaka kresťanstvu, ktoré preniklo dejiny našich inštitúcií a dejiny našej kultúry, postupne pochopili, že skúsenosť pravdy je predovšetkým skúsenosťou načúvania a interpretácie správy (dokonca aj v *prísnych vedách* existujú paradigmy, predporozumenie, ktoré prijímame ako posolstvo), je kresťanské zjavenie presvedčivé, lebo bez neho by naša historická existencia nemala zmysel. Vattimo preto navrhuje, aby sme explicitne prijali svoje kresťanské dejiny. To mal podľa neho na myslí aj Benedetto Croce, keď napísal, že sa nemôžeme nenazývať kresťanmi.

Heidegger a *smrť Boha*

Po *Kehre* dochádza u Heideggera k rezignácii na *smrť Boha* ako možnosti (politického) vzopätia k neustálej neistote sveta (Nietzsche). Pokus zaradiť do tohto vzopätia možný začiatok vyrovnania sa s odumierajúcim duchom kresťanstva sa stal neudržateľným. Cesta k novému počiatku, ktorý by bol mimo starého sveta, je uzavretá. Spolu s tým ale ostal uzavretý aj návrat k viere v pôvod, ktorá patrí k starému svetu.

V týchto súvislostiach sa Heidegger začína zaoberať Hölderlinom. Vo svojej prednáške z roku 1935 ho Heidegger charakterizuje ako básnika zmiznutých bohov a prichádzajúceho Boha. Hölderlin sa pre Heideggera stáva básnikom odbožštenej doby. Je básnikom prítomnosti

¹ FOUCAULT, M.: „Řád diskursu.“ In: Foucault, M.: *Diskurz, autor, genealogie*. Prel. P. Horák. Praha: Svoboda 1994, s. 26, tiež FOUCAULT, M.: *Archeologie vědění*. Prel. Č. Pelikán. Praha, Hermann & synové 2002, s. 78–79.

² Porov. tamže, s. 54. Aj Tomáš Halík v tejto súvislosti píše: „Ľudská prirodzenosť“ existuje vo fantázii teológov a nie reálne vo svete a v dejinách. Bližšie pozri HALÍK, T.: *Vzdáleným nablízku. Vášeň a trpělivost v setkání víry s nevírou*. Praha: Lidové noviny 2007, s. 73 a n.

ako predchádzajúceho obdobia, teda doby medzi zmiznutím bohov a očakávaným príchodom Boha.

Heideggerova reč o Bohu, upozorňuje G. Figal, je myslená filozoficky vážne.¹ Hölderlinovo básnictvo otvára prítomnosť tak ako je, smerom k bývalosti (tomu čo bolo) a budúcnosti. Zmiznutie bohov poukazuje na bývalosť a očakávaný príchod Boha na budúcnosť. Bohovia a Boh sa stávajú šiframi bývalosti a budúcnosti. To, že bohovia boli, znamená, že sa nemôžeme chápať ateisticky bez toho, aby sme o nich hovorili; reč o bohoch je integrálnou súčasťou nášho sebakporozumenia aj vtedy, keď už v nich neveríme. Keby sme chceli brať *smrť Boha* pri sebautvrdzovaní človeka vážne, tak by toto sebautvrdzovanie stratilo pôdu pod nohami už tým, že by ostalo viazané na niečo, k čomu sa už nechce vzťahovať.² Príchod Boha ostáva viazaný na budúcnosť, ale prichádzajúci Boh nie je žiadnym Bohom zjavenia – všetky zjavenia patria k tomu, čo bývalo (to sa týka aj kresťanského Boha).

V obraznej reči básnictva tak *bezprostredne* prehovára to, čo sa odťahlo, čo zmizlo. Obraz nemá objasňovať, ale zahaľovať, nemá robiť bežným, ale vzácnym. Filozofia to zjavne nedokáže, pojmové určenia ktoré používa (Nietzscheho pojmové múmie) nakoniec vždy podliehajú požiadavke zrozumiteľnosti, a práve preto nemôžu adekvátnym spôsobom zachytiť to, čo je skryté. Zmiznutie a zjavenie nie sú žiadne alternatívy, ktoré by mohli nastať. Zmiznutie samo je spôsobom príchodu.

Bohovia prichádzajú tým, že unikajú. Zmiznutie je príchodom vtedy, keď je prežívané ako zmiznutie. Nepôjde teda o očakávanie nejakého budúceho zjavenia Boha, ale o to, prežívať ho v strate bohov a prežívať v ňom neustále prítomnú budúcnosť božského.

Autenticita náboženstva v situácii sekularizmu a slabá ontológia

Pojmy metafyziky sa stávajú *silné*, keď sa oddelia od svojho bytostného základu a môžu sa z nich stať nástroje na ovládanie jedincov a spoločnosti. Medzi silné pojmy metafyziky patria aj pojmy *Boh* a *ľudská prirodzenosť*. Ale už stredovekí myslitelia a mystici vedeli, že skutočnosť

¹ Pozri FIGAL. G.: *Úvod do Heideggera*. Prel. V. Zátka. Praha: Academia 2007, s. 134.

² Pozri tamže, s. 140–142.

Boha nie je možné vtесnať do žiadneho pojmu. Napríklad Majster Eckhart chcel byť *zbavený* Boha.¹ Myslel tým, že je nevyhnutné sa zriecť tradičných obrazov a predstáv o Bohu, aby sa mohol človek spojiť s Bohom *nad* Bohom.

Vattimo je presvedčený, že *ľudská prirodzenosť* nie je niečo dané a nemenné,² spoločné všetkým ľuďom na svete. Vytvára sa v kontexte určitej kultúry a náboženstva v priebehu dejín. Odvolávanie sa na nemennú ľudskú prirodzenosť je nebezpečné aj preto, lebo môže viesť k obmedzovaniu a potláčaniu základných ľudských práv a slobôd. Predmetom viery nie sú pojmy, obrazy či slová. Tie len transformujú realitu do nášho vedomia. Viera sa vzťahuje na obsahy, ktoré sú *za* nimi. *Sme hľadači pravdy, nie jej vlastníci*. To znamená, že vo vzťahu k pravde sme *slabí*. „*Silní*“ sú tí, ktorí si myslia, že si môžu pravdu privlastniť. Preto necítia potrebu podeliť sa o ňu s inými. Slúži im len ako prostriedok na mocenskú manipuláciu, hoci sa považujú za veriacich a odvolávajú sa na náboženstvo.

V súčasnosti žijeme v *postkresťanskej* dobe, keď Boh je mŕtvy. Tomáš Halík v tejto súvislosti opakovane píše, že zrelá viera v sebe musí zahrnúť práve skúsenosť „smrti Boha“ ako skúsenosť Božieho mlčania a noci viery.³ V tejto situácii sa normou väčšiny teologického diskurzu stala *sekularizácia*. Z Vattimovho uhla pohľadu nie je sekularizácia ničím iným než dejinami *slabého myslenia*. Tento *nový, slabý spôsob myslenia* nielen otvára alternatívne smery uvažovania, ale tiež obnovuje tradíciu. Vzťah medzi veriacim a Bohom už nie je chápaný ako vzťah zaťažený mocou, ale ako intímnejšie spojenie, v ktorom Boh odovzdáva všetku svoju moc človeku. V tomto rozmere nás sekularizácia učí, že náš rozum je príliš slabý na to, aby sa zaoberal otázkami o podstate Boha. Vattimo spresňuje, že filozofia môže nazvať slabnutie, v ktorom vidí charakteristický znak dejín bytia sekularizáciou v tom najširšom slova zmysle, ktorý zahŕňa všetky formy vytrácania posvätného, ktoré sú ty-

¹ SOKOL, J. (Ed.): *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Prel. L. Karfíková, J. Dostál, J. Sokol. Praha: Zvon 1993, s. 274–275, tiež 287–288.

² GÁL, E., MARCELLI, M. (eds.): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa 1991, s. 162.

³ HALÍK, T.: *Vzdáleným nablízku. Vášeň a trpělivost v setkání víry s nevírou*, s. 14–15; tiež HALÍK, T.: *Stromu zbývá naděje. Krize jako šance*. Praha: Lidové noviny 2009, s. 32 a n.; tiež HALÍK, T.: *Vzývání i nevzývání. Evropské přednášky k filosofii a sociologii dějin křesťanství*. Praha: Lidové noviny 2004, s. 102–109.

pické pre modernú (metafyzicky fundovanú) civilizáciu. Pokiaľ je se-
kularizácia spôsob, ktorým sa slabnutie bytia vníma ako *kenosis* (vy-
prázdnenie, zrieknutie sa) Boha, v čom spočíva jadro dejín spásy, seku-
larizácia už nemôže byť chápaná ako odklon od náboženstva, ale ako
(paradoxne) naplnenie náboženského poslania bytia.¹ V tejto súvislosti
Halík upozorňuje, že Vattimo vníma sekularizáciu ako *kenosis* Boha v
zmysle transkripcie Kristovho kríža.²

Podľa Vattima, v situácii smrti Boha, keď si filozofia uvedomila, že
už nemôže s istotou pochopiť, čo je základom všetkých vecí, potom už
nie je filozofický ateizmus nevyhnutný. Len filozofia, ktorá si robí ab-
solutné nároky, môže považovať za nutné dokazovať nesprávnosť ná-
boženskej skúsenosti. V svetle našej postmodernej skúsenosti to zna-
mená: pretože Boha už nie je možné dokázať ako posledný základ všet-
kých vecí, ako absolútnu metafyzickú štruktúru skutočnosti, je opäť
možné v neho veriť.³ Pravda, už to nie je Boh, akého sme poznali z me-
tafyziky či stredovekej scholastiky. Ale *biblického Boha*, Boha, ktorého
poznáme z Písma, toho moderná racionalistická a absolutistická meta-
fyzika nemohla zničiť. Fragmentácia rozumu, ktorá je typická pre po-
stmoderné myslenie, poskytuje človeku otvorený priestor, z ktorého by
cirkev mohla v budúcnosti hlásať svoje poslanstvo viery tak, aby sa ne-
zaplietalo do ďalších rozporov.

Nádej na vytvorenie lepšej spoločnosti ako je tá, ktorú sme zdedili po
svojich predkoch, je rovnako dôležitá alebo dôležitejšia ako poznanie,
prečo je spoločnosť, v ktorej žijeme, taká aká je. Schopnosť predstaviť si
takúto spoločnosť je dôležitejšia ako argumenty, prečo to nejde, a cit k
inému je dôležitejší ako racionalita. Ľudstvo vstúpilo do *veku interpre-
tácie*, v ktorom pre myslenie dominujú záujmy, ktoré nepatria vý-
hradne ani vede, ani filozofii, ani náboženstvu. Objektivita sa stáva vý-
sledkom intersubjektívnej jazykovej zhody medzi ľuďmi. Obnovenie fi-
lozofie prostredníctvom *dekonštrukcie metafyziky* sa v jazyku prejavuje
v predstave, že formou, ktorá štrukturuje našu skúsenosť, je jazykové a
priori. Pokiaľ je táto skúsenosť v zásade jazyková a naša existencia je

¹ VATTIMO, G.: *After Christianity*. New York: Columbia University Press 2002, s. 24.

² HALÍK, T.: *Vzýván i nevzýván. Evropské přednášky k filosofii a sociologii dějin křesťanství*, s. 117.

³ VATTIMO, G.: *After Christianity*, s. 5–6.

v zásade dejinná, potom neexistuje spôsob, ako prekonať jazyk a dostať sa k celku ako ku skutočnosti. Prechod od historickej zasadenosti do postavenia mimo dejiny je znemožnený dejinnosťou samotného jazyka, ktorý sa rozvíja na pôde interpretácie. Vážnosť, ktorú v dejinách prikladáme Bohu, nemôže na základe dekonštruktivistického gesta filozofie zmiznúť, a preto by sme mali jej dejinný vplyv prijať s patričnou iróniou (v Rortyho zmysle)¹ a vždy sa ňou opäť zaoberať. Pokiaľ pravdu nemôžeme nachádzať na úrovni faktov, ale výhradne na úrovni tvrdení, zodpovedá to kultúrnemu spojeniu, v ktorom splýva koniec tradičnej metafyziky s dialógom medzi prírodnými a humanitnými vedami, ateizmom a teizmom. Priestorom pre tento dialóg je jazyk.

Prekonať metafyziku, teda metafyziku dekonštruovať, znamená prestať sa pýtať, čo je skutočné (prípadne „objektívne“ pravdivé) a čo nie. Veciam môžeme rozumieť tým lepšie, čím viac o nich dokážeme povedať. Prijať neodmysliteľne nestabilný, mnohoznačný a k nepochopiteľnej rozmanitosti smerujúci stav spojený s naším bytím smerujúcim k diferencii, znamená osvojiť si schopnosť do života aktívne uvádzať solidaritu, kresťanskú lásku a iróniu. Naša *slabosť* sa ukazuje ako naša sila – sám sv. Pavol hovorí, že je silný práve keď je slabý. Výraz *smrť Boha* dnes vyslovujeme v súvislosti s inkarnáciou, vtelením, s *kenosis*, s ktorým sv. Pavol naráža na vyprázdnenie seba samého, ktoré dosiahlo božské *Verbum*, *Logos*, keď sa znížilo na status človeka, aby neskôr zomrelo na kríži.

Úloha, ktorú dnes majú pojmy ako komunikácia, globalizácia, dialóg, konsenzus, interpretácia, demokracia, kresťanská láska nie je v našej súčasnej kultúre náhodná – je výrazom posunu (post)moderného myslenia k chápaniu pravdy skôr ako praxe *kresťanskej lásky*, než ako objektívnej skutočnosti. Je životne dôležité, aby sa naše myslenie vzdalo všetkých nárokov na objektivitu, univerzalitu a apodiktický fundacionalizmus – len tak budeme schopní zabrániť tomu, aby kresťanstvo, ktoré si je (za asistencie metafyzickej fundácie) isté gnozeologickou neotrasiteľnosťou svojich princípov, nebolo vystriedané násilím. Pre súčasnú postmetafyzickú dobu sa ukazuje priam nevyhnutné ponúknuť pozíciu, na základe ktorej bude možné uchopenie (a poroz-

¹ Bližšie pozri MAYEROVÁ, K.: *Rorty, Heidegger a metafyzika*. Košice: Filozofická fakulta UPJŠ 2014.

umenie) prieniku nihilizmu v perspektíve transnihilistického horizontu. *Slabé myslenie* sa stane obťažným nadobúdaním rovnováhy medzi vymazaním pôvodu (kritika *silných* dejinných metafyzických pozícií) a kontempláciou priepastnej ničoty (rezignácia na možnosti nájdania *pravého*, a teda *pravdivého* bytia).

Rorty, Heidegger a metafyzika ako otázka posledného slovníka

Katarína Mayerová

Heideggerovmu filozofickému odkazu sa dostalo patričného záujmu a miesta v anglo-americkej filozofickej tradícii predovšetkým vďaka kritickému čítaniu Richarda Rortyho. Práve kvôli tomu sa aj celá európska tradícia ešte výraznejšie stala súčasťou základnej erudície vo filozofických kruhoch v Amerike.¹ Samozrejme, že nie vždy sa čítanie a chápanie Heideggera ocitá v pozitívnych konotáciách, obzvlášť pre jeho politickú časť života. Rorty to však napriek všetkému vníma ako odkaz pre mnohé zmysluplné a dôležité úvahy, ktoré prostredníctvom čítania Heideggerových diel môžeme získať. Medzi dôležité otázky a analýzy sa dostáva (pri Rortym nič netradičné) Heideggerova väzba na *metafyziku*. Preto, aby sa na to dalo zmysluplne poukázať, je nevyhnutné uvedomiť si a pochopiť veľmi dôležitú časť Rortyho filozofie, ktorou je jeho (novopragmatistické) chápanie teórie *ironie*. Bez jej pochopenia, nie je možné vymedziť *metafyziku*, resp. *metafyzika* ako protipól *ironika*.

Heidegger – ironický teoretik?

Rorty je programovo jedinečným *liberálnym filozofickým ironikom*.² Za *typické postavy* reprezentujúce ironické teórie prekvapujúco považuje napríklad aj Hegela a Heideggera.³ To, že k ironikom Rorty priraduje Nie-

¹ GUIGON, CH. B.: On Saving Heidegger from Rorty. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, roč. 46, 1986, č. 3, s. 401–417.

² INKPIN, A.: Taking Rorty's Irony Seriously. In: *Humanities*, roč. 2, 2013, s. 292–312.

³ Pozri LEŠKO, V.: *Metafyzika – Heidegger verzus Hegel*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2015.

tzscheho, Derridu i niektorých ďalších, v súvislosti s jeho chápaním *filozofickej irónie*, nie je potrebné polemizovať. Otázne je, do akej miery a pri ktorých otázkach možno túto charakteristiku aplikovať aj na Hegela a Heideggera.¹ Pri Rortyho chápaní *irónie* je zrejmé, že nemá na mysli *ironika* ako ho v dejinách filozofie možno identifikovať v klasických prípadoch u Sokrata, Montaigna, Pascala, Kierkegarda, či Nietzscheho.

Prvotné Rortyho vymedzenie *ironika* nachádzame v tejto podobe: „*Ironikom* nazývam človeka, ktorý čelí náhodnosti svojich najústrednejších presvedčení a túžob – je dostatočne historizujúci a dostatočne nominalista, aby sa vzdal myšlienky, že tieto ústredné túžby a presvedčenia poukazujú späť k niečomu mimo dosah času a priestoru.“² Ak tomu správne rozumieme, tak najklasickejším antipódom *ironika* je Platon, a s tým samozrejme súvisí aj Rortyho exemplárna kritika tradičnej metafyziky. Rorty to jednoznačne potvrdzuje najmä v eseji *Trockij a divé orchidey*, kde píše, že už v mladosti si predstavoval, ako by sa filozof „mohol dostať na vrchol Platonovej rozdelenej priamky, mimo *hypotéz*, kde jasné svetlo Pravdy žiari na očistené duše dobrých a múdрых – na Elyzejské polia zasypané nehmotnými orchideami“.³

Hegel ani Heidegger takúto otvorenú filozofickú pozíciu ako Platon určite neponúkajú, napriek tomu rozhodujúca tendencia *poukázať späť k niečomu mimo dosah času a priestoru* je u nich evidentne prítomná a bez nej by ich filozofický odkaz musel vyzeráť úplne inak. Hegelova *Abso-lútna idea* a Heideggerovo *Bytie* sú bez nej nepredstaviteľné. Ponúka sa tu totiž *Pravda – jasné svetlo filozofickej Pravdy*. V tomto zmysle majú Hegel a Heidegger bližšie k Platonovi ako k *ironikovi*.

Rorty definuje *ironika* ako toho, kto musí spĺňať tri podmienky: „(1) Má neustále a radikálne pochybnosti o poslednom slovníku, ktorý v súčasnosti používa, pretože je ovplyvnený inými slovníkmi, ktoré za posledné považujú ľudia alebo knihy, s ktorými sa stretol; (2) uvedomuje si, že argument vyjadrený jeho súčasným slovníkom nemôže takéto pochybnosti ani podporiť, ani odstrániť; (3) pokiaľ o svojej situácii

¹ FRIBERG, M.: Rorty, Connolly, and the Role of Irony. In: *Prometheus Journal* (online journal), 2010.

² RORTY, R.: *Nahodilost, ironie, solidarita*. Prel. P. Toman. Praha: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy 1996, s. xiii.

³ RORTY, R.: *Filozofické orchidey*, s. 62.

filozofuje, potom si nemyslí, že jeho slovník je bližšie skutočnosti než iné, že je v styku s mocou, ktorou nie je on sám. Ironici, ktorí majú sklon filozofovať, nechápu voľbu medzi slovníkmi ako niečo, čo sa odohráva vo vnútri neutrálneho a univerzálneho metaslovníka, ani ako pokus prebojovať sa cestou za fenomény, ku skutočnosti, ale jednoducho ako rozohrávanie hry nového proti starému.“¹

Rorty kladie dôraz na pochopenie dejín filozofie aj ako na *dejiny filozofických slovníkov*. Je to plne opodstatnený prístup a nevšimáť si ho znamená obchádzať podstatný rozmer dejinno-filozofického myslenia. *Zmena filozofických slovníkov* je neodmysliteľnou súčasťou filozofického myslenia od antiky až po súčasnosť. V tejto súvislosti však vystupuje do popredia Rortyho určenie, ktoré atributívnym spôsobom dopĺňa vyššie uvedenú charakteristiku ironikov. Rorty tvrdí: „Nikdy nie sú schopní (ironici – dopl. aut.) brať sa celkom vážne, lebo sú si vždy vedomí, že termíny, ktorými sa popisujú, podliehajú zmene. Neustále si uvedomujú náhodnosti a krehkosti svojich posledných slovníkov, a teda i svojich ja“.² S týmto hodnotením je možno len veľmi ťažko súhlasiť v prípade Hegela a ešte menej u Heideggera. V konečnom dôsledku to Rorty neskôr aj otvorene priznáva. „Znamená to, že by sme svojím cieľom najlepšie poslúžili, keby sme pravdu prestali považovať za hlbokú tému, za predmet filozofického záujmu, alebo *pravdivé* za termín, ktorý si zaslúži *analýzu*“.³

Hegel a Heidegger sú snáď najväčšími *filozofickými bojovníkmi* za objavenie *Pravdy* v 19. a 20. storočí. Potom aj zmena ich filozofických slovníkov nie je prioritne zmenou v intenciách tej charakteristiky, ktorú Rorty vzťahuje na ironika. Rozhodujúca výpoveď a argumentácia, ktorá by poprela uvedené Rortyho stanovisko môže zaznieť až po vymedzení protikladu k takto definovanej *ironii*. Tým je vo filozofii pozícia tzv. *zdravého ľudského rozumu*. Rorty uvádza: „Protikladom ironie je zdravý ľudský rozum. Ten je totiž heslom tých, ktorí všetko dôležité sebavedomo popisujú termínmi posledného slovníka, ktorému privykli oni a tí okolo nich. Mať zdravý ľudský rozum znamená považo-

¹ RORTY, R.: *Nahodilost, ironie, solidarita*, s. 81–82.

² Tamže, s. 82.

³ Tamže, s. 9.

vať za samozrejmé, že výroky formulované v tomto poslednom slovníku postačujú k popisu a posudzovaniu presvedčenia, konania a životu tých, ktorí používajú alternatívne posledné slovníky.“¹

Pozícia *zdravého ľudského rozumu*, to je pozícia *metafyzikov*, ako ju klasifikuje Rorty. A tu americký novopragmatista poukazuje na to, že tento termín preberá od Heideggera a hľadá jeho obsahové naplnenie. „V tomto zmysle je metafyzik ten, kto chápe otázku ‚Čo je vnútorná prirodzenosť (napr. spravodlivosť, vedy, poznanie, Bytie, viery, mravnosti, filozofie)‘? v jej bežnom význame. Predpokladá, že prítomnosť termínu v jeho vlastnom poslednom slovníku zaistuje, že poukazuje k niečomu, čo *má* skutočnú esenciu. Metafyzik sa neustále drží *zdravého rozumu* v tom, že sa nepýta na samozrejmosti, ktoré zahrňuje používanie daného posledného slovníka a najmä nie na to, či existuje jediná trvalá skutočnosť, ktorú možno nájsť za mnohými dočasnými fenoménmi. Nepopisuje novo, ale len analyzuje staré popisy pomocou iných starých popisov.“²

V tejto chvíli si môžeme všimnúť Rortyho vymedzenie statusu *metafyzika* a tiež to, či naozaj zodpovedá Heideggerovmu chápaniu tohto termínu. Už na prvý pohľad a najviac do očí bijúce je spojenie metafyziky s otázkou čo je *vnútorná prirodzenosť*, ktorú spája so *spravodlivosťou, vedou, poznaním, Bytím, vierou, mravnosťou*... Určite v dejinách filozofie, osobitne u Platona to tak bolo. Ale to nie je prípad Heideggera. To najhlavnejšie Rorty obchádza, resp. si vôbec nevšíma. Tým je výsostne a nezastupiteľne problém *ontologickej diferencie* pri skúmaní hlavného a jediného problému Heideggerovej filozofie – problému *Bytia*. A to je u Heideggera naozaj dôležité, pretože ak toto opomenieme, už by to nebol Heidegger.

Na túto dejinnú skutočnosť nás najviac upozorňuje H.-G. Gadamer, ktorý mal k Heideggerovi osobne najbližšie. Keď si Gadamer spomína na prvé Heideggerove prednášky, ktoré si mohol vypočuť v roku 1923 vo Freiburgu a o rok neskôr v Marburgu píše, že výraz *ontologická diferenciacia* pôsobil ako *čarovné slovo*. „Objavoval sa stále znovu s oným dôrazom, s ktorým ústredný mysliteľ – aj bez toho, aby skutočne detailne vyjadril vzťahy a význam toho, čo chcel povedať – dával vedieť, že sa tu usiluje o čosi úplne rozhodujúce... Tento výraz fungoval temer ako

¹ Tamže, s. 82.

² Tamže, s. 82–83.

iné obvyklé príslovie, ktorým sme boli veľmi často odbití, keď sme sa na seminári pokúšali predniesť svoje vlastné myšlienkové pokusy a drobné príspevky. Heidegger potom povedal: „Áno, áno – ale to je ontické, nie ontologické“.“¹

Heidegger to v *Úvode k prednáške Čo je metafyzika?* z roku 1949 vyjadruje takto: „Metafyzika myslí jestvujúcno ako jestvujúcno. Všade tam, kde sa pýta, má pred očami jestvujúcno ako také. Metafyzické predstavovanie vďačí za tento pohľad svetlu bytia.“² Z uvedeného vyplýva, že pre Heideggera nie sú pre určenie metafyziky prioritné problémy *spravodlivosti, vedy, poznania, viery a už vôbec nie mravnosti*. To je jediné, na čo je upriamená Heideggerova pozornosť je otázka bytia videná cez prizmu *ontologickej diferencie*: „Metafyzika... neustále a v najrôznejších obmenách vyslovuje bytie. Ona sama budí a upevňuje zdanie, ako by v nej otázka bytia bola položená a zodpovedaná. Avšak metafyzika nikde na otázku pravdy bytia nezodpovedá, pretože si túto otázku nekladie. A nekladie si ju, pretože myslí bytie len tak, že si predstavuje jestvujúcno ako jestvujúcno. Mieni jestvujúcno vcelku a hovorí o bytí. Hovorí bytie a mieni jestvujúcno ako jestvujúcno. Vypovedávanie metafyziky sa od jej počiatku až do jej dovŕšenia pohybuje akýmsi zvláštnym spôsobom v priebežnom zamieňaní jestvujúcna a bytia.“³

Rozdiel medzi Heideggerovým a Rortyho chápaním, najmä pokiaľ sa dotýka obsahového vymedzenia metafyziky, je veľmi veľký. Preto to musíme brať do úvahy, keď sa chceme zodpovedne vyrovnáť s problémom Rortyho zaradenia Heideggera k ironikom. Rorty totiž uprednostňuje najmä charakteristiku *ironika* ako *nominalistu* a *historistu*, v ktorej sa snaží artikulovať jeho rozhodujúci znak *pochopenie*, že podľa ironika vnútornú prirodzenosť, skutočnú podstatu, nemá nič. Určite, aj Heidegger odmieta hľadať nejakú skrytú podstatu, rigorózne odmieta substančnú podobu metafyziky. Lenže Rorty pri vymedzení charakteristiky *metafyzika* zdôrazňuje, že „verí, že tam vonku vo svete existujú skutočné esencie, objaviť ktoré je našou povinnosťou, a ktoré sú nám pripravené pri svojom objavovaní pomáhať. Neverí, že sa dá novým popisom dosiahnuť, aby čokoľvek vyzeralo dobre alebo zle – alebo, pokiaľ

¹ GADAMER, H.-G.: *Člověk a řeč*. Prel. J. Sokol – J. Čapek. Praha: Oikúmené 1999, s. 138.

² HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Praha: Oikúmené, 1993, s. 7.

³ Tamže, s. 15.

tomu verí, hlboko ľutuje a drží sa myšlienky, že skutočnosť nám pomôže takým zvodom odolať“.¹

Pri uvedenej Rortyho charakteristike vystupuje veľmi výrazne do popredia antropologický a morálno-axiologický rozmer novopragmatistického filozofovania, ktorý je absolútne neprijateľný a cudzí Heideggerovmu chápaniu metafyziky po *obrate*. Preto keď Rorty uvádza, že *ironik* sa tiež domnieva, „že vyskytovanie sa termínov ako *spravodlivý*, *vedecký* alebo tiež *rozumný* v súčasnom poslednom slovníku, nie je dôvodom si myslieť, že sokratovské skúmanie esencie spravodlivosti, vedy alebo rozumnosti nás dovedie niekam ďalej za jazykové hry jeho doby“,² je to síce charakteristika rortyovského *ironika*, ale určite to neplatí pre Heideggera. Dôvody sú viac ako zrejmé, ale najzrejmšie nepochybne v tom, že u Heideggera sa nenájde najmä *sokratovské skúmanie esencie spravodlivosti*. Heideggera nikdy netrápil problém *sokratovskej spravodlivosti* ako ústredný filozofický problém. A pokiaľ by ho bol trápil, potom by jeho filozofia zrejme vyzerala inak, prípadne aj niektoré jeho kroky v období nacistického Nemecka by boli iné.

Pokiaľ teda Rorty usudzuje, že *ironik* „svoj čas trávi v obavách nad možnosťou, že bol zasvätený do zlého kmeňa, že sa naučil hrať zlú jazykovú hru“ a k tomu sa tiež *trápi*, „že proces socializácie, ktorý z neho urobil človeka a dal mu jazyk, mohol mu dať nesprávny jazyk, a tak z neho urobiť zlého človeka“,³ je to síce možné, ale v ničom sa nemôže vzťahovať na Heideggera samého. Pritom je potrebné si uvedomiť, že práve tieto rozhodujúce určenia *ironika* na Heideggera vôbec neplatia.

Problém však nie je taký jednoduchý. Predsa sa však Rortyho charakteristika *ironika* vzťahuje aj na Heideggera v jednom veľmi významnom aspekte – *ironik* a *neologistický žargón*. Podľa Rortyho „ironici sa špecializujú na nové popisovanie celých oblastí predmetov alebo udalostí čiastočne neologistickým žargónom v nádeji, že ľudí podnietia k tomu, aby tento žargón prijali a rozširovali. Ironik dúfa, že len čo dovedie používanie starých slov v nových významoch do konca – nehovoriac o slovách nových – ľudia už nebudú klásť otázky formulované starými slovami. Logiku teda pokladá za služku dialektiky, zatiaľ čo

¹ RORTY, R.: *Nahodilosť, ironie, solidarita*, s. 83.

² Tamže.

³ Tamže.

metafyzik dialektiku považuje za akúsi rétoriku, ktorá je sama podriadenou náhradou logiky“.¹

V dejinách filozofie veľmi ťažko nájdeme mysliteľa, ktorý by mohol súperiť s Heideggerom pokiaľ ide o vypracovanie vlastného filozofického jazyka (žargónu). Upozornil na to aj priamy Heideggerov žiak W. Biemel, ktorý považuje za najväčšie nebezpečenstvo, keď hovoríme o tomto mysliteľovi, „že preložíme jeho jazyk späť do jazyka nám dobre známeho, aby sme to spravili zrozumiteľným. Ale čo naozaj robíme je, že zmrzačujeme to, čo je mysliteľovi vlastné, pretože je prítomný, funguje a žije vo *svojom* jazyku... Snažiť sa pochopiť Heideggera vzdaním sa alebo vyhybaním jeho jazyku je, akoby sme sa snažili plávať bez vody“.²

Rortyho, na rozdiel od Biemela, neoslovuje Heideggerov slovník a už vôbec netrvá na jeho aktívnom používaní. Čo od Heideggera prijíma, vyjadril v rozhovore s W. Hudsonom a W. van Reijenom publikovaným pod názvom *Od filozofie k postfilozofii*³ takto: „Súhlasím s neskorým Heideggerom, že rozlíšenia medzi vedou, poéziou a filozofiou, s ktorými sme žili, sú zastarané a obzvlášť je zastaraný pojem filozofov ako ľudí, ktorí môžu poskytnúť zvyšku kultúry rámec. Zdá sa mi, že požiadavka, aby existovalo niečo, čím by filozofia mala byť, je nepodložená. Predpokladá, že existuje nejaká normálna, potrebná, ľudská aktivita, ktorá sa volá filozofia.“⁴ Filozofia by mala byť skôr spoločenskou a kultúrnou kritikou, než metafyzicko-ontologickou koncepciou, ktorá sa usiluje o odhalenie absolútnych právd o bytí.

Rorty vo svojom učení vidí pred sebou ambicióznejšiu úlohu, ktorá súvisí s doktrínou radikálnej konečnosti človeka. V tejto súvislosti Rorty neodmieta istý druh filozofického vplyvu, ktorý je kantovskej proveniencie. Rorty to nepopiera. Otvorene priznáva, že v tomto kontexte bol ovplyvnený Heideggerovou recepciou Kanta. „Neskorý Heidegger nachádza slová na vyjadrenie tejto konečnosti. Myslím, že je to skôr otázka uchovania tohto uvedomenia než pokusu urobiť z neho

¹ Tamže, s. 87.

² BIEMEL, W.: Heidegger and metaphysics. In: *Heidegger – The Man and the Thinker*. Ed. Th. Sheehan. New York: Routledge 2017, s. 163–172.

³ RORTY, R.: From Philosophy to Postphilosophy. Interview conducted by Wayne Hudson and Wim van Reijen. In: *Take care of freedom and truth will take care of itself*. Ed. E. Mendieta. Stanford: Stanford University Press 2006, s. 18–27.

⁴ Tamže, s. 21.

ďalšiu teóriu.“¹ Problém je však v tom, že kým Heideggerova kniha o Kantovi je z roku 1929, teda ešte z tvorby pred *obratom*, neskorý Heidegger už sa príliš na Kantovu filozofiu *nespolieha*. Ale nechceme z tejto skutočnosti robiť nejaké ďalekosiahle a už vôbec nie unáhlené závery. Preto sa vrátime späť k Rortyho určeniu ironikov.

Jeho sympatie voči nim v neposlednom rade spočívajú v tom, že odmietajú možnosť existencie akejkoľvek múdrosti, či pravdy v zmysle, v akej ich chápal Platon. Všetci z nich sa v neposlednom rade sústreďujú na možnosť vytvorenia si odstupe od tradičného chápania metafyziky, čo Rorty bližšie nazýva *platonsko-kantovským kánonom*. Odmietanie tohto kánonu spočíva v odmietaní diel klasickej *metafyzickej tradície*, v ktorých je presvedčenie o existencii určitej podstaty všetkých vecí i nás samých možné zahliadnuť vcelku, s určitým odstupom – Rorty to nazýva vertikálnym pohľadom zhora. „Pre metafyzika znamená *filozofia*, vymedzená poukazom ku kánonickej postupnosti Platon – Kant, usilovanie o vedenie o určitých – totiž všeobecných a dôležitých – veciach.“²

Naopak, *ironici* sú tí, ktorí práve takýto pohľad na svet a všetky jestvujúcna radikálne odmietajú a do popredia kladú pohľad po horizontálnej osi – teda pohľad späť, kde nie je dominantné hľadanie jedinej podstaty všetkého života na zemi, ale do centra pozornosti sa dostáva človek. *Ironici* tvrdo namietajú voči tradičnej metafyzike a predmetom ich ironickej teórie je práve kritika tejto metafyziky. Sústreďujú sa na metafyziku v úplne odlišnom zmysle ako to robia tradičné postavy tzv. platonsko-kantovského kánonu. „Pre ironika je takto definovaná *filozofia* pokusom o používanie a rozvíjanie určitého vopred zvoleného posledného slovníka – slovníka, ktorý sa točí okolo rozlíšenia medzi fenoménom a skutočnosťou.“³

Rorty, Heidegger a náhodnosť jazyka

Predmetom sporu medzi *metafyzikom* a *ironikom* sa stáva podľa Rortyho *náhodnosť jazyka*, alebo inak vyjadrené, či je *zdravý rozum* našej kultúry v Platonovej a Kantovej reflexii vysvetlením toho, že je svet skutočný,

¹ Tamže, s. 24.

² RORTY, R.: *Nahodilost, ironie, solidarita*, s. 84.

³ Tamže.

alebo ide len o určitý *diskurz* ľudí jednej kultúrnej tradície. Metafyzik potom predpokladá, „že naša tradícia nemôže priniesť problémy, ktoré nie je schopná vyriešiť, že slovník, pri ktorom sa ironik obáva, že by mohol byť len *grécky*, *západný* alebo *buržoázny*, je nástrojom, ktorý nám dovolí dôjsť k niečomu univerzálnemu. Súhlasí s platonskou teóriou rozpomienky v tej podobe, ako ju preformuloval Kierkegaard, – že totiž pravdu máme v sebe, že máme zabudované kritéria, ktoré nám umožnia poznať ten pravý posledný slovník v prípade, že ho počujeme“.¹

Z toho sa potom veľmi ľahko môžeme dostať k hľadanému *zmyslu* tejto teórie, ktorý spočíva nepochybne v tom, že naše *súčasný posledný slovník* sú už veľmi blízko k tomu správne, lebo nám dovoľujú formulovať premisy, z ktorých už nebude ťažké vyvodiť správne závery. *Metafyzik* sa preto môže domnievať, že „napriek tomu, že ešte nemúsime poznať všetky odpovede, kritéria ich správnosti už máme“.²

Pokiaľ ide o ironika, Rorty oprávnene tvrdí, že snahy o nájdenie posledného slovníka nebudú naplnené. „Vety ako ‚Všetci ľudia svojou prirodzenosťou túžia po vedení‘ alebo ‚Pravda nie je závislá na ľudskom rozume‘ sú pre neho len frázy používané k hlásaniu lokálneho posledného slovníka, common sense Západu. Ironikom je práve potiaľ, nakoľko jeho vlastný posledný slovník takéto názory neobsahuje.“³ Ironik, na rozdiel od metafyzika, sa uchýľuje pri hľadaní lepšieho slovníka skôr na *metafory*, než na logickú argumentáciu.

Rorty poukazuje na to, že cieľom ironickej teórie je pochopiť metafyzické nutkanie naplno teoretizovať až tak, že sa ho nakoniec človek úplne zbaví. Tomu, čo Heidegger nazýva *tradíciou západnej metafyziky*, Rorty hovorí *platonsko-kantovský kánon*. Čo si však musíme osobitne dobre uvedomiť v tejto súvislosti je, že *položky* v tomto kánone sú najmä diela *veľkých metafyzikov*. Pre tieto diela je určujúce, že ich autori v nich chcú „zahliadnuť všetko naraz a vcelku. Snaha metafyzikov povzniesť sa nad mnohosť fenoménov v nádeji, že sa z tejto výšky zjaví neočakávaná jednota, príznak toho, že zahliadli niečo *skutočné*, niečo, čo stojí za fenoménmi a vytvára ich“.⁴

¹ Tamže, s. 85.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 106.

Na rozdiel od *platonsko-kantovského kánonu*, alebo inak vyjadrené, *metafyzického kánonu*, Rorty ponúka *ironický kánon*. Tento kánon má byť sériou ohliadnutí za snahou metafyzikou o povznesenie sa k transcendentným výšinám. Je preto viac ako pochopiteľné, že *ironik* nedôveruje metafyzickej metafore pohľadu zvisle dole. Heidegger to naozaj podrobil zdrvivúcej kritike ako *onto-teo-lógiu*. V tom sa Rorty nemýli. Problém však vzniká v otázke *premýšľania Bytia* nezávisle na jestvujúcne v Heideggerovej neskorej tvorbe.

Rorty ubezpečuje, že keď *ironický teoretik* nedôveruje metafyzickej metafore, nahrádza ju „*historicistickou metaforou spätného pohľadu na minulosť okolo horizontálnej osi* (kurz. aut.). To, k čomu sa obzerá, nie sú veci, ale veľmi zvláštni ľudia, ktorí píšú veľmi zvláštne knihy“.¹ Zaiste, v mnohom túto charakteristiku možno vzťahovať aj na Heideggera. Rozhodujúca Heideggerova filozofická výpoveď je takmer vždy spätá s istou veľmi významnou postavou v dejinách filozofie. Stačí pripomenúť v chronologickom slede tieto osobnosti – Anaximandros, Herakleitos, Parmenides, Platon, Aristoteles, Plotinos, Augustín, Duns Scotus, Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel a Nietzsche. Každému venoval osobitné prednášky, ktoré dnes máme publikované v jeho zbraných spisoch a tvoria rozhodujúcu obsahovú zložku jeho filozofického odkazu. Nemožno však zabúdať, že mu nešlo v prvom rade o historicko-filozofické výpovede, ale o *filozofickú výpoveď* par excellence, alebo aj o mysliaci dialóg.² Rorty sa nemýli v tom, že vyššie uvedení filozofi boli veľmi zvláštni ľudia, ktorí napísali veľmi zvláštne knihy. Ale Heideggerovi nešlo o vysvetľovanie týchto kníh.

Z tohto aspektu potom Rortyho tvrdenie, že „*témou ironickej teórie je teória metafyzická*“,³ je na prvý pohľad vecne správna. Problém je však zložitejší. Najviac to súvisí s chápaním *teoretického ironika*, ktoré Rorty určil takto: „Pre ironického teoretika je príbeh lásky k nejakej ne-dejinnej múdrosti a viery v ňu, je príbehom postupných pokusov o objavenie posledného slovníka, ktorý nie je jednoduchým posledným slovníkom jednotlivého filozofa, ale posledným slovníkom v každom

¹ Tamže.

² Podrobnejšie pozri LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 158–202.

³ RORTY, R.: *Nahodilosť, ironie, solidarita*, s. 106–107.

ohľade – slovníka, ktorý nie je osobitým historickým výtvorom, ale posledným slovom, ku ktorému smerovalo bádanie i dejiny, ktoré robia ďalšie bádania i dejiny zbytočnými.“¹

Samozrejme, voči takémuto vymedzeniu ironického teoretika sa dá namietat, je ale potrebné to prijať ako východiskovú pozíciu pre ďalšie úvahy. To, čo nám Rorty ďalej ponúka je, že: „Cieľom ironickej teórie je pochopiť metafyzické nutkanie – nutkanie teoretizovať – natoľko, že sa ho človek úplne zbaví (kurz. aut.).“ To platí pre mnohých filozofov, ale neplatí to pre Heideggera. Preto, keď Rorty vzápätí tvrdí, že „ironická teória je rebrík (kurz. aut.), ktorý má byť odhodený, akonáhle človek objaví, čo jeho predchodcov poháňalo k teoretizovaniu“,² určite to platí napr. v prípade Wittgensteina, ale nie Heideggera.

S Rortym síce možno súhlasiť, že ironický teoretik nepotrebuje *teóriu irónie*, a tú nepochybne Heidegger tiež nemá. A tiež sa nezaoberal tým, aby sebe a svojim kolegom pripravoval *metódu, platformu* či *založenie*. Potiaľ je všetko v poriadku. Dokonca aj to, že robí iba to, čo všetci ironici: „...pokúša sa dosiahnuť autonómiu. Snaží sa vymaniť zo zdedených náhodností a vytvoriť si svoje vlastné, vymaniť sa zo starého slovníka a vytvoriť si taký, ktorý by bol len jeho.“³ Tu by Rortyho charakteristika platila zrejme najviac. Ťažko sa nájde filozof v 20. storočí, ktorý by sa chcel vymaniť zo starého filozofického slovníka a vytvoriť si svoj vlastný, nikým neopakovateľný.

Preto sa musíme veľmi vážne zamyslieť aj nad ďalším identifikačným určením ironikov, ktoré ponúka Rorty: „Rodovým znakom ironikov je, že nedúfajú v utíšenie pochybnosti o svojich posledných slovníkoch niečím mocnejším, než sú oni sami. Znamená to, že ich kritérium riešenia pochybnosti – ich meradlom osobnej dokonalosti – je autonómia a nie afiliácia k cudzej moci.“⁴ Zdá sa, že to možno prijať bez väčších námietok, avšak v istom okamihu nastupuje v Rortyho texte určenie, ktoré platí pre mnohých ironikov, ale absolútne neplatí pre Heideggera.

¹ Tamže, s. 107.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

Ide o určenie, ktoré Rorty uviedol takto: „Jediné, čím ironici môžu merať svoj úspech, je minulosť – nie žiť podľa nej, ale popisovať ju svojimi vlastnými termínmi, a teda byť schopní povedať: ‚Tak som to chcel.‘ (kurz. aut.).¹ Pre Heideggera toto rozhodujúce určenie neplatí. Máloktorý filozof v 20. storočí bol tak hlboko presvedčený o svojej mimoriadnej filozofickej misii v dejinách západnej filozofie ako práve Heidegger.

Je ťažké súhlasiť s Rortyho tvrdením, že motto teoretickému ironizovaniu dal neskorý Heidegger, keď svoju prednášku z roku 1962 *Čas a bytie* uzavrel slovami: „Ohľad na metafyziku stále prevažuje dokonca i v zámere metafyziku prekonať. Našou úlohou je prestať so všetkým prekonávaním a metafyziku ponechať jej samej.“² Ide o nepochopenie viacerých rozhodujúcich filozofických pozícií Heideggerovej filozofie, o filozofickú snahu úspešne sa vysporiadať s otázkou čo je *bytie*. Metafyzika od Platóna až k Nietzschemu³ je bytostne spätá s filozofickým riešením problému *bytia jestvujúcna* a nie *bytia samého*. Prednáška *Čas a bytie* sa pokúša do viesť myslenie (nie filozofiu!) k totálnemu premysleniu *Bytia* bez *jestvujúcna*.⁴ Heidegger teda ponúka namiesto *metafyziky jestvujúcna*, myslenie (*metafyziku*) *Bytia*. Tým by sa mala vyriešiť najväčšia záhada v dejinách ľudstva, s ktorou by sa spájali ďalekosiahle dôsledky.

Heidegger už totiž v roku 1930 v prednáškovom cykle *Základné pojmy metafyziky* vyjadruje myšlienku, ktorej ostal verný celý svoj život v tejto podobe: „Raz sa (metafyzika - dopl. aut.) postaví na nohy a pôjde overenou cestou vedy – pre blaho ľudstva. Vtedy pochopíme čo je filozofia.“⁵ Heidegger spájal vybudovanie metafyziky ako vedy (raný Heidegger,) či myslenie bytia (neskorý Heidegger) s reálnou premenou nášho sveta tak rozhodne, ako máloktorý iný filozof. Preto vô-

¹ Tamže, s. 107–108.

² Tamže, s. 107.

³ Bližšie pozri HRUŠKA, D.: *Koniec platonskej metafyziky vo filozofii Friedricha Nietzscheho*. Prešov: GTF PU 2013, a tiež LEŠKO, V.: *Platonovo učenie o pravde*. In: Leško, V. – Stojka, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2016, s. 269–285.

⁴ Podrobnejšie pozri LEŠKO, V.: *Heidegger a dejiny filozofie*. In: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č. 2, s. 110–118.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. GA. Bd. 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992, s. 2.

bec nie je náhodné, že v tak abstraktnej filozofickej štúdii akou je *Kantova téza o bytí* (bola napísaná v roku 1962 ako aj prednáška *Čas a bytie*)¹ nájdeme v jej texte odkaz na XI. tézu K. Marxa: „Filozofi doteraz svet iba vysvetľovali, ide však o to, zmeniť ho.“

Heidegger a otázka premeny sveta

Heideggerov dôraz na *premenu sveta* je v zjavnom rozpore s tým určením pozície ironického teoretika, ktoré Rorty určuje v podobe: *jedine, čím ironici môžu merať svoj úspech, je minulosť – nie žiť podľa nej...* V tomto prípade Heidegger nie je zahľadený do minulosti pre minulosť, ale pre zmenu súdobého sveta. Je však tiež pravdou, že Heidegger nakoniec spozná až príliš dobre, že sa v tomto rozhodujúcom zámere svojho diela tak výrazne pomýlil, že jednoznačne rezignuje na svoj celoživotný program premeny sveta. V rozhovore pre časopis Spiegel z roku 1966 (vyšiel na Heideggerovo výslovné želanie až po jeho smrti 31. 5. 1976) už je to pozícia úplne iná: „*Filozofia nebude môcť spôsobiť žiadnu bezprostrednú zmenu terajšieho stavu sveta. To neplatí len o filozofii, ale o všetkých len ľudských myšlienkach a túžbach. Už len nejaký boh nás môže zachrániť. Vidím jedinú možnosť záchrany, totiž v myslení a básnení pripravovať pohotovosť pre to, až sa objaví boh, alebo pre situáciu, že boh zostane pri našom zániku neprítomný; aby sme totiž, hrubo povedané, jednoducho ‘nepošli’, ale keď už zanikneme, aby sme nezanikli pred tvárou boha neprítomného* (kurz. aut.).“²

Heideggerova totálna filozofická rezignácia je z vyššie uvedeného neodškriepiteľná. V inej podobe ju potvrdzuje aj H.-G. Gadamer: „*Na konci svojho života išiel Heidegger dokonca tak ďaleko, že už vôbec nepoužíval slovo filozofia, lebo úloha doviesť metafyziku ako formu pojmového myslenia, založenú v Grécku Platonom a Aristotelom, k novým horizontom budúcnosti, sa mu zdala neriešiteľná* (kurz. aut.).“³ Preto keď Rorty tvrdí, že to, čo ironik hľadá, je *nový popis* starého filozofického kánonu, aby mu dovolil

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1951; a tiež HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Praha: Filosofia 2004.

² HEIDEGGER, M.: „Už jenom nějaký bůh nás může zachránit.“ In: *Filosofický časopis*, roč. 43, 1995, č. 1, s. 24.

³ GADAMER, H.-G.: *Evropa a Oikúmene*. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1, s. 86.

uniknúť jeho moci, ktorou ho ovláda, zlomiť jeho čaro, ktorému prepadol, lebo knihy tohto kánonu čítal, dá sa za istých podmienok súhlasiť, že to platí aj pre Heideggera.

Rorty to vypovie aj inak, t. j. metafyzicky. A teda programovo zavádzajúcim spôsobom: „*Ironik chce objaviť tajné, pravé, magické meno filozofie – meno, ktorého používanie zmení filozofiu z jeho pána na jeho služobníka.*“¹ V tomto prípade, pre ranú i časť neskorej tvorby Heideggera by to možno aj platilo, ale záver Heideggerovej tvorby už je zjavne za hranicami „filozofie“,² v priestoroch *myslenia Bytia*. Heideggerovu neskorú tvorbu (ale ani tú predchádzajúcu) už vôbec nemožno vnímať v tom zmysle, že *konkrétne veci berie ironicky*, ako to naznačuje Rorty.

Heidegger by rozhodne s Rortym nesúhlasil napríklad v chápaní Nietzscheho miesta v dejinách metafyziky. Rortyho tvrdenia, že „Proust i Nietzsche sú vzoroví nemetafyzici, pretože sa tak zrejme starali len o to, ako vyzerajú sami pred sebou a nie ako vyzerajú pred vesmírom... Nietzsche nielen nebol metafyzik, ale bol to i protimetafyzický teoretik.“³ S čím by však Heidegger naopak súhlasil, je to, že tak ako Hegel, či Nietzsche, aj on chce popisovať čosi *veľké* a nie žiadne *maličkosti*. „Európa, Duch, bytie nie sú číre zhluky náhodnosti, výtvary náhodných stretnutí ... (ako to dobre vedel Proust – dopl. aut.) tento vynález hrdinu, ktorý je väčší než oni sami a vzhľadom k jeho kariére vymedzuje svoj vlastný význam, je tým, čo Hegela, Nietzscheho a Heideggera odlišuje od Prousta a robí z nich skôr *teoretikov* než románopiscov: ľudí, ktorí namiesto vytvárania niečoho malého prihliadajú k niečomu veľkému... Nietzscheho nadčlovek má s Hegelovým svetovým duchom a Heideggerovým Bytím spoločnú dualitu, aká sa pripisuje Kristovi: je celkom človekom, ale vo svojom nevysloviteľnom aspekte celkom Bohom.“⁴

Rortym uvedené charakteristiky sú skôr dôkazom presného opaku toho, čo si možno predstaviť pod určením *ironický teoretik*. A Rorty to de facto sám potvrdzuje aj v tomto vymedzení: „Kresťanské učenie

¹ RORTY, R.: *Nahodilost, ironie, solidarita*, s. 108.

² Pozri HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993, s. 7 a n.

³ RORTY, R.: *Nahodilost, ironie, solidarita*, s. 108–109.

⁴ Tamže, s. 111.

o vtelení bolo nevyhnutné pre Hegelovo pochopenie vlastného projektu a zasa sa vynára, keď Nietzsche začína predstavovať sám seba ako Antikrista. A opäť, keď Heidegger, bývalý jezuitský novic, začína popisovať Bytie ako nekonečne láskavé a Celkom Iné.¹ To sú všetko vymedzenia, ktoré v plnom rozsahu dokladajú, že nejde o ironikov, ale o ich presný opak. Pokiaľ by to tak nebolo, potom by sme aj kresťanské učenie mohli zahŕňať k ironickým učeniam.

Rorty používa Hegela, Nietzscheho a Heideggera ako *vzory ironického teoretizovania*. Hegel je v tejto pozícii vnímaný najmä cez prácu *Fenomenológia ducha*, Nietzsche cez *Súmrak modiel* a Heidegger cez *List o humanizme*. V tejto klasifikácii určite najmenej otáznikov vyvoláva Nietzsche. Jeho práca *Súmrak modiel* je zaiste brilantnou ukážkou ironického uvažovania v dejinách filozofie. Veľké otázky vyvstávajú pri Hegelovi a nemenej vážne je to pre nás v prípade Heideggera. Otázka, ktorá pred nami vyvstáva, je jednoznačná a Rorty si ju aj naozaj zodpovedne kladie. *Čo majú uvedené vrcholné filozofické diela 19. a 20. storočia spoločné pre to, aby sme ich mohli charakterizovať ako prejavy ironického teoretizovania?*

Rorty na to odpovedá, že je to hlavne v tom, že majú spoločnú „*predstavu* (kurz. aut.), že niečo (dejiny, západný človek, metafyzika – niečo dosť významného, aby to malo osud) vyčerpalo svoje možnosti. Teraz je potrebné všetko obnoviť. Nezaujíma ich len obnova seba samých. Chcú obnoviť tiež túto veľkú vec a ich vlastná autonómia bude tým vedľajším tejto veľkej obnovy. Chcú niečo vznešené a nevysloviteľné, nie len niečo krásne a nové – chcú niečo neporovnateľné s minulosťou, nielen sa minulosti znovu zmocniť nejakým novým usporiadaním a popisom. Nechcú len vysloviteľnú a relatívnu krásu nového usporiadania, ale nevysloviteľnosť a absolútnu vznešenosť Celkom Iného; chcú Totálnu revolúciu“.²

Rorty, Heidegger a otázka posledného slovníka

Keď Rorty tvrdí, že Heidegger strávil veľmi veľa času tým, že chcel dať termínu *metafyzika* jednoznačne pejoratívny význam, má nepochybne

¹ Tamže, s. 113.

² Tamže, s. 112.

pravdu. Heideggerovi určite išlo o to, nájsť možnosť ako nebyť *metafyzikom* ani *estétom*. To, že sa mu to mohlo podariť, Rorty nevníma dosť priamo. Je to dôsledok radikalizácie napĺňania ontologickej diferencie, t. j. metafyzika skúma problém jestvujúcna ako jestvujúcna, kým problém *Bytia* neskúmajú *metafyzici*, ale *členovia klubu Mysliteľov*. Podľa Rortyho je ich počet veľmi limitovaný. Sú nimi Parmenides a Heidegger. Tu Rorty neoprávnene zabúda na Herakleita, takže skutočný počet *Mysliteľov* je tri.¹

Heideggerov koncept *dejín Bytia* má výrazné dôsledky, ktoré Rorty aj presne identifikuje. Heidegger chcel podľa jeho slov „namiesto jednoduchého zmetenia zo stola (ako to urobili Proust a Freud) považovať za pravé a osudové určenie Európy. Chcel však tiež trvať na tom, že metafyzika, a teda i Európa, sú na svojom konci, lebo – teraz keď bol Platon prevrátený na ruby – metafyzika vyčerpala svoje možnosti“.²

Rorty má však vo svojom sústreďení sa na problém ironie pocit, že odhaľuje Heideggerovo priznanie čím by mala byť filozofia vo *veku irónie*. Žiaľ, Rorty sa v tomto veľmi zmýlil. Pre lepšie pochopenie je potrebné upriamiť pozornosť na konkrétnu Rortyho interpretáciu: „V *Byti* a čase je veta, ktorá... (ako si myslí Rorty – dopl. aut.) popisuje jeho ambície ako pred, tak aj po jeho *Kehre*: „Poslednou úlohou filozofie je uchovať *silu najelementárnejších slov*, ktorými sa vyjadruje Pobyť a zabrániť tomu, aby ho bežné porozumenie neznížilo na úroveň onej nepochopiteľnosti, ktorá pôsobí... ako zdroj pseudoprotblémov.“³

Podľa Rortyho medzi tieto *najelementárnejšie slová* patria z Heideggerovej filozofie *Dasein*, *Sorge* a *Befindlichkeit*. Iný význam mali v práci *Bytie a čas* a iný po *obrate*. Postupne sa snažil presadiť najmä poznanie, že metafyzici sa snažili vyjadriť vedomie konečnosti Pobytu. Rorty tu správne vidí snahu, ktorú možno klasifikovať ako *jednostranne heideggerovskú metódu exegézy*, ktorej cieľom je ukázať, že každý „veľký filozof (alebo básnik), ktorého text sa skúma, anticipoval *Sein und Zeit*“.⁴

Nachádzame sa v epicentre nášho problému, ktorého pochopenie nám umožní definitívne vyriešiť otázku či Heidegger bol, alebo nebol *ironikom*. Rorty je totiž neochvejne presvedčený, že Heideggerove slová

¹ Pozri RORTY, R.: *Nahodilost, ironie, solidarita*, s. 125.

² Tamže, s. 124.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 125.

Dasein, Sorge, Befindlichkeit a v konfrontácii s nimi slová metafyzikov – *noein, fysis, substantia*, vyjadrujú vedomie konečnosti *Pobytu* a ako také „majú v sebe zabudovanú iróniu – oboje má vyjadrovať vedomie autentického *Pobytu*, že sa bez nejakého posledného slovníka nemôže zabíť, a že súčasne žiadny slovník nemôže zostať posledný – majú vyjadrovať jeho vedomie vlastnej *metastability*“.¹

Z uvedeného Rorty robí najzávažnejší záver: „*Pobyt bol takpovediac hovoriaci Heideggerovo meno pre ironika.*“² Na prvý pohľad to vyzerá v poriadku, keďže to sčasti vyplýva z vyššie uvedenej Rortyho argumentácie. Problém sa však komplikuje a mení, ak prijmeme overené historicko-filozofické vysvetlenie *Pobytu* nie ako meno pre *ironika*, ale ako skrytý variant pre pojem *Subjekt*. A tým sa všetko dostane do úplne iného svetla. Okrem iného to bude znamenať opravu Rortyho neoprávneného tvrdenia, že v Heideggerovom neskorom období však toto slovo nahrádza *Európa* alebo *Západ* – personifikácie miesta, kde Bytie naplňalo údel, ktorý skončil iróniou. Heideggerovo myslenie neskončilo iróniou, ale *totálnou rezignáciou* – už len nejaký boh nás môže zachrániť. Z uvedeného dôvodu môžeme vyjadriť presvedčenie, že Rorty sa vo svojej interpretácii Heideggera mýlil.

Rorty napríklad tvrdí, že všetky Heideggerove najelementárnejšie slová sú „určené na to, aby vyjadrovali ťažkosti ironického teoretika – napätie, ktoré Hegel i Nietzsche cítili, ale odsunuli stranou, ale ktoré Heidegger berie s celou vážnosťou. Všetky takéto slová v sebe majú zahŕňať obťažnosť toho, ako byť teoretikom a ironikom súčasne“,³ Je to jedno z možných vysvetlení. Iné vysvetlenie však ponúka vyváženejšiu koncepciu interpretácie Heideggerovej filozofie. Ide o vysvetlenie *obťažnosti* toho, ako byť zároveň *mysliteľom Bytia* a zároveň aktívne *politicky uvažujúcim Nemcom* vo filozofii. Heidegger v tomto úsilí utrpel nepopierateľnú porážku. Potom aj jeho *totálna rezignácia* na konci života, ako nám to sprostredkoval Gadamer, nemá s iróniou nič spoločné.

Neskorý Heidegger si je vedomý skutočnosti, že sa s ním bude obchádzať presne tak, ako on zaobchádzal s jednotlivými postavami z dejín filozofie, že bude len jedným z mnohých článkov určitej konštrukcie, ktorý sa nakoniec zruší, resp. odhodí. A to sa skutočne udialo už

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže, s. 126.

v druhej polovici minulého storočia v diele J. Derridu, na ktoré Rorty upozorňuje.¹

Z Rortyho pohľadu na Heideggera vzniká akýsi rozpor vo vytváraní *originálneho a posledného slovníka* pre ďalšie možné manipulácie a dotváranie. Akoby chcel, aby sa tento slovník už ďalej nerozoberal a bral skutočne vážne, ale na druhej strane vytvára veľmi široký priestor pre ďalšiu manipuláciu. Rorty si všimol článok spájajúci raného a neskorého Heideggera, v ktorom akoby sa Heidegger snažil o nájdenie spomínaného slovníka, ktorý by bol akýmsi slovníkom pre slovník, ktorý by si sám vystačil, a teda sa sám spotrebovával, ale zároveň aj sám obnovoval. Na jednej strane chce pracovať vo vlastnom a kvázikonečnom slovníku, ale na druhej strane ho necháva otvorený a stále dáva akoby možnosť doň zasahovať, ale tiež ho chce vystaviť aj náhodnosti.

Heidegger chcel provokovať, ale zároveň sa nechcel zaradiť medzi ostatných, ktorých filozofia sa využíva pre ďalšie poznámky k ich vlastnej koncepcii. Jednoducho chcel provokovať, ale zároveň chcel, aby bol braný vážne (tak, ako aj jeho filozofia). Zdôrazňuje hovorené (na rozdiel napr. od Derridu, ktorý do popredia kladie písané slovo) a chce poukázať na to, že nejde o reprezentáciu akejsi esencie, že nie je cieľom, ani nástrojom na dosahovanie moci. Heidegger postupne upadá do absurdity svojho projektu. Chce spojiť niekoľko nezmieriteľných cieľov. Vyhnúť sa metafyzike, ale pritom hovoriť o *Bytí*, hľadať to spoločné pre všetky jestvujúcna. Metafyzika ako *myslenie Bytia*² ostáva naďalej tým základným predmetom, okolo ktorého sa snaží budovať svoju originálnu a zároveň vyzývavú filozofiu – poukazuje na to, že metafyzika vyčerpala svoje možnosti, avšak je tu akýsi spasiteľ v podobe Heideggera, ktorý nájde cestu späť a základom bude metóda deštrukcie a jeho deštruktívne vysporiadanie sa s dejinami filozofie. Je však rovnako možné aj to, že tak ako je to aj pri Nietzscheho filozofii, mali by sme ich brať vážne, ale nikdy nie doslova.

Jednoducho vyjadrené, Heideggerov filozofický projekt nielen provokuje, vábi a láka, ale kto sa pustí do jeho čítania a pustí sa do podrobnej analýzy, nedokáže čítanie jeho filozofických úvah len tak náhle ukončiť. Je to skutočne projekt zaujímavý, hlavne, keď si uvedomíme,

¹ Tamže, s. 135 a n.

² Sú dve metafyziky: metafyzika jestvujúcna a metafyzika Bytia.

o čo v ňom Heideggerovi išlo, že sa totiž snažil odpovedať na svoju jedinú otázku počas celého svojho života, keď filozofoval, a to je otázka *čo je Bytie*. Snažil sa odpovedať na to, čo je práve to »je«. Práve celá metafyzika je postavená na takomto filozofovaní (hľadaní toho, čo je spoločné pre všetky jestvujúcna) a od tejto tradičnej formy myslenia sa práve chce odlíšiť. „Akékoľvek vzťahovanie sa k jestvujúcnu svedčí o istom vedení bytia, zároveň ale tiež o neschopnosti, aby stálo samo od seba v ustanovení pravdy tohto vedenia. Táto pravda je pravda o jestvujúcne. Metafyzika sú dejiny tejto pravdy. Metafyzika hovorí, čo je jestvujúcno tým, že jestvujúcnosť jestvujúcna privádza k pojmu.“¹ Heidegger hľadá spôsob, akým by sa dalo narábať s tým, čo je výsledkom tvorby filozofov minulosti, ale bez toho, aby teoretizoval.

Rortyho chápanie Heideggera ako *ironického teoretika* sme podrobili kritickému prevereniu a môžeme konštatovať, že takúto charakteristiku nie je možné prijať z viacerých dôvodov. Ten najdôležitejší spočíva v tom, že pravý ironik si nemôže programovo myslieť, že od jeho filozofie závisí osud sveta.

Rortyho a Heideggerovo chápanie metafyziky má mnohé výrazné odlišnosti, ktoré odhaľujú bytostnú charakteristiku ich filozofických učení. Kým u Heideggera je problém *Bytia* jeho celoživotným filozofickým problémom, ktorý sa snaží vysvetliť z rôznych filozofických pozícií, u Rortyho to tak nie je, ani z pochopiteľných dôvodov byť nemôže. Pre neho sú dôležitými filozofickými problémami *otázky človeka spojené s jeho sociálnym bytím*, z čoho vyplývajú celkom iné zábery – ako hľadanie spravodlivosti a solidarity.

¹ HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené, 1993, s. 69.

Rorty, Heidegger a metafyzika

Katarína Mayerová

Heideggerov mysliteľský výkon nenechal a nenecháva pokojnými mnohých historikov filozofie, ani súčasných filozofov. Jeho výstredný a netradičný spôsob myslenia a písania sa dotýkajú aj takých filozofických osobností, akými bol aj Richard Rorty, v rámci americkej novo-pragmatistickej tradície. Rorty, popri závažných otázkach týkajúcich sa základných pilierov pragmatistického filozofovania, neobchádza ani čiastočnú kritickú recepciu Heideggerovej filozofie, ktorá má svoje teoretické zavŕšenie v skúmaní statusu metafyziky a jej možnosti aktívne prispieť k riešeniu najaktuálnejších filozofických problémov. Rortyho skúmanie Heideggera sa nesie prevažne v kritickom interpretačnom duchu a výraznejšie sa naň sústreď v neskorom období svojej tvorby. Výsledkom takéhoto úsilia je jeho štúdia *Heidegger, náhodnosť a pragmatizmus* (1991).¹ Rorty túto štúdiu opakovane publikuje aj v jednej z najreprezentatívnejších publikácií k Heideggerovej filozofii *Sprievodca Heideggerom* (2005).² Od roku 1991 však Rorty nijako zásadne svoje hodnotenie Heideggera nezmenil.

Rortyho vyjadrenie, že okrem Nietzscheho a Derridu *obdivoval* aj Heideggera,³ sa pre naše skúmania stáva zásadným. V mnohom totiž Rorty súhlasí s Heideggerom, ale tiež v mnohom vystupuje oprávnene ako jeho rozhodný kritik, ktorý si chce udržať *slobodu* filozofického uva-

¹ RORTY, R.: Heidegger, Contingency, and Pragmatism. In: Rorty, R.: *Essays on Heidegger and Others*. New York: Cambridge University Press 1991, s. 27–49.

² RORTY, R.: Heidegger, Contingency, and Pragmatism. In: *A Companion to Heidegger*. Eds. H. L. Dreyfus – M. A. Wrathall. Blackwell Publishing Ltd. 2005, s. 511–532.

³ Pozri napr. RORTY, R.: *Filozofické orchidey*, Prel. L. Hábová. Bratislava: Kalligram 2006, s. 55.

žovania aj so všetkými dôsledkami, ktoré z toho vyplývajú. Rozhodujúce sa pre nás stanú Rortyho stanoviská k Heideggerovmu chápaniu *Bytia* a problémov, ktoré súvisia s Heideggerovou metafyzikou.

Platonizmus a americké presvedčenie

Rorty si začiatkom 90. rokov minulého storočia pozorne všimol, že jedným z najzvláštnějších rysov Heideggerovho neskorého myslenia je tvrdenie, že pokiaľ začneme s Platonovými motívmi a domnienkami, tak môžeme skončiť v nejakom druhu *pragmatizmu*.

Celá Rortyho *hra* s Heideggerom má svoj východiskový bod, a to chápanie a určenie miesta a významu Platona a platonizmu v dejinách západného filozofického myslenia. Vyžaduje si, uvádza Rorty, „...definovanie platonizmu ako tvrdenia, že cieľom skúmania je dostať sa do styku s niečím ako Bytie, alebo Boh, alebo Pravda, či Realita – s niečím veľkým a mocným, čo sme povinní vnímať korektne. Naopak, pragmatizmus musí byť definovaný ako tvrdenie, že funkciou skúmania je, vyjadrené Baconovými slovami, „pomôcť a priniesť úžitok človeku“ – urobiť nás šťastnejšími umožňujúc nám úspešnejšie sa vysporiadať s fyzikálnym prostredím a medzi sebou navzájom“.¹

Heidegger spája vznik filozofie s Platonovou a Aristotelovou filozofiou a zároveň túto filozofiu stotožňuje s metafyzikou. V tom sa s ním Rorty zhoduje a je presvedčený, že filozofia „sa zrodila ako pokus o únik do sveta, kde sa nič nemení“.² Práve v tomto bode dochádza k obrovskému rozdielu v chápaní Platona u oboch. Tento rozdiel sa dá vyjadriť veľmi stručne a zároveň veľmi presne. Podľa Heideggera je Platon zakladateľom metafyziky ako učenia o jestvujúcne ako jestvujúcne. K dokonalosti tento variant po ňom pochopiteľne dopracuje Aristoteles.

Rorty od začiatku svojej recepcie Platona stojí na opačnom póle. Nechápe Platona ako *metafyzika*, ale ako *etika*. Totiž už ako pätnásťročný číta Platona a je presvedčený, „že Sokrates mal pravdu: cnosť je poznanie“.³ Toto poznanie znie Rortymu ako *rajská hudba*, keďže pochyboval

¹ RORTY, R.: *Heidegger, Contingency, and Pragmatism*, s. 511.

² RORTY, R.: *Filozofické orchidey*, s. 42.

³ Tamže, s. 61.

o svojom morálnom charaktere (zdá sa, že Heidegger s tým nemal nikdy vážnejšie problémy, ako o tom svedčí najmä jeho posledný rozhovor pre časopis *Spiegel*) a navyše mal podozrenie, že bol obdarený iba rozumovými schopnosťami. „Navyše Sokrates *musel* mať pravdu, inak by sme nemohli ‚vidieť skutočnosť i spravodlivosť v jednote‘.“¹ Pokiaľ chceme pochopiť zásadný rozdiel medzi oboma filozofmi, ocitáme sa v jadre samotného problému. Heidegger si nikdy vo svojej tvorbe nekladie za úlohu *vidieť skutočnosť i spravodlivosť v jednote*. Vždy má pred sebou len otázku skutočnosti (*Bytia*) a otázka *spravodlivosti* je pre neho irelevantná. U Rortyho to bolo skôr naopak. Dôraz kládol na *spravodlivosť*, nie na *skutočnosť*.

Definitívne vytriezvenie z Platona nastáva u Rortyho v práci *Filozofia a zrkadlo prírody*. Programovo sa začína hlásiť k *historickému antiplatonizmu*.² Ako sám Rorty uvádza, prehodnocuje väčšinu filozofov, ktorých dovtedy čítal. Snažil sa zistiť, kde sa stala chyba a postupne si uvedomuje, „že mylná bola celá predstava *skĺbenia skutočnosti so spravodlivosťou* a že práve jej nasledovanie zviedlo Platona na scestie (kurz. aut.)“.³

Rorty si uvedomuje, že to, čo chcel urobiť Platon, vo svojej podstate môže urobiť iba náboženstvo, t. j. „rozumom nespochybniteľná viera v náhradného Otca, ktorý na rozdiel od vlastného otca stelesňuje v rovnakej miere lásku, silu i spravodlivosť“.⁴ Sokratovo a Platonovo presvedčenie, že pokiaľ sa ľudia budú dosť usilovať, mohli by sa nakoniec dopracovať k akýmisi istotám, v rámci ktorých by mali mať ústredné postavenie práve *morálne presvedčenia*, „ktoré, ak ich správne pochopíme, urobia z nás cnostných a príjemných ľudí“,⁵ je mu blízke aj v neskorom období. Rorty sebakriticky priznáva, že celé roky takéhoto *čítania a argumentovania* ho priviedli aj k tomu, aby presnejšie vyjadril svoje *sklamanie* z Platona – „presvedčenie, že filozofia nám pri konfrontácii s nacistami a inými grázlami nepomôže“.⁶ Rorty sa nemýli, keď za vnú-

¹ Tamže.

² Pozri KWIEK, M.: Anti-Platonism of Rorty's Thought. In: Kwiek, M.: *Rorty's Elective Affinities. The New Pragmatism and Postmodern Thought*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM 1996, s. 133–158.

³ RORTY, R.: *Filozofické orchidey*, s. 65.

⁴ Tamže, s. 65–66.

⁵ Tamže, s. 69.

⁶ Tamže, s. 70.

torné jadro Platonovho filozofického hľadania považuje *pokus* preniknúť za jav, k vnútornej povahe skutočnosti. Je to však pokus, ako to sám správne hodnotí, *beznádejný*.¹ Preto podobne *beznádejný* sa ukáže aj Heideggerov pokus o vyjadrenie *Bytia ako Bytia*.

Pre správne pochopenie teoretickej recepcie Heideggerovho učenia v Rortyho diele je potrebné uvedomiť si, že pôjde o veľmi *svojrázne*, presnejšie vyjadrené, *rortyovsky svojrázne* čítanie Heideggera. Rorty to sám zámerne zdôrazní na konci svojej štúdie, keď vyjadrí toto svoje vlastné čítanie Heideggera ako čítanie *deweyovským spôsobom*. Čo to však všetko znamená? Prvýkrát sa to objavilo už v jeho štúdií *Návrat k tradícii: Heidegger a Dewey* z roku 1976, ale svoje zavŕšenie nachádza až tu. Rorty to komentuje takto: „...čítať Heideggera takto, je len spôsobiť mu to isté, čo on spôsobil všetkým ostatným, urobiť to, čo žiadny čitateľ nemôže urobiť. Nemá zmysel cítiť sa vinným alebo nevďačným. Heidegger s radosťou *ignoruje* (kurz. aut.) alebo *násilne reinterpretuje* (kurz. aut.) veľa z Platóna a Nietzscheho, kým seba prezentuje ako s rešpektom načúvajúceho hlasu Bytia, ktorý je počuteľný v ich slovách“.²

Skutočnosť, že Rorty si veľmi dobre uvedomuje *násilnosť* Heideggerových interpretácií je veľmi dôležitá. Rorty navyše *ironicky* naznačuje, že *hlas Bytia* počuje len Heidegger sám. Rorty ponúka extravagantný postoj, pokúsi sa prostredníctvom čítania Heideggera, domýšľať svoje filozofické chápanie skutočnosti tak, ako by ho určite Heidegger nedomýšľal.

Rorty si v Heideggerovom učení veľmi podrobne všíma, že Heidegger po *obrate* v druhom zväzku práce *Nietzsche* ponúka náčrt *dejín Bytia*³ od prvých počiatkov v gréckej filozofii až k Nietzscheho učeniu.

Dejiny západnej filozofie majú aj podľa Rortyho svoje korene v *gréckom myslení*. Pre tieto dejiny filozofie, ako ich chápe, je však charakte-

¹ Tamže, s. 79.

² RORTY, R.: *Heidegger, Contingency, and Pragmatism*, s. 527.

³ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche*. I. GA. Bd. 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997, s. 478–480; pozri tiež HRUŠKA, D.: Nietzscheho metafyzika. In: Leško, V. – Sobotka, M. a kol.: *Heidegger a novoveká metafyzika*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2017, s. 521–545; a tiež MAYEROVÁ, K.: Metafyzika ako dejiny bytia. In: *Tamže*, s. 547–563; a MAYEROVÁ, K.: Dejiny bytia ako metafyzika. In: *Tamže*, s. 565–585.

ristické, že *smerujú*, na rozdiel od Heideggera, k *americkému presvedčeniu*, t. j. predmetom skúmania je technický zámer, ktorým nie je nič iné ako známe americké videnie skutočnosti – *dostať veci pod kontrolu*.¹

Heidegger, ako to vysvetľuje Rorty, vidí dejinný sled filozofického pochopenia Bytia (od *fysis*, *idey*, *energeii* až k *vôli k moci*) ako svojrázny *eskalátor*. Keď teda nastúpime, ako si to už predstavuje Rorty a začneme s Platonom, skončíme pri Nietzsche a nakoniec pri Deweym. Heidegger nám však odporúča, že ak máme porozumieť tomu, čo sa deje vo filozofii 20. storočia, musíme sa *oslobodiť od technickej interpretácie myslenia*. Na začiatku tejto interpretácie, uvádza Rorty, by mal Heidegger povedať, aby sme sa *vrátili späť k Platonovi a Aristotelovi*. Rorty si myslí, že uvedené Heideggerovo stanovisko „je rovnaké ako Deweyho, a že Platon a Aristoteles postavili to, čo Dewey nazval *hľadanie istoty* v našom chápaní toho, na čo je myslenie“.²

Tu je však potrebné Rortyho poopraviť. Od začiatku svojej tvorby Heidegger veľmi dôrazne naznačuje, že východisko filozofovania – *počiatok myslenia* – bude celoživotne spájať s Herakleitom a najmä s Parmenidom.³ V istom momente si to Rorty uvedomí, avšak zásadnejšie mu tento problém, žiaľ, uniká. Rorty pripomína Heideggerovu myšlienku z práce *Koniec filozofie a úloha myslenia*, že *celá metafyzika, vrátane svojho súpera, pozitivizmu, hovorí Platonovou rečou*,⁴ avšak celá táto myšlienka je nepochopená najmä preto, že Rorty dostatočne presne neodlišuje v Heideggerovom učení chápanie *metafyziky* a určenie *myslenia*. Metafyzike ide o pochopenie *jestvujúcna ako jestvujúcna*, a to Heidegger podrobuje kritike, kým *myslenie* sa vzťahuje k *Bytiu*, a to je aktuálne najmä na *konci filozofie* či *metafyziky*.

Rortyho *deweyovské* čítanie Heideggera má aj takúto podobu: „...od čias Platona kladieme sami sebe otázku: akí musíme my a svet byť, ak chceme získať práve tú istotu, jasnosť a dôkaz, o ktorých Platon hovoril,

¹ RORTY, R.: *Heidegger, Contingency, and Pragmatism*, s. 512.

² Tamže.

³ Bližšie pozri HRUŠKA, D.: Parmenides a počiatok západnej filozofie. In: Leško, V. – Stojka, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2016, s. 307–323; pozri tiež LEŠKO, V.: Úvod do metafyziky – Parmenides a Herakleitos. In: *Tamže*, s. 343–354; a tiež HRUŠKA, D.: Parmenides - Ἀλήθεια. In: *Tamže*, s. 429–446.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Koniec filozofie a úkol myšlení*, Prel. J. Pechar. Praha: Oikúmené 1993, s. 25.

že by sme ich mali mať? Každý stupeň v dejinách metafyziky – a predovšetkým karteziánsky obrat k subjektivite, od vonkajších k vnútorným predmetom skúmania – bol pokusom znovu opísať veci tak, aby táto istota bola umožnená. Ale po mnohých prispôbeniach a začiatkoch vysvitlo, že jedinou vecou, v ktorej si môžeme byť istí je to, čo chceme. Jediné veci, ktoré sú nám naozaj prístupné, sú naše túžby. To znamená, že jediným spôsobom ako môžeme pohnúť s Platonovou iniciatívou je, že sa staneme s pragmatikmi – identifikovať zmysel života tak, že dostaneme to, čo chceme a použijeme našu vôľu. Jediná kozmológia, ktorú môžeme afirmovať s istotou, ktorú Platon navrhoval, je náš vlastný (spoločný alebo individuálny) obraz sveta, náš vlastný spôsob narábania s vecami, spôsob vedený našimi túžbami“.¹

Takto by sme mohli v tomto *deweyovskom* čítaní pokračovať neskôr aj v novovekej filozofii, najmä v Spinozovi a Leibnizovi až ku Kantovi a Nietzschemu. V tomto bode sa Rorty pokúša predstaviť názor, že keď „prijmeme Kantov príbeh, začneme sa presúvať k Nietzscheho názoru, že ‚kategórie rozumu‘ sú iba prostriedky na prispôbenie sveta utilitaristickým zámerom“.² To je podľa neho jasný dôkaz príťažlivosti deweyovských redefinícií termínov ako *pravda* a *racionalita* vo význame, ktorý pragmatizmus sleduje ako hlavný cieľ, t. j. prispievanie k *spokojnosti* a *úžitku*. *Posledný krok*, ku ktorému nás Rorty vyzýva súvisí s tým, že niektoré *ľudské túžby* sú uložené v kritériu *pravdy*, a potom „posledné zvyšky *platonskej idey poznania* sa tak ako spojenie so základným ľudským miestom stratia. Stávame sa pragmatikmi. Vydali sme sa na cestu, ktorá vedie len k pragmatizmu, pretože nám Platon povedal, že musíme vziať do úvahy dôkaz a istotu, a tak môžeme prirodzene pochýbovať“.³

Rortyho tvrdenie, že sme sa mohli stať pragmatikmi, lebo už Platon a Aristoteles nám predstavili *technický, inštrumentálny* spôsob poznávania však plne neobstojí. To, čo nám ponúkli, bol pravý opak - t. j. *kontemplatívno-nazeravý* spôsob myslenia. Filozofické poznanie tu nie je pre účinok, ale pre seba samo, pre kontempláciu. Rortyho hodnotenie Heideggera je potom až príliš *deweyovské*, pokiaľ si myslí, že nemecký filo-

¹ RORTY, R.: *Heidegger, Contingency, and Pragmatism*, s. 512.

² Tamže, s. 513.

³ Tamže.

zof našiel trasu pre pochopenie Platona ako počiatku cesty k pragmatizmu. S takouto predstavou o Heideggerovi však nemôžeme súhlasiť, pretože nekorešponduje s jeho názorom na význam Platona v dejinách filozofie, ba ani s vývojom dejinno-filozofického myslenia. Preto Rortyho tvrdenie, že ak by bola „jediná voľba medzi platonizmom a pragmatizmom, tak by sa Heidegger ironicky rozhodol pre pragmatizmus“,¹ neobstoí. Heidegger by rigorózne odmietol aj jednu, aj druhú možnosť v prospech tretej – v prospech *myslenia*.

Rortyho argumentačným priestorom pre vlastné videnie Heideggera hľadá v jeho práci *Bytie a čas*, ktorú Dewey nazval *hlasným opisom „situácie“ transcendentálneho Nemca*. Rorty rozhodne nie je sám, kto sa pokúša čítať na americkej pôde uvedené Heideggerovo dielo ako *pragmatistický traktát*. Veľmi zaujímavý pokus v tomto kontexte zrealizoval M. Okrent² a Rorty v mnohom súhlasí s viacerými hodnoteniami svojho kolegu. Preto napríklad konštatuje, že spolu s Okrentom čítajú *Bytie a čas* „ako zhrnutie štandardných pragmatických argumentov proti Platonovi a Descartovi“.³

Viacere argumenty Rortyho a Okrenta plne neobstoja. Príkladom je Rortyho výpoveď vzťahujúca sa k Heideggerovej myšlienke z práce *Bytie a čas*. Heidegger píše: „Bytie – nie jestvujúcno – ,je‘ len potiaľ, pokiaľ je pravda. A tá je len potiaľ, pokiaľ a dokiaľ je pobyť. Bytie a pravda ,sú‘ rovnako pôvodné.“⁴ Rorty na to priamo reaguje takto: „...bytie, ktoré Platon myslel ako niečo väčšie a silnejšie než sme my, je tu len tak dlho, pokiaľ sme tu my. Vzťahy medzi ním a nami nie sú silnými vzťahmi. Skôr sú to vzťahy krehké a neisté, ktoré spolu súvisia. Vzťah medzi *bytím* a *pobytom* je ako vzťah medzi nerozhodnými milencami; otázka o vzťahu silného a slabého tu nemá svoje miesto.“⁵

Rorty predovšetkým zabúda na známe Heideggerovo tvrdenie, že Platonova a Aristotelova filozofia *zabudla na bytie* a myslí len na jestvujúcno, a tým pádom je jeho zámena *bytia* za *jestvujúcno* nešťastná. Okrem toho, celá citovaná myšlienka sa vôbec nedotýka Platona, ale

¹ Tamže, s. 515.

² OKRENT, M. B.: *Heidegger's Pragmatism*. Ithaca: Cornell University Press 1991.

³ RORTY, R.: *Heidegger, Contingency, and Pragmatism*, s. 515.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 265.

⁵ RORTY, R.: *Heidegger, Contingency, and Pragmatism*, s. 515.

len samotného Heideggera. Rorty si však pozorne všíma Heideggerovo tvrdenie, že „vo filozofii ide nakoniec o to, strážiť *pôsobnosť najelementárnejších slov*, ktorými sa vyslovuje pobyť, aby ho prostý ľudský rozum nesplošťoval do nezrozumiteľnosti, ktorá sa potom stáva prameňom pseudoprotblémov“.¹ To skutočne vedie v Heideggerovom neskoršom diele k tomu, že *bráni básnikov proti filozofom*.² V tom sa Rorty s Heideggerom zhodoval. Vo svojom neskorom období tvorby viac inklinoval k poézii, než k filozofii. Samozrejme, bolo tomu tak aj z pochopiteľných dôvodov, ktoré korešpondovali s jeho pragmatistickým presvedčením. Potrebujeme *počuť* slová básnikov tak, ako ich *počujú* oni sami. Pokiaľ ich tak budeme počuť, budeme *chrániť* to, čo Heidegger nazval ich *pôsobnosťou*. „Keď je slovo používané často a ľahko, keď je familiárne, je pripravené stať sa nástrojom pre dosiahnutie nášho cieľa, nemôžeme to dlhšie *nepočuť*. Heidegger hovorí, že musíme byť schopní počúvať ‚podstatnejšie slová‘, ktoré používame – dajme tomu v typoch slov, ktoré vytvárajú malý ‚Náčrt dejín Bytia‘ – skôr než použijeme tieto slová ako náčinie. Potrebujeme ich počuť spôsobmi, v ktorých ich básnik počuje, keď sa rozhoduje dať jeden z nich na určité miesto v určitej básni. Ak ich budeme tak počúvať, budeme chrániť to, čo Heidegger nazýva ich ‚pôsobnosťou‘. Budeme ich schopní počuť spôsobom, akým počujeme metafory po prvýkrát.“³

Heidegger nám podľa Rortyho hovorí, že slová sú skutočné, že sme to len my ľudia, ktorí predovšetkým používajú tieto slová. Preto súhlasí s Heideggerovým tvrdením, že „len pokiaľ je jestvujúcno, ktorého spôsob bytia je pobyť, je porozumenie bytia možné ako jestvujúce“.⁴ Rorty v tejto súvislosti naznačuje, že pokiaľ by sme mohli vedieť, čo si Heidegger skutočne myslí, možno by sme sa zbavili *vôle k moci*, ktorá vyplýva podľa neho z Platóna a kresťanstva, ktoré sa stávajú explicitné v pragmatizme. Rorty si dôrazne kladie otázku: pokiaľ *bytie* nie je len skrytou choreografiou, alebo pôvodom nejakého splnomocnenia, tak

¹ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 255.

² Bližšie pozri RORTY, R.: Self-creation and affiliation: Proust, Nietzsche, and Heidegger. In: Rorty, R.: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. 96–121.

³ RORTY, R.: *Heidegger, Contingency, and Pragmatism*, s. 516.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 248.

potom čím vlastne je? Zatiaľ sa Rorty s *bytím* len akoby pohrával Heideggerovou terminológiou. Rorty sa pokúšal vysloviť k tomu, prečo Heidegger používal termín *bytie* a pokúsil sa o jeho definovanie. To predstavuje zásadný moment jeho snahy vyjadriť vzájomný vzťah medzi Heideggerom a pragmatizmom.

Rorty formuluje svoju pozíciu takto: „Myslím si, že Heidegger hovorí stále dookola o ‚otázke bytia‘ bez akejkoľvek odpovede, pretože bytie je dobrý príklad toho, že nemáme kritériá na odpoveď ohľadom tejto otázky. Je to dobrý príklad niečoho, čo nevieme identifikovať, nemáme žiadne nástroje na použitie – niečoho, čo odoláva ‚technickej interpretácii myslenia‘. Dôvodom, že Heidegger rozpráva o bytí, nie je to, že chce upriamiť našu pozornosť na, bohužiaľ, zanedbanú tému výskumu, ale že chce upriamiť našu pozornosť na rozdiely medzi otázkou a básňou, medzi zápasom sily a akceptovanou možnosťou. Chce navrhnúť, v akej kultúre by mala byť poézia skôr než filozofia, vrátane vedy, aby bola paradigmatickou ľudskou činnosťou. Otázka ‚čo je bytie?‘ nemôže byť *zodpovedaná korektnejšie*, než otázka ‚čo je višňový kvet?‘“¹

Nie menej zaujímavý je aj problém, ktorý si Rorty ďalej všíma, prečo Heidegger nepoužíva *bytie* v tom zmysle ako sa používalo v tradícii, ale naopak, od ktorého sa chce oslobodiť: Heidegger sa nepochybne veľmi dôrazne chce oslobodiť od onto-teo-logickej tradície, t. j. tradície dejín metafyziky. A Rorty to správne vidí, keď píše, že Heidegger chce, „aby sme videli metafyziku ako neautentickú formu poézie, poézie, ktorá myslí samu seba ako antipoetickú, v postupnosti metafor, o ktorých si autori mysleli, že sú útekmi obrazného“.² Uvedené stanovisko je pre Heideggera dominantne charakteristické vo viacerých prácach stredného a neskorého obdobia, v ktorých hľadá možnosť riešenia otázky bytia.

Bytie ako slovník

Medzi najvýznamnejšie výsledky Rortyho recepcie Heideggera patrí interpretácia *bytia ako slovníka*. Pochopenie dejín filozofie zároveň aj ako *dejín filozofických slovníkov* je plne oprávnené. Čo však neplatí, a Rorty si bol toho plne vedomý, je to, aby sme redukovali dejiny filozofie iba

¹ RORTY, R.: *Heidegger, Contingency, and Pragmatism*, s. 517.

² Tamže.

na filozofické slovníky. Preto mohol o Heideggerovi a jeho spôsobe *narábania* s termínom *bytie* právom tvrdiť, že najlepšou odpoveďou na takto formulovaný problém „sú základné slová vzťahujúce sa k bytiu. Slová bytia (vzťahujúce sa k nemu) ako *fysis* alebo *subjectum* alebo *Wille zur Macht* – sú len skratky celého slovníka, celých pút prepletených metafor. Je lepšie povedať, že *Bytie je to, čo je slovník*. Báseň bytia je básňou o bytí, nie báseň píšuca bytie. Bytie nemôže pohnúť prstom, to môže iba Dasein, napriek tomu nie je Dasein viac než báseň bytia“.¹

Heideggerovo chápanie *bytia* sa podľa Rortyho stáva jeho *posledným slovníkom* o ňom samom. Všetko, čo o bytí môžeme vedieť a vieme je to, že bytiu rozumieme z nášho chápania. Nemôžeme však zabúdať, že nie sme schopní vytvoriť konečný, úplný *slovník bytia*. V istom zmysle, podľa Rortyho, Heidegger končí tam, kde aj všetci jeho predchádzajúci *metafyzickí myslitelia*. Dopracoval sa len a len ku *konečnému slovníku*, ale nie definitívne *poslednému*. Taký totiž ani nemôže jestvovať. Rorty preto uvádza: „Ak správne interpretujem Seinsverständnis ako ‚posledný slovník‘ a Sein ako bytie, ktoré tým slovníkom je vcelku, niekto by očakával, že Heidegger povie, že neporozumenie bytia je viac-menej porozumením bytia, viac alebo menej pravdivé (vo význame pravdy ako odkrytia – *alétheia*, *Erschlossenheit*, *Unverborgenheit*, *Ereignis*), tak ako každý iný.“²

Rorty okrem iného oprávnene otvára priestor pre veľmi vážnu otázku, či Heideggerova raná ontologická koncepcia (*fundamentálna ontológia*) môže predstavovať jeden konceptuálny projekt spolu s jeho neskorším pokusom o *dejiny Bytia*.

Rorty môže právom konštatovať, že „Heidegger nikdy nevysvetlil ako je možné tvoriť nové historické situácie, posledný slovník. Robiť viac – niečo ontologické – by sme mohli nájsť v slovníku, ktorý by mal to, čo on nazýva: základnými a fundamentálnymi vzťahmi k všetkým svetonázorovým informáciám, – skrátené, vzťah, ktorý celý slovník metafyzickej tradície má, ktorý vyskúšala a potom zlyhala. Mať takýto slovník by naozaj znamenalo mať zreteľnú pôvodnú formu svetóná-

¹ Tamže, s. 518.

² Tamže, s. 519.

zoru.“ ‘ Absolútny pokus ako takýto slovník vyzerá nazval Yorck ‘ zvyškom metafyziky’.”¹ Sme presvedčení, že Yorckovo určenie je najpresnejšie aké sa môže na tento problém použiť. Je to znovu len ďalší dôkaz toho, že tak dlho sa Heidegger snažil *oslobodiť* od metafyziky, až jej znovu úplne prepadol.

Rorty odmieta Heideggerovo presvedčenie o tom, že grécky vzťah k bytiu bol bližší než náš súčasný, a že práve naša *zabudnutosť na bytie* a nedostatok tejto *prvotnosti* sú zodpovedné za hrubý a šialený charakter dnešného moderného sveta. Rorty vidí ťažkosti v chápaní *dejinnosti* ontológie ako dominantného prejavu základných väzieb človeka na skutočnosť. „Rané práce predpokladajú, že súčasná doba môže byť kritizovaná pre jej nedostatočné ontologické znalosti. Neskoršie práce pokračujú v kritike súčasnej doby, ale zdá sa, že neponúkajú žiadnu úvahu o hľadisku, z ktorej kritika vychádza.”² Rorty si odmieta myslieť, že len náš súčasný filozofický slovník je *jasný a nevyhnutný*. Každá doba má svoje vlastné dobré dôvody, prečo filozofické slovníky boli práve také, aké boli.

Rorty, Heidegger a dejiny Bytia

Rorty kritizuje Heideggera najmä za to, že nedokáže v skutočnosti dostatočne presne obsahovo rozlišovať Bytie a jestvujúcno, napriek totálnemu filozofickému nasadeniu, aké pred ním nemožno v dejinách filozofie nájsť. Dochádza k dejinno-filozofickému paradoxu, že čím viac sa chce odlíšiť od predchádzajúcej filozofickej tradície, tým viac potvrdzoval starý metafyzický význam *Bytia*. Dochádza k tomu, čo veľmi presne identifikuje M. Okrent: „To znamená, že Bytie a ontologická diferencia sú metafyzickými pozostatkami, poslednou vyprchávajúcou prítomnosťou platónskeho rozlíšenia skutočného a zdanlivého sveta. Rorty má pocit, že Heidegger nedokáže skutočne rozlišovať medzi filozofiou, ktorá skončila, a ‘myslením’ v špecificky heideggerovskom zmysle. Rovnako Rorty tvrdí, že je nemožné odlíšiť ontické stávanie sa od on-

¹ Tamže, s. 521.

² Tamže, s. 522.

tologického. To znamená, že rôzne epochy Bytia, ktoré Heidegger rozlišuje, sú pre Rortyho parazitujúce a redukovateľné na bežné dejiny činnosti človeka vo vzťahu k veciam materiálnym a spoločenským.“¹

Rorty veľmi správne postrehol, že Heidegger si nevie poradiť s problémom *dejín* a *dejinnosti Bytia*. Pokiaľ *Bytie* sa nerovná *bytiu jestvujúcna*, ale je od neho radikálne odlišné, potom sa môžeme právom domnievať, že tu pred nami znovu objavuje starý platonský *skutočný svet*, ktorý je *stály, večný a nemenný*. Avšak takýto *stály, večný a nemenný svet* nemôže mať svoje dejiny, pretože je v zásade veľmi neurčitý a abstraktný, chýba mu vnútorný obsah. Dejiny sú bytostne späté iba s jestvujúcami a ich procesmi vzniku, rozvoja a zániku. Ak by sme však chceli poukázať na to, že je napr. Bytie večné, stále a nemenné, tak by sme narazili na nepriepustnú prázdna tautológiu – *Bytie je Bytie*. A táto *tautologické Bytie* nemôže mať dejiny.

Opačná alternatíva, že *dejiny Bytia* sú späté s jestvovaním jestvujúcien, je pre Heideggera absolútne neprijateľná. Heidegger to vyjadril napríklad v *Liste o humanizme*: „Metafyzika síce predstavuje jestvujúco v jeho bytí a myslí tak bytie jestvujúcna, nemyslí však bytie ako také, nemyslí rozdiel medzi oboma... Metafyzika sa nepýta na pravdu bytia samého. Preto sa tiež nikdy nepýta, akým spôsobom náleží bytnosť človeka k pravde bytia. Túto otázku si metafyzika doteraz nikdy nepoložila. Táto otázka je metafyzike ako metafyzike neprístupná. Bytie doposiaľ čaká, že sa stane človeku neproblematickým Ono samo.“² Takto máme pred sebou jasne predstavenú filozofickú snahu, ktorá chce prekročiť *neprekročiteľné*. Rorty sa preto nemýli, keď celé toto obrovské Heideggerovo mysliteľské úsilie o určenie *Bytia ako Bytia bez jestvujúcna* vnímal takto: „Všetko, čo sa do-zvedáme o Bytí, myslení a ontologickej diferencii, je cez negáciu... Heidegger si myslí, že dejinný obraz, ktorý bol načrtnutý, ponúka let-mý pohľad na niečo iné. Ale o tomto niečom inom sa nedá povedať nič viac, a tak negatívna cesta k

¹ OKRENT, M. B.: The Truth of Being and the History of Philosophy. In: *A Companion to Heidegger*. Eds. H. L. Dreyfus – M. A. Wrathall. Malden: Blackwell Publishing 2005, s. 468.

² HEIDEGGER, M.: *O humanizmu*. Prel. P. Kouba. Rychnov nad Kněžnou: Ježek 2000, s. 15.

Bytiu, cez deštrukciu ontológie, nás necháva čeliť jestvujúcnam-bez-Bytia, bez nejakého náznaku o čom by mohlo byť myslenie.“¹

Pre Heideggerovo chápanie *Bytia*, od jeho ranej tvorby až k neskoršej, je charakteristické, že sa tak ani nekoncentruje na samotnú otázku *Bytia ako Bytia*, ale na jej rôzne varianty – na *zmysel bytia* (*Bytie a čas*), *pravdu Bytia* (po obrate), či *miesto Bytia* (*Čas a Bytie*)². Rozhodujúci priesktor Rortyho kritiky tvorí obsahovú *vyprázdnenosť* Heideggerovho učenia o *Bytí bez jestvujúcien*. Aby prekonal túto *prázdnotu*, Heidegger sa musí *uchýliť* k dejinám jestvujúcien. Podoba, do ktorej sa takéto *dejiny* dostávajú je v istom zmysle *odcudzenou* podobou dejín filozofie. Môžeme súhlasiť s Rortyho tvrdením: „Ak by sa (Heidegger) držal vlastného vyhlásenia, že by sme mali *zanechať všetko prekonávanie a ponechať metafyziku jej samej*, nemal by čo povedať, na čo ukazovať. *Celá sila Heideggerovho myslenia spočíva v jeho vysvetlení dejín filozofie.*“³

Chápanie *Bytia bez jestvujúcna*, ako to ponúka najmä neskorý Heidegger, je iba filozofickým žonglovaním, prázdny *obsahom* pojmu *Bytie*. Pri Rortyho čítaní Heideggera dominuje filozofická pozícia, ktorou chce dôsledne rešpektovať ontologickú diferenciu medzi *Bytím* a *jestvujúcnom*. Keďže je v tom dôsledný, je samozrejmé, že *Bytie bez jestvujúcna* je obsahovo vyprázdnené a *pravda Bytia* trpí podobnou mysliteľskou *diagnózou*. Aj v tomto prípade bude platiť, že uvažovať o *pravde Bytia* bez dejín filozofie by sa jednoducho nemohlo ani uskutočniť. Rorty sa nemýli, keď tvrdí, že z *pravdy Bytia* sa nedá úspešne urobiť nijaký viac či menej reálny *objekt skúsenosti*. Pokiaľ však *pravda Bytia* nemôže byť nikdy reálnym *objektom skúsenosti*, opäť sa k tejto otázke musíme dopracovať prostredníctvom niečoho pridruženého, a to je v Heideggerovom prípade otázka *svetliny*. Jedine prostredníctvom nej by sme sa mohli dopracovať k otázke *pravdy Bytia*.

Heideggerove pokusy, ako ich prezentuje napríklad aj v štúdiu *Koniec filozofie a úloha myslenia* sú typickou ukážkou jeho spôsobu *uvažovania*. Dejiny filozofie v tom jednom z možných filozofických *uvažovaní*

¹ RORTY, R.: Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey. In: *Review of Metaphysics*, roč. XXX, 1976, č. 2, s. 297.

² Pozri tiež MICHÁLEK, J.: Pravda bytí a bytí bez pravdy. In: Michálek, J.: *Byť miestem Bytí. Tři příspěvky ke studiu Martina Heideggera*. Praha: Karolinum 2017, s. 36-48.

³ RORTY, R.: Overcoming the tradition: Heidegger and Dewey, s. 302–303.

hrajú najpodstatnejšiu úlohu. Inak sa vlastne ani nemôžeme zoriento-
vať, o čom by Heidegger chcel vypovedať. Klasicky to môžeme vidieť
na ukážke z vyššie uvedenej štúdie. Heidegger po celú svoju tvorbu
spája chápanie pravdy s otázkou o Ἀλήθεια, ale odrazu je všetko inak
a píše: „Otázka o Ἀλήθεια, o neskrytosti ako takej, nie je otázkou
o pravde. Preto bolo vecou neprimeranou, a teda zavádzajúcou nazý-
vať Ἀλήθεια v zmysle svetliny pravdou. Reč o ‚pravde bytia‘ má v He-
gelovej *Logike ako vede* svoje oprávnenie, lebo pravda tu znamená istotu
absolútneho vedenia. Avšak Hegel sa tiež nepýta, rovnako Husserl
a rovnako ako celá metafyzika, na bytie ako bytie, t. j. nekladie otázku,
ako ďaleko môže byť dané sprítomňovanie ako také. To je dané, len keď
vládne svetlina. Táto je síce nazývaná neskrytosťou, Ἀλήθεια, ale nie je
ako taká myslená.“¹

Heidegger sa konfrontuje s Hegelom, Husserlom a celou metafyzikou, teda dejinami filozofie, aby povedal, že si nekladli otázku o *bytí ako bytí*. Ale to ďalšie, ako napr. ako *vládne svetlina ako neskrytosť* je len *svojrázne jazykové cvičenie*. Rorty to presne charakterizuje vo svojej práci *Náhodnosť, irónia, solidarita*: „...pravda je vlastnosťou viet, pretože pravda je vo svojej existencii závislá na slovníkoch, a pretože slovníky vytvárajú ľudia, platí to isté aj o pravdách. Pokiaľ si myslíme, že ‚svet‘ je meno pre niečo, čo by sme si mali ctiť a vedieť si s tým rady, pre niečo, čo sa podobá osobe v tom, že to dáva prednosť určitému popisu seba samého, budeme trvať na tom, že každé filozofické chápanie pravdy zachraňuje ‚tušenie‘, že pravda je ‚tam mimo‘“.²

Ešte presnejšie Rortyho chápanie pravdy³, ktoré sa vzťahuje aj k Heideggerovej filozofii je, že „...svojim cieľom by sme najlepšie poslúžili, keby sme pravdu prestali považovať za hlbokú tému, za predmet filozofického záujmu, alebo ‚pravdivé‘ za termín, ktorý si zaslúži analýzu‘. ‚Povaha pravdy‘ je téma, kde sa nedá nič získať, a v tomto ohľade pripomína ‚povahu človeka‘ alebo ‚povahu Boha‘ a líši sa od ‚pozitrónu‘

¹ HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993, s. 31.

² RORTY, R.: *Nahodilost, ironie, solidarita*. Prel. P. Toman. Praha: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy 1996, s. 23.

³ Pozri tiež INNOCENT, O. O.: *Postmodern Rejection of Absolute Truth in Richard Rorty*. E-book. Amazon Digital Services LLC 2014.

a „povahy oidipovského komplexu“. Toto tvrdenie len o relatívnom prínose je však práve odporúčaním, aby sme o týchto témach hovorili čo najmenej a počkali, ako ďaleko sa dostaneme“.¹

Heidegger je presvedčený, že nejestvuje žiadny priamy prístup k *pravde Bytia*, teda nemôže byť ani žiadne odkrytie *pravdy Bytia* tak, ako sme na to zvyknutí v prípade jestvujúcien. Dostáva sa však do neriešiteľnej situácie, pokiaľ hľadá odpoveď na otázku, ako sa má *Bytie* samo určiť a charakterizovať? Ak by sa vôbec dala pravda *Bytia* identifikovať a určiť len v *Bytí* a cezeň, potom *Bytie* samo by nám muselo byť k dispozícii. Lenže tu platí, že *Bytie* ako sprítomňovanie nie je. Bytie nemôže byť niekde *vonku*, aby sme sa mohli naň *pozerať*. Odkiaľ potom Heidegger berie určenie *Bytia* ako sprítomňovania? Heidegger sa výslovne venuje tejto otázke v prednáške *Čas a Bytie* a chápe to takto: „Ale čo nám dáva právo charakterizovať Bytie ako sprítomňovanie? Táto otázka prichádza príliš neskoro. Lebo tento charakter *Bytia* bol už dávno rozhodnutý bez nášho prispenia... Sme teda viazaní na charakteristiku *Bytia* ako sprítomňovania. Čerpá svoju silu väzby z počiatku odkrytia *Bytia* ako niečoho, čo sa dá povedať... Od počiatku západného myslenia u Grékov, každé vyslovenie slov „Bytie“ a „Je“ je pripomienkou na určenie *Bytia* ako sprítomňovania, ktoré je pre myslenie záväzné.“²

Z uvedeného vyplýva, že filozofická tradícia má dominantné postavenie a bez nej sa nič významné nemôže v uvažovaní o *Bytí* udiať. Heidegger však neostáva iba pri tomto určení. Naznačuje tiež druhý spôsob prístupu k *Bytiu*. Vo väzbe k práci *Bytie a čas* naznačuje, že fenomenologický prístup k *Zuhandenheit* a *Vorhandenheit* môže tiež prispieť k charakteristike *Bytia* ako sprítomňovania. Už vieme, že Heidegger predpokladá, že *Bytie* ako sprítomňovanie súvisí s počiatkom západnej filozofickej tradície, zvlášť predsokratovskými mysliteľskými aktivitami Anaximandra, Herakleita, ale najmä Parmenida. Tým sa len znovu potvrdzuje skutočnosť, že Rorty má pravdu keď tvrdí, že *Bytie* by ostalo *prázdny* *pojmom*, ak by mu jeho obsah *nedodávali* dejiny filozofie.

Problém je však zložitejší, ako by sa to na prvý pohľad mohlo zdať, pretože Heidegger je na jednej strane závislý od tradície, ale na druhej strane ju zároveň radikálne odmieta. To mu umožňuje veľmi účelovo

¹ RORTY, R.: *Nahodilosť, ironie, solidarita*, s. 9.

² HEIDEGGER, M.: *On Time and Being*. In: Stambaugh (ed.): *On Time and Being*. Transl. J. Stambaugh. New York: Harper and Row, 1972, s. 12.

pracovať s takto chápanou tradíciou a vyberať si z nej práve len to, o čo má v tom-ktorom konkrétnom prípade záujem.

Heidegger sa *nikdy* nepostavil do pozície jednoduchého odmietania či vyvrátenia tradície západného myslenia ako čohosi nesprávneho a už vôbec nie odsúdeniahodného. Heidegger striktne odmieta použiť pojem pokrok na tradíciu. Filozofia podľa Heideggera, pokiaľ „dbá svojej bytnosti, nerobí vôbec žiadny pokrok. Stojí na mieste, aby vždy myslela to isté. Pokrok, totiž odtiaľ niekam inam, je zablúdením, ktoré nasleduje myslenie ako tieň, ktorý sám vrhá... Neexistuje ‚systematické‘ myslenie a vedľa neho pre ilustráciu akási história prekonaných mienok. Neexistuje však ani žiadna jednoduchá systematika, ako mieni Hegel, ktorá by mohla urobiť zákon svojho myslenia zákonom dejín a tie zároveň povýšila na systém... Ničmenej Hegelovo určenie dejín ako rozvoja ‚ducha‘ nie je nepravdivé. Nie je šťastie správne, ani šťastie nesprávne. Je tak pravdivé, ako je pravdivá metafyzika, ktorá v podobe systému necháva po prvýkrát vďaka Hegelovi prehovoriť svoju absolútne myšlenú bytnosť“.¹

Tradícia je podľa Heideggera nedostatočná, pretože nikdy *nemyslí pravdu Bytia*. Táto *pravda* predovšetkým ostáva pred metafyzikou permanentne skrytá. V dejinách západného myslenia to, čo je, je podľa Heideggera myslené, s poukázaním na Bytie; ale pravda Bytia zostáva nemyslená. Ale to nie je všetko. Nielen, že je táto pravda odoprená mysleniu ako možná skúsenosť, ale aj západnému mysleniu samému vo forme metafyziky výslovne, ale napriek tomu nevedomky, zahaľuje aj samotné *dianie* tohto odopretia.

V čom sa však tradícia ontológie nemýli je to, že táto tradícia je sui generis zároveň neustálym uvažovaním o *Byti* ako o *sprítomňovaní*. Jej nedostatok a neúplnosť potom Heidegger vidí v tom, že sa jej nedarí myslieť *svetlinu* či *pravdu Bytia*. Heidegger teda odmieta i neodmieta filozofickú *tradíciu* – *metafyziku*. Ocitli sme sa však v situácii, že aj keby sme chceli, už nemôžeme viac *robiť* metafyziku a to nie preto, že sa mýli, ale skôr preto, že sa vyčerpala a pokračuje v technike a pozitívnych vedách. O jestvujúcne ako jestvujúcne už nám metafyzika nič nové nepovie.

¹ HEIDEGGER, M.: *O humanismu*, s. 26–27.

Heideggerovo myslenie však určite nechce byť o presne tej istej *veci*, o ktorej bola metafyzika. V tomto kontexte sa musíme zamyslieť nad problémom, či sa Rorty nemýli vo svojom tvrdení, že sa Heideggerovo myslenie skôr odlišuje od metafyziky presne v tom, že sa nezaujíma o *Bytie*, ale že sa zaujíma o *pravdu Bytia*. Jednou z možností ako porozumieť Heideggerovmu výroku z prednášky *Čas a Bytie*, že potrebujeme ponechať metafyziku jej samej sa viaže na sebakritické vnímanie Heideggera samého, ktoré chce nepriamo naznačiť, že už by bolo načas prestáť uvažovať o *Bytí* cez prizmu dejín filozofie a konečne sa naň *pozrieť* cezeň samo. Ak by to takto malo byť, potom by sme museli *zahodiť* celú doterajšiu Heideggerovu tvorbu a vykročiť po úplne iných chodníkoch a cestách. A to neskorý Heidegger pochopí ako nerealizovateľnú úlohu, preto nakoniec na túto úlohu *rezignuje*.

Myslíme si, že Rorty má pravdu, keď tvrdí, že Heidegger predsa len potrebuje tradíciu, aby identifikoval hlavný problém svojho mysliteľského úsilia. Veľmi presne to vyjadril Okrent: „Pravda Bytia je identifikovaná otázkou, ako je Bytie ako sprítomňovanie možné. Len cez opätovné premyslenie tradície ako postupného zjavovania Bytia ako sprítomňovania predsa len umožňuje položiť túto otázku. Ale *toto* zjavovanie medzi Heideggerom a tradíciou nie je otvorené voči kritike, ktorú Rorty vznáša. Nie je nič čudné, protirečivé ani nemožné na odmietnutí ontológie ako neúplnej, pretože nemyslí pravdu Bytia, ktorá je nevyhnutná pre svoju vlastnú možnosť, a na následnom určení pravdy Bytia prostredníctvom kvázi-transcendentálnej diskusie o možnosti ontologickej tradície. Naopak, toto je ‚metóda‘, ktorá je dostatočná a primeraná pre túto úlohu.“¹

Rortyho kritika Heideggerovho myslenia *pravdy Bytia* veľmi výrazne súvisí s Heideggerovým problémom *dejín Bytia*. Veľkú pozornosť tejto otázke venuje Rorty aj vo svojej práci *Náhodnosť, irónia, solidarita*. Rorty je presvedčený, že Heidegger od čias napísania práce *Bytie a čas*, v ktorej nevenoval nijakú pozornosť Nietzschemu, cez intenzívne štúdium Nietzscheho filozofického odkazu v 30. a 40. rokoch minulého storočia, si stále viac a viac uvedomuje jednu vážnu otázku: „Ako sa

¹ OKRENT, M. B.: The Truth of Being and the History of Philosophy. In: *Heidegger Reexamined. Vol. 2: Truth, Realism and the History of Being*. Eds. H. L. Dreyfus – M. A. Wrathall. New York: Routledge 2002, s. 476.

vyhnúť tomu, aby som sa stal metafyzikom, ďalším z poznámok k Platonovi.“¹

Rorty poukázal na zmenu, ku ktorej u Heideggera došlo, a teda o prechod od fundamentálnej ontológie k *dejinám bytia* – „k histórii pár tuctových mysliteľov, ľudí, ktorí stvorili sami seba a nasledujúce epochy sveta tým, že boli stelesnením nového ‚porozumenia bytiu‘ (*Seinsverständnis*). Všetci títo myslitelia boli metafyzikmi v tom zmysle, že sa odvolali na nejakú podobu gréckeho rozlíšenia medzi javom a skutočnosťou. Všetci si mysleli, že sa približujú k niečomu (ku skutočnosti), čo ich už očakáva. Dokonca i Nietzsche, chápaný ako teoretik vôle k moci ako poslednej skutočnosti, bol metafyzik – aj keď ‚posledný metafyzik‘, pretože uskutočnil poslednú zostávajúcu transformáciu Platona, jeho prevrátenie, takže Skutočnosťou urobil to, čo Platon označil ako Jav“.²

Dejiny bytia ako nový filozofický projekt, prostredníctvom ktorého sa realizuje popis dejín filozofie, popis západných dejín myslenia ako dejín *platonizmu* na ich vrchole s Nietzscheho *vôľou k moci*, umožnili Heideggerovi povedať nanovo, že *filozofia je platonizmus a platonizmus je metafyzika*, a že on sám už nechce byť ďalej len metafyzikom. Preto sa od tej chvíle začal hlásiť k *mysliteľom*, už nie k *filozofom*. Kým pre filozofov je hlavným problémom *jestvujúcno ako jestvujúcno*, pre *mysliteľov* sa jediným problémom stáva *Bytie ako Bytie*. Klub mysliteľov preň predstavujú Herakleitos a Parmenides. V roku 1955 k tomu uviedol: „Herakleitos a Parmenides neboli ešte ‚filozofi‘. Prečo nimi neboli? Lebo boli väčšími mysliteľmi. Slovo ‚väčší‘ tu neužívame v zmysle hodnotenia výkonu, toto slovo poukazuje do inej dimenzie myslenia. Herakleitos a Parmenides boli ‚väčšími‘ v tom zmysle, že ešte zotrvali v súznení s oným λόγος, tzn. s Ἐν παντα.“³

Neskromnosť nemeckého filozofa dosahuje svoju hranicu a len ten, kto ju nechce vidieť ju nevidí. Môže síce argumentovať, že Heidegger sa tu cíti len v úlohe *pripravovateľa prípravného myslenia*, a že vôbec nemá

¹ RORTY, R.: *Nahodilosť, ironie, solidarita*, s. 122.

² Tamže, s. 122.

³ HEIDEGGER, M.: Co je to – filozofie? In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993, s. 117.

na myslí snahu *predvídať budúcnosť*.¹ Je to tak, napriek tomu úlohu *myslenia* pochopil iba on, ktorý *načúva hlasu Bytia*, preto zasa ľudstvo by malo *načúvať hlasu mysliteľa*.

Rortymu patrí veľká zásluha za to, že priamo a bez akýchkoľvek okolností a vytáčok vo veľmi vydarenej esejistickej podobe vyjadril svoju pozíciu k Heideggerovi ešte raz v eseji *Heidegger, Kundera a Dickens* (1989) v tejto podobe: „Predovšetkým chcem protestovať proti snahe považovať Heideggerovu charakteristiku Západu za zaručene tú pravú. Niekedy sa mi zdá, že rastie ochota čítať Heideggera ako posledné posolstvo, ktoré Západ adresuje svetu. Toto posolstvo obsahuje predovšetkým tvrdenie, že Západ, aby som použil jednu z obľúbených Heideggerových fráz, *vyčerpal svoje možnosti*’.“² Tu má Heidegger na myslí najmä skutočnosť, že filozofia je na konci svojho vývoja ako *dovršenie metafyziky*.

Heidegger sa podľa Rortyho mylne domnieva, že bytnosť dejinnej epochy môžeme zistiť na základe *čítania* diela filozofa, ktorý v danej epoche najvýznamnejšie vyjadril problém *Bytia* a teraz je len na nás, aby sme to dokázali aj *správne prečítať*. „Domnieval sa, že dejiny Západu možno najlepšie pochopiť vtedy, keď sa nám podarí nájsť dialektický pokrok spájajúci diela po sebe nasledujúcich veľkých filozofických mysliteľov.“³

Rorty správne reflektuje, že Heidegger už na začiatku práce *Bytie a čas* dôrazne varuje, že nechce „rozprávať žiadne príbehy“, tzn. určovať pôvod jestvujúcna ako jestvujúcna tým, že by sme ho prevádzali na iné jestvujúcno, ako keby bytie malo charakter možného jestvujúcna“. ⁴ Na konci svojej tvorby toto všetko berie späť. Avšak nielen to. Aj ďalší svoj pokus o zmysluplné naplnenie *úlohy myslenia*, ktorá by sa mala zrealizovať rozprávaním príbehu *dejín Bytia*, sa ukazuje len ako ďalší presvedčivý dôkaz ako „metafyzika a Západ vyčerpali svoje možnosti. V roku 1962 pripomína sám sebe, že už musí prestať s rozprávaním príbehov o metafyzike, musí ponechať metafyziku jej samej, pokiaľ sa mu

¹ RORTY, R.: *Nahodilosť, ironie, solidarita*, s. 15.

² RORTY, R.: *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press 1991, s. 67.

³ Tamže.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 22.

má táto úloha niekedy vôbec podariť“. ¹ To sa však už nestalo. Nastúpila
totálna mysliteľská rezignácia.

¹ RORTY, R.: *Essays on Heidegger and Others*, s. 69.

Rortyho sociálno-politická kritika Heideggera

Katarína Mayerová

Jednoduchý prístup a vzťah k Heideggerovej filozofii nie je celkom možný. Rozporné pocity a prístupy vyvoláva jeho prepojenie na fašizmus, ktoré sa stáva sporom nielen historikov, ale aj samotných filozofov. Heidegger bol skutočne nielen významným filozofom, ale aj človekom, ktorý sa aktívne zúčastnil na vytváraní desivého obdobia nemeckých dejín. Vo filozofických kruhoch existujú dva rôzne prístupy – sú tu tí, ktorí nekriticky (niekedy až obdivne) odmietajú spájať Heideggerovu filozofiu s politickou otázkou, a potom tí, ktorí tvrdia, že nie je možné oddeliť filozofiu od jeho politického angažmá. Z nášho pohľadu, poctivý prístup k jeho dielu by mal spočívať – ak je to možné – v snahe čo najpresnejšie oddeliť, resp. zhodnotiť jeho filozofický prínos bez ohľadu na ideologickú prímes, ale zároveň trvať na vzájomnej implikácii Heideggerovej filozofie a politiky. Je to však skutočne komplikovaná výzva a dosiahnuť oba ciele je príliš náročné. Veľmi zaujímavým sa ukazuje aj pohľad na daný problém prostredníctvom americkej novopragmatickej tradície, kde sa Richard Rorty snaží o niečo vyššie naznačené.

Rorty vo veci Heidegger

Rorty pri svojej prvej návšteve Bratislavy v júni 1992 predniesol prednášku s príznačným názvom *Pragmatizmus je politický skrz-naskrz*.¹ Skutočnosť, že politika ako atributívna dimenzia duchovno-sociálneho života človeka je minimálne od dôb Platóna (*Štát*) a Aristotela (*Politika*) neoddeliteľnou súčasťou filozofovania v každej dobe, nemôže nikto

¹ RORTY, R.: *Filozofické orchidey*. Prel. E. Hábová. Bratislava: Kalligram 2006, s. 9–20.

spochybňovať. Z tohto aspektu filozofické snahy o vypracovanie filozofických recepcií politiky, či filozofie politiky, sú plne oprávnené a aj nevyhnutné. Problémom však ostáva vlastná politická aktivita toho či iného filozofa a jeho vlastné angažovanie sa v politických aktivitách svojej doby. O tom veľmi jasne vypovedajú príbehy mnohých veľkých filozofov, ktorí sa o niečo také pokúsili a na ich začiatku stojí ako najžiarivejší príklad práve veľký Platon.

Platonský (syrakúzske) syndróm filozofie,¹ t. j. snaha presadiť vlastné filozoficko-politické myslenie v konkrétnych dobových kontextoch ich reálnym politickým naplnením, má v dejinách filozofie 20. storočia svoju vrcholnú podobu v diele a konkrétnej politickej činnosti M. Heideggera.² Ide o vážny problém, prostredníctvom ktorého sa pokúsime komplexnejšie poukázať na Rortyho vzťah k Heideggerovi.³

Skôr než sa dostaneme priamo k Rortyho výkladu Heideggerovho vzťahu k nacizmu, je potrebné aspoň veľmi stručne naznačiť aj predchádzajúce dejiny Heideggerovej kauzy.⁴ Na celej tejto kauze je okrem iného zaujímavé aj to, že Rorty reaguje až na tretiu vlnu veľmi vášnivých polemických diskusií, ktoré sa najskôr uskutočnili vo Francúzsku a neskôr sa preniesli aj do Nemecka, či ďalších západných krajín.

Prvú etapu kauzy Heidegger inicioval J. P. Sartre spolu s M. Merleau-Pontym tesne po druhej svetovej vojne vo svojom časopise *Moderná doba*. Sartre reaguje na dobovú francúzsku tlač, ktorá začala písať o Heideggerovi ako o nacistovi a nadšenom prívržencovi NSDAP. Heidegger sa 1. 5. 1933 stal riadnym členom NSDAP a nikdy z tejto strany nevystúpil. Sartre na tieto obvinenia reaguje v tom zmysle, že nie je naj-

¹ LEŠKO, V. – HUBÍK, S.: *Človek, panstvo, komunikácia*. Prešov: v. n. 2003, s. 34.

² LEŠKO, V.: Heidegger a filozofia dejín. In: Leško, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004, s. 158–197.

³ Pozri MAYEROVÁ, K.: Rorty, Heidegger a Platon. In: Eds. V. Leško – K. Mayerová. *Heidegger a grécka filozofia*. Košice: FF UPJŠ 2013, s. 365–384.

⁴ Pozri tiež: COHEN, P.: *An Ethical Question: Does a Nazi Deserve a Place Among Philosophers?* The New York Times, November 9, 2009, s. C1; NESKE, G. – KETTERING, E. (eds.): *Martin Heidegger and National Socialism: Questions and Answers*. Minnesota: Paragon House 1990; ROCKMORE, T.: *On Heidegger's Nazism and Philosophy*. California: California University Press 1992; SAFRANSKI, R.: *Martin Heidegger: Between Good and Evil*. Transl. E. Osers. Cambridge: Harvard University Press 1999; SLUGA, H.: *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*. Cambridge: Harvard University Press 1995; OTT, H.: *Martin Heidegger: A Political Life*. New York: Basic Books 1993.

šťastnejšie posudzovať hodnotu filozofie *politickou odvahou* či prezieraivosťou filozofa. Tvrdí, že veľmi často sa môže stať, že sa filozof stáva *neverný* svojmu najlepšiemu mysleniu, keď sa začína politicky angažovať. Sartre naznačuje, že bude potrebné urobiť podrobné skúmania o tom, čo mohlo motivovať v Heideggerovom *existencializme* prijatie nacizmu, a že potom sa nám musí ukázať, že *existenciálna politika* sa nachádza na protichodnom póle, ako je to v prípade nacizmu. Je zrejmé, že Sartre sa spolu s Merleau-Pontym ako prví postavili na obranu Heideggera ako filozofa pred Heideggerom ako politikom.¹

Druhá vlna *prípadu* Heidegger sa začala vo Francúzsku v roku 1966. Pod vplyvom výrazných sociálnych nepokojov vo vtedajšom Francúzsku však veľmi skoro zaniká a nepriniesla nijaký nový impulz do skúmania tejto filozofickej aféry. Až tretia etapa Heideggerovej *kauzy* navodila značné kriticko-polemické filozofické reakcie. Celú túto dodnes ešte neskončenú a zároveň veľmi polarizovanú diskusiu odporcov a stúpencov Heideggera odštartovalo dielo chilského bádateľa Victoria Fariasa *Heidegger a nacizmus*.

Farias najprv ponúkol svoje dielo viacerým prestížnym nemeckým vydavateľstvám, ktoré ho však z rôznych dôvodov odmietli vydať. Preto sa potom obrátil na prestížne francúzske vydavateľstvo *Verdier*, ktoré veľmi rýchlo rozpoznalo, že ide o filozofickú prácu, ktorá spôsobí *filozofické zemetrasenie*. Po vydaní práce vo Francúzsku v roku 1987 a plamennej diskusii, ktorá sa rozohorela na stránkach nielen odbornej, ale aj dennej tlače, vznikol taký obrovský intelektuálno-politický tlak, že o dva roky neskôr vychádza Fariasova práca aj v Nemecku s predslovom J. Habermasa. Neskôr bol tento predslov preložený aj do češtiny a uverejnil ho *Filosofický časopis*.²

Rorty, a to je na celej veci veľmi zaujímavé a dôležité, ani nečaká na nemecký či anglický preklad, ale veľmi rýchlo reaguje obsiahlou recenziou už na prvé francúzske vydanie Fariasovej knihy v časopise *The New Republic* dňa 11. apríla 1988. V práci *Náhodnosť, irónia a solidarita*, ktorá vyšla o rok neskôr (1989) však Rorty tvrdí, že *ironickí filozofi* ako

¹ Podrobnejšie pozri LÉVY, B.- H.: *Sartrovo stololetí*. Prel. M. Novotný. Brno: Host 2003, s. 126–150.

² HABERMAS, J.: Heidegger – dílo a světový názor. Prel. A. Bakešová. In: *Filosofický časopis*, roč. 40, 1992, č. 3, s. 355–380.

boli Nietzsche a Heidegger „boli využití nacistami“.¹ Otázne je, či je tomu tak aj v prípade Heideggera. Na prvý pohľad vzniká problém, ktorý pôsobí rozporuplne, pokiaľ budeme konfrontovať jeho hodnotenie Heideggera v recenzii a s vyššie uvedenou knihou. Myslíme si však, že rozpor je len zdanlivý. *Vyplýva* skôr len z faktu, že časopisy majú nepomerne kratšiu lehotu vydania, než tomu bolo v tých rokoch s vydávaním monografií. Rorty pri písaní knihy pozná Habermasov kritický názor na Heideggera, ktorý poukazuje na Heideggerov *posun* od fenomenologickej ontológie k *dejinám* *Bytia* ako dôsledok toho, že sa *zaplietol s nacistami*.² Rorty to odmieta a tvrdí, že zväzok Heidegger a nacizmus sa dá kompetentne vysvetliť Heideggerovým *zlým charakterom* a už vôbec nepripúšťa, že by sa Heideggerovi *snívalo* „o tom, že by sa stal Hitlerovou *eminence grise*“.³ Žiaľ, v tom sa Rorty zrejme mýlil. Prečítanie Fariasovej knihy Rortyho vedie k úplne opačnému tvrdeniu, čo možno charakterizovať ako *Rortyho obrat* pri hodnotení Heideggerovho odkazu a tento obrat našiel svoje završenie v práci *Filozofia a sociálna nádej*.

Už nadpis Rortyho recenzie Fariasovej knihy *Heidegger a nacizmus* je signifikantný – *Brať filozofiu vážne*. Je to skutočne tak. Ak niekto bral filozofiu smrteľne vážne, so všetkými možnými dôsledkami, tak to bol v 20. storočí Heidegger. Rorty hneď v prvých vetách svojej recenzie na to upriamuje pozornosť potvrdením dejinnej skutočnosti, že „začiatkom roku 1933 bol Martin Heidegger najobdivovanejším a najoslavovanejším filozofom v Nemecku – v krajine, ktorá svojich filozofov berie vážne“.⁴

Rorty pripomína známe skutočnosti, že Heidegger sa stal členom NSDAP 1. mája 1933 a už 26. mája reční na spomienkovom zhromaždení, ktoré bolo venované predchodcovi nacizmu Albertovi Schlagerovi, ktorého označili za *prvého národnosocialistického nemeckého vojaka*. Heideggerov dôraz na zdôraznenie *filozofického významu nemeckého vojaka a brannej služby* je taký mimoriadny, že je to vo svojej podstate až niečo obľudné. V tejto súvislosti nemožno zabudnúť ani na jeho inau-

¹ RORTY, R.: *Nahodilost, ironie, solidarita*. Prel. P. Toman. Praha: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, s. 99.

² Tamže, s. 122.

³ Tamže, s. 123.

⁴ RORTY, R.: *Brať filozofiu vážne*. In: *Kritika & kontext*, roč. II., 1997, č. 1, s. 46.

guračnú rektorskú reč *Seburčenie nemeckej univerzity*, v ktorej jednota *brannej služby* so *službou pracovnou* a *službou vedenia* sa má stať bytostným základom *nemeckej univerzity*.

Heidegger plne v intenciách Hitlerovej politiky charakterizuje *seburčenie* a poslanie univerzity jednoznačne: „*Nemecká univerzita je pre nás vysokou školou, ktorá vedou a z vedy vychováva a stará sa o vodcov a strážcov (kurz. aut.) osudu nemeckého národa. Vôľa k bytostnému určeniu nemeckej univerzity je vôľou k vede, vôľou k dejinnému poslaniu nemeckého národa ako národa vedomého si seba samého vo svojom štáte. Veda a nemecký osud sa musia konečne presadiť vo vôli k bytostnému určeniu (kurz. aut.)*.”¹ Ďalekosiahle dôsledky práve tohto chápania nemeckej univerzity nedali na seba dlho čakať. Proces nacifikácie nemeckých vysokých škôl bol jednoznačne naštartovaný a na jeho duchovnom čele stal práve nekompromisne a iniciatívne Heidegger.

Rorty si právom všíma, že medzi rozhodujúce témy Heideggerovej rektorskej reči patrí odmietnutie kozmopolitného významu slova *Wissenschaft*, s presunom na význam *nemeckej vedy* a jej jadrom sa stáva *filozofia*. Heidegger má zrejme na mysli svoju filozofiu a tú stotožňuje s *Wissenschaft*. To najdôležitejšie v Rortyho hodnotení Heideggera nasleduje v týchto vetách: „Hitlera ani nacistov vo svojej reči nespomína, hoci sú v nej mnohé pasáže, ktoré nacistickí študenti mohli nesprávne pochopiť ako odozvu ich vlastnej rétoriky, napríklad: ‚Nemeckí študenti sa vydali na pochod. Hľadajú vodcov, ktorí by povzniesli ich oddanosť konečnej pravde.‘ Nacisti by tieto pasáže skutočne mohli pochopiť zle, pretože takým typom vodcu, akého mal na mysli Heidegger pri svojom neustálom vyzývaní ‚vodcov a ochrancov osudu nemeckého národa,‘ *nebol Hitler, ale on sám. V jeho rektorskej reči sa celkom vážne tvrdí, že iba s heideggerovskou filozofiou môžu univerzity slúžiť tomuto poslaniu. Nemožno ani dosť dobre zdôrazniť, ako vážne bral Heidegger filozofiu i sám seba.*”²

Ale to je presný opak toho, čo Rorty tvrdí o Heideggerovi v práci *Náhodnosť, irónia a solidarita*. Už preto vôbec neobstojí tvrdenie, že nacisti zneužili Heideggerovo dielo pre svoje ciele, ale je to naopak. Hei-

¹ HEIDEGGER, M.: Seburčení německé university. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1, s. 46.

² RORTY, R.: *Brať filozofiu vážne*, s. 46.

degger sám je taký aktívny a najmä vnútorne presvedčený o *pravde národno-socialistického hnutia*, že to nemôže nikto poprieť, kto len trochu chce objektívne hodnotiť procesy, ktoré sa diali od nástupu Hitlera k moci. Rorty ich už teraz, na rozdiel od práce *Náhodnosť, irónia a solidarita* hodnotí veľmi presne: „Zvyšok roku 1933 Heidegger bojoval ako lev, aby sa stal oficiálnym filozofom, intelektuálnym vodcom národno-socialistického hnutia. Sníval o funkcii šéfa vládneho úradu, ktorý by najprv reorganizoval a potom riadil všetky nemecké univerzity.“¹ Ak sa teda Rorty v takomto hodnotení Heideggera nemýli, tak dôsledky týchto tvrdení by mali nevyhnutne viesť aj k prehodnoteniu chápaniu Heideggera ako *ironického teoretika*.

Rorty si prostredníctvom Fariasovej knihy uvedomuje, že napriek Heideggerovej enormnej aktivite v roku 1933 všetko nakoniec nabralo presne opačný smer. Rok 1934 to nekompromisne dokladá: „Heideggera preľstili tí bezvýznamnejší – profesori filozofie, ktorí boli prefikanejší, mali lepšie konexie. Lepšie sa vedeli podlizovať a ochotnejšie týrali Židov. Tvrďšie nатуry si zrejme trampovanie v horách spojené s vášnivými debatami o predsokratovcoch pri večernom táborovom ohni nevedeli predstaviť ako základ, na ktorom by sa mal reorganizovať nemecký univerzitný systém. Hoci Heidegger usilovne presadzoval väčšinu protizidovských nariadení vydávaných ministerstvom kultúry, okolo niekoľkých z nich spôsobil rozruch, a to bolo vodou na mlyn jeho súperom. Vo februári Heidegger odstúpil z funkcie rektora a upadol do politického zabudnutia. Sen sa rozplynul.“²

Je možné, že sa nejaký sen rozplynul, avšak zrejme ten Heideggerov najvnútornejší filozofický sen prežíval ďalej v zmysle, že jedine on je tým skutočným duchovným, filozofickým vodcom Nemecka, a že práve jeho filozofia spasí pod nemeckým vedením celú Európu. Do istej miery o tom svedčí aj Heideggerova prednáška realizovaná 8. apríla 1936 v Ríme – *Európa a nemecká filozofia*. Heidegger akoby nikým a ničím nepoučený dookola opakuje svoje: „Tým, že znovu vytýčime základnú otázku západnej filozofie z pôvodnejšieho počiatku, poslúžime tejto úlohe, ktorú sme označili ako záchranu Západu. Tá sa môže uskutočniť len tak,

¹ Tamže, s. 46.

² Tamže, s. 47.

že sa získajú späť pôvodné vzťahy k jestvujúcnu samému a na týchto vzťahoch že sa znovu založí akékoľvek bytostné počínanie národov.“¹

Vyjadrené inak, Heidegger ponúka Západu svoje učenie s tým, že *jedine* pod jeho vedením sa môže zrealizovať skutočná záchrana Európy, avšak nikde niet zmienky o záchrane pred nacizmom a jeho možnými dôsledkami, ale skôr naopak. Len pod vedením hitlerovského Nemecka sa vidí možná záchrana Západu, inak hrozí jeho zničenie. Tento heideggerovský sen je snívany jeho autorom až takmer do konca jeho života. Iba na jeho konci spoznal svoj veľký omyl, ako nám to potvrdzuje H.-G. Gadamer. Filozofiu a zrejme ani sám seba už neberie dosť vážne. Ale už je neskoro. Tým sa len potvrdilo, že Západ, či Európa nikdy nestála a ani nestojí na Heideggerovej, či nejakej inej filozofii.

Rorty si vo svojej recenzii Fariasovej knihy kladie viaceré veľmi dôležité otázky. Z nich osobitne vyniká najmä tá, prostredníctvom ktorej *by sme sa mali zaujímať o to, či bol Heidegger egomaniak, ktorý klamal sám seba*. Pre Rortyho dobrým dôvodom pre odpoveď na túto otázku je odhalenie postojov nemeckých intelektuálov zvlášť k holokaustu, pretože „sú dôležité pre našu vlastnú morálnu výchovu“.² O tom Rorty viac napovie vo svojej práci *Filozofia a sociálna nádej*. V recenzii je však odpoveď na celú túto veľmi dôležitú otázku vyjadrená v konštatovaní Rortyho predstavy, „že poznanie morálneho charakteru nejakého filozofa nám pomôže pri hodnotení jeho filozofie“.³ Zaiste, nie je to priama úmera a je to vskutku diskutabilné.

Rorty je presvedčený, že Heidegger bol tým najoriginálnejším filozofom 20. storočia, nech už bol akýkoľvek. Dáva znak rovnosti medzi *originálnym matematikom* či *fyzikom, mikrobiológom* alebo *šachovým majstrom* a filozofom. To, je podľa neho „výsledok istého nervového zauzlenia, ktoré sa vyskytuje nezávisle od iných zauzlení“.⁴ Nervové zauzlenia určite vytvárajú lepšie či horšie predpoklady pre tvorbu či už filozofických, alebo iných vedeckých teórii. Je otázne, do akej miery by mali byť pre filozofa jeho morálne postoje minimálne tak dôležité, ako aj jeho ontologické koncepcie, ako sa tomu stalo v prípade Heideggera. Kým Rorty

¹ HEIDEGGER, M.: Evropa a německá filosofie. In: *Filozofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1, s. 83.

² RORTY, R.: *Brať filozofiu vážne*, s. 47.

³ Tamže, s. 47.

⁴ Tamže, s. 48.

si myslí, že *nedostatok mravnosti* nepoškodzuje filozofickú veľkosť nejakého filozofa, takéto presvedčenie si nachádza mnohých odporcov.

Samozrejme, nemali by sme upadať do zjednodušovania myslenia *originálnych mysliteľov* a redukovať ich učenie na morálne či politické postoje. Ale ani opak nie je správny, pokiaľ chceme posúdiť originalitu ich filozofického učenia, nemali by sme tieto nanajvýš dôležité konsekvencie vynechávať. Rortyho nasledujúce tvrdenie to nepriamo potvrdzuje: „...pokusy zredukovať myslenie filozofa na jeho potenciálny morálny či politický vplyv sú rovnako nezmyselné ako pokusy chápať Sokrata ako apologetu, Krista či Ježiša ako iba ďalšieho charismatického blúznivca. Ježiš bol skutočne okrem iného aj charismatickým blúznivcom a Heidegger bol okrem iného *egomaniackým antisemitickým nádenníkom* (kurz. aut.). No z evanjelia sme sa veľa naučili a myslím, že filozofi budúcich storočí sa rovnako veľa naučia z Heideggerovho originálneho a sugestívneho rozprávania o vývoji západného myslenia od Platona po Nietzscheho“.¹

Nemôžeme súhlasiť s Rortym tiež v tom, keď tvrdí, že filozofi sa veľa naučia z Heideggerovho *sugestívneho rozprávania* o vývoji západného myslenia od Platona po Nietzscheho. Ani to neplatí. Heidegger síce *sugestívne rozpráva*, ale to je tak asi všetko. Nikdy neponúkol nijaký otvorený dialóg s dejinami filozofie. Vždy ich len *použil* tak, ako ich chcel *vidieť* pri riešení svojich vlastných filozofických problémov. Preto mu právom už jeho súčasníci vyčítali obrovské *násilie* pri interpretácii dejín filozofie.²

Pokiaľ Rorty ďalej tvrdí, že ak je v kresťanstve, platonizme, marxizme či heideggerianizme „niečo *nedemokratické*, nie je to žiadne konkrétne učenie o človeku, rozume či dejinách, ale tendencia brať náboženstvo či filozofiu príliš vážne“, ³ potom práve prípad Heideggera je dôkazom tejto skutočnosti. Bral svoju filozofiu tak vážne, ako málokto pred ním i po ňom. Rorty to sám presne vyjadruje v tejto podobe: „Heidegger sa domnieval, že vedecký, kultúrny a politický život spoločnosti je iba rozpracovaním súboru myšlienok, ktoré formovali nejakí

¹ Tamže, s. 48.

² Pozri HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar et al. Praha: Filosofia 2004, s. 21.

³ RORTY, R.: *Brať filozofiu vážne*, s. 48.

veľkí filozofi.“¹ V tomto prípade zrejme on sám. Preto mohol viesť do filozofie, ako to ďalej správne dopĺňa Rorty, *postoj náboženských prorokov*, ktorí sú presvedčení, že len oni zvestujú ľudstvu tú jedinú a pravú *Pravdu*, ktorá začne nový vek v dejinách ľudstva.

Rorty nám odporúča *opačný názor*. Dielo vynikajúceho mysliteľa nemá *podstatu* a možno ho rozmanito interpretovať, lebo „*hľadanie autentickej interpretácie nemá zmysel*“.² Ale to je celkom jednoznačne v protiheideggerovskom duchu. Celý život filozofoval len preto, aby predstavil *autentickú interpretáciu*, lebo iba tá má *zmysel*. A to je pozícia filozofického *fundamentalizmu*. Heidegger je v tomto smere v dejinách filozofie minulého storočia neprekonateľný.

Rortyho záver, že „*žiadne konkrétne učenie nie je príliš nebezpečné, nebezpečná je predstava, že demokracia závisí od pridržania sa niektorého z týchto učení*“,³ možno pochopiť vzhľadom na Heideggerov filozofický odkaz aj presne naopak. Je potrebné to neustále opakovať: Heideggerovi nikdy nešlo o *demokraciu* a zrejme nemal v úvahe sa vzdať národno-socialistického učenia. Tým bol Heidegger presvedčený *fundamentalista*, ktorý *demokraciu* považoval za ohrozenie *bytnosti Európy*. Z toho zrejme vyplýva neodškriepiteľná skutočnosť, že celý svoj život sa *nepotreboval* vyjadriť k svojej angažovanosti v rámci politiky. Sme presvedčení, že z pohľadu aký ponúka Rorty, je dištanc od striktného spájania filozofie s politikou mylný, pokiaľ neberie do úvahy kontext, čas a náhodné okolnosti, v ktorých sa to udialo.

Rorty nás nabáda, aby sme Heideggera *nečítali* tak, ako by si to bol želal on sám, ale len ako ďalší *zdroj opisu* našej skutočnosti, ktorý musíme kombinovať aj s ďalšími jestvujúcimi pokusmi. „*Heidegger a Hitler majú mnoho spoločného: rétoriku založenú na pojmoch krvi a zeme, antisemitizmus, sebaklam, presvedčenie, že filozofiu musíme brať vážne, a túžbu nájsť nejaký kult. No považovať Heideggera za filozofický ekvivalent Hitlera – to nie je správna reakcia* (kurz. aut.).“⁴ Otázka, aký skutočne Heidegger bol, nemá zmysel. Nevieime určite autentického Heideggera, ako autenticky nevieme určiť ani nikoho iného. Aj naše rozprávanie a závery sú len súčasťou ďalších a nových opisov situácií, v ktorých ich premýšľame

¹ Tamže, s. 49.

² Tamže.

³ Tamže, s. 48.

⁴ Tamže, s. 49.

a hodnotíme. Samozrejme, musíme byť schopní čítať Heideggera aj kriticky, aj v súvislosti s historickými faktami, ale aj s dávkou tolerancie a otvorenosti voči filozofiám – inak by sme neboli schopní vlastného kritického úsudku a brzdiť tak tvorbu akýchkoľvek dejín filozofie.

V tejto chvíli nám nejde o redukciu Heideggerovho myslenia len na jeho politické postoje, ale o snahu uvažovať nad skutočnou mierou a motiváciou k Rortyho obdivu voči nemu. Rorty je zástancom pluralizmu, preto často uvažuje, či svojím postojom k Heideggerovi nechce opäť provokovať a poukázať na rozmanitosť a prípustnosť viacerých interpretácií jedného diela, že takto môže aj demokracia prežiť a my si uvedomíme svoje vlastné postoje, ktoré nemusia byť rovnaké ako majú ostatní, pretože výrazný akcent sa kladie na to, aby sme boli zajedno so spoločnosťou. Možno nám zostáva už len zotrvať na pôde relativizmu, pokiaľ ide o vzťah filozofie a politiky a sústrediť sa na budúcnosť, na ktorú sa sústreďuje aj novopragmatizmus so svojou primárnou zameranosťou na človeka. Otázka Rortyho akceptácie Heideggerovho vzťahu voči politickým skutočnostiam jeho doby je veľmi zaujímavá, avšak aj veľmi obsiahla. Preto si pochopenie tohto problému vyžaduje väčší záujem historikov filozofie, než ako to bolo doteraz.

Rorty je presvedčený, že Heidegger bol najoriginálnejším filozofom minulého storočia, a že všetky negatíva, ktoré mu pripisujeme, robíme v domnienke, že ospravedlňujeme našu nechúť čítať jeho knihy. Rorty aj v tomto prípade chce poukázať na nebezpečenstvo pridržania sa starých ideí o demokracii, čiže takých, v ktorých by sme mohli opäť sklznúť k fundamentalizmu a snažiť sa nájsť jej základy, teda to, z čoho pramení a vychádza. Rorty ako pragmatik sa obáva nebezpečenstva, aby demokracia neupadla do čistej ideológie, resp. do hľadania jej vlastných základov a jej podstaty. Chce, aby sa demokracia prejavila v praxi, pretože jedine tak je možné zistiť jej prospešnosť pre daný spoločenský systém, pre konkrétnych ľudí, v určitom dejinnom období a čase. Práve voči teoretizovaniu má námietky, práve preto vyjadruje svoj nesúhlas s niektorými mysliteľmi predchádzajúcich období, pretože uprednostnili teóriu pred praxou, na čom zakladali svoje filozofovanie. V tomto bode je možné (čiastočne) pochopiť Rortyho obdiv voči Heideggerovi, pretože pre Heideggera ideológia v Nemecku predstavovala prenos teórie do praxe. Ako silný nacionalista neprehliadal dô-

sledky nacistickej ideológie pre vlastný nemecký národ, pre jeho kultúru, ekonomiku a iné sféry života. Heidegger v tom našiel momenty svojich vlastných filozofických úvah, ktoré sa mu vzhľadom na možný vzostup vlastného národa videli ako tá najsprávnejšia cesta k dosiahnutiu svojich vlastných cieľov.

Rortyho recepcia problému *Heidegger a nacizmus* má svoje zavŕšenie v jeho vrcholnej práci *Filozofia a sociálna nádej* (1999). Už samotná skutočnosť, že do tejto práce zaradil pôvodne pripravenú samostatnú štúdiu z roku 1990, ktorú najprv uverejnil v Anglicku,¹ potom v Rusku,² je veľmi zaujímavá. Podrobnejšie skúmanie týchto textov nás vedie k záveru, že od roku 1990, t. j. dva roky po napísaní recenzie na Fariasovu knihu, už k nejakým novým posunom v hodnotení Heideggera zásadne nedošlo. Avšak medzi recenziou a textom publikovaným v Anglicku došlo k istému posunu, na ktorý chceme upozorniť, aby sme mali už kompletný obraz o Rortyho chápaní vzťahu Heideggera k nacizmu.

Rorty rád číta niektoré paragrafy *Bytia a času* (31–33)³ a tak to urobil aj Mark Okrent vo svojej knihe *Heideggerov pragmatizmus*,⁴ t. j. vidí Heideggera ako robí z teórie nástroj praxe, ako chápe tvrdenia ako nástroje na uskutočnenie nejakého ľudského projektu. To nepochybne znamená, že sa tu hľadá istý spoločný priestor, ktorý je vlastný tak Heideggerovi ako aj Rortymu. Sám to vyjadruje v tejto podobe: „Tí, ktorí si tak ako ja zobrali viac z raného pragmatického Heideggera než z neskoršieho poslucháča hlasu Bytia, sú veľmi podozrievaví voči tomuto projektu, stať sa bezprojektovým. Zdá sa nám, že ako Heidegger starol, cúvol od trvania na konečnosti, ktoré dominovalo v *Bytí a čase*. Vnímame to ako regres. Musíme pripustiť, že Heidegger sa stal originálnejším a zaujímavejším mysliteľom ako starol a stával sa z neho väčší megaloman, ale považujeme to len za ďalší príklad vášnivej a svojráznej chyby, ktorá bola poučnejšia než triezva a užitočná pravda. Takže pre nás nie sú Heideggerove spisy kanálom, cez ktorý môžeme počuť hlas Bytia.

¹ RORTY, R.: Another Possible World. In: *The London Review of Books*, 1990.

² RORTY, R.: Ješčo odin vozmožnyj mir. In: *Filosofija Martina Chajdeggera i sovremennost'*. Ed. N. V. Motrošilova. Moskva: Nauka 1991, s. 133–137.

³ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel.I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 174–193.

⁴ OKRENT, M. B.: *Heidegger's pragmatism*. New York: Cornell University Press, 1991.

*Sú skôr skrinkou s náradím. Sú nádobou, do ktorej Heidegger uložil nástroje, ktoré vynašiel v rôznom čase, aby uskutočnil ten-ktorý projekt.*¹

Tieto projekty boli podľa neho rôzne a niekedy si aj vzájomne pre-
kázali. Spočiatku ide skôr o oživenie Aristotela, aby mohol zavŕšiť no-
votomistickú kritiku Descarta. Neskôr sa pokúšal dostať za Nietz-
scheho učenie tým, že sa vracia späť k Aristotelovi a predsokratovcom.
Niekedy má Heidegger na mysli *Dasein* vo všeobecnosti a často ho chce
popísať len ako *Dasein* 20. storočia. „Raz chcel byť hrdinským vodcom
národného hnutia, ale neskôr chcel byť starým múdрым pustovníkom,
ktorý vie, že len Boh nás môže zachrániť. Jeho naznačovanie, že vždy
nasledoval jedinú hviezdu... pripadá (Rortymu – dopl. aut.) ako seba-
zavádzajúce sebalichotenie.“² Rorty to vníma tak, že *skrinka s náradím*,
ktorá po ňom zostala, ponúka veľmi rôznorodý výber, ktorý je posta-
vený pre rôzne a odlišné účely. To najdôležitejšie však spočíva v tom,
že vo výbere sú len niektoré kusy ešte stále pre nás užitočné. Rorty je
presvedčený, „že najväčší hold, aký môžeme vzdať Heideggerovým ú-
spechom, je byť selektívnymi v tom, čo si od neho môžeme zobrať“.³
Rorty to otvorene priznáva: „Čo sa týka mňa, rád by som si nechal
pragmatika a ignoroval nacistu, ponechal by som si náčrt hlavnej línie
Heideggerových dejín metafyziky, pričom by som prepísal jej
pochmúrny záver, nechal by som si vybrané prvky Heideggerovej ob-
raznosti a žargónu, a pritom by som mávol rukou nad jeho svetovo-
dejinnými nárokmi.“⁴

Určite, Rorty ako filozof – ironik si to môže dovoliť. Lenže Rorty ako
historik filozofie si to už môže dovoliť ťažšie. Ukazuje sa teda, že Rorty
skôr číta Heideggera ako *filozofa* a nie ako *historika filozofie*.⁵ Historická re-
konštrukcia nepustí ani samého Rortyho. Naopak. Usvedčuje ho z istej
programovej nedôslednosti, ktorá je len sčasti ospravedlniteľná. Rorty
primárne nemá záujem o písanie dejín filozofie. Ide mu však o premýš-

¹ RORTY, R.: *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin books 2000, s. 191.

² Tamže, s. 191.

³ Tamže, s. 191.

⁴ Tamže, s. 191.

⁵ Bližšie pozri PIERCEY, R.: *The Uses of the Past from Heidegger to Rorty: Doing Philosophy Historically*. Cambridge: Cambridge University Press 2009.

lanie nad dejinami filozofie a v tomto momente si môže, za istých okolností, dovoliť nebyť tak dôsledný, ako by si to historik filozofie nemohol dovoliť.

Je však možné, že Heideggera samého by privádzalo do zúfalstva takéto rortyovské privlastňovanie si jeho dedičstva. Rorty oprávnené naznačuje, že to „privádzza do zúfalstva aj jeho najviac nezmieriteľných kritikov. Títo kritici tvrdia, že jeho nacizmus nebol len jednou stránkou jeho myslenia, len jedným z jeho rôznych projektov, ale skôr životne dôležitým kľúčom k vlastnému jadrú jeho myslenia. Trvajú na tom, že jeho myslenie je práve tak pevne zjednotené, ako on veril, že je. Myslia si, že pod rozmanitými zdaniami je skrytá skutočnosť, že naozaj nasledoval jedinú hviezdu – temnú, zlú hviezdu“.¹ Rorty s týmto chápaním nesúhlasí a pokúša sa ho prekonať tým, že si z Heideggerovej tvorby vyberá najmä to, čo sa mu najviac hodí. Preto môže napísať, že „pre tých z nás, ktorí by sa chceli ďalej preberať medzi nástrojmi v Heideggerovej skrinke, je tu fakt, že tento muž, ktorý vytvoril tieto pozoruhodné nástroje, bol najprv nacistom a neskôr zbabelým pokrytcom, len jednou z mnohých irónií dejín“.²

Rorty rozhodne odmieta vnímať *rektorskú prednášku* ako záblesk skutočného, esenciálneho Heideggera³ a vôbec neverí, že existuje niečo také ako nejaký *esenciálny Heidegger*. Rorty si myslí, „že títo kritici majú pravdu len do takej miery, že Heidegger „bol antirovnostársky počas celého svojho života a nikdy mu ani v najmenšom nezáležalo na liberálnom projekte zväčšenia celkového ľudského šťastia“.⁴ Heideggerova filozofia je v porovnaní s tou Rortyho, najmä v tomto tak dôležitom probléme, nesúmerateľná. Rorty tvrdí, že pragmatizmus je „založený na myšlienke, že nič nie je dôležitejšie ako ľudské šťastie, – a to nemožno transcendovať nijakou inou ideou, ani ideou vznešenosti. Ak sa pragmatistu spýtate, prečo je stúpencom demokracie, môže vám povedať len toľko, že podľa neho v demokracii sú ľudia šťastnejší“.⁵

Heideggera v celom jeho diele reálny problém ľudského šťastia nezaujíma a pokiaľ ho zaujíma, tak ho výslovne podriaďuje otázke Bytia.

¹ RORTY, R.: *Philosophy and Social Hope*, s. 191–192.

² Tamže, s. 192.

³ HEIDEGGER, M.: *Sebeurčení německé university*, s. 45–52.

⁴ RORTY, R.: *Philosophy and Social Hope*, s. 192.

⁵ RORTY, R.: *Filozofické orchidey*, s. 19.

Len vyriešenie tejto otázky je predpokladom pre realizáciu ľudského šťastia. Ale to je filozofický *výsmech* problému šťastia, ktorý, žiaľ, Rorty buď nechce vidieť, alebo nevidí. Preto je aj celkom pochopiteľné, že Heidegger bol anti-demokrat par excellence. Asi ťažšie nájdeme väčšieho anti-demokrata vo filozofii 20. storočia.

Rortymu však neunikajú veľmi dôležité dobové súvislosti 30. rokov minulého storočia. Heidegger sledoval prepúšťanie jeho židovských kolegov z práce a tiež to, čo sa s nimi potom dialo. Heidegger *mlčal*.¹ Toto mlčanie je podľa Rortyho „tiež to, čo odlišuje Heideggera od všeobecného priemeru antirovnostárov. Mnohí poprední spisovatelia dvadsiateho storočia nedôverovali demokracii, ale on bol jediný, ktorým nepohol holokaust“.²

Rorty sa pridáva k Habermasovi a Derridovi v momente, keď pripomínajú, že ktokoľvek z nás by sa ocitol v Heideggerovej situácii bol by si mohol myslieť, že Hitler bol v roku 1933 tou jedinou reálnou nádejou Nemecka. Na strane druhej však Habermas a Derrida tvrdia, že neodpustiteľnou vecou je Heideggerovo *povoynové ticho*. Rorty súhlasí s tým, že toto ticho je neodpustiteľné. Čo je však možno ešte dôležitejšie, nedokáže toto ticho dedukovať z obsahu Heideggerovho učenia. Nedokáže ho vnímať ako znamenie niečoho, kvôli čomu by sme mali byť voči tomuto učeniu podozrievaví. Tu sa ponúka jednoznačná otázka, prečo to Rorty nedokáže. Jeho odpoveď je jasná: „Je to preto, lebo považujem morálny charakter človeka – jeho *selektívnu citlivosť voči utrpeniu iných* (kurz. aut.) – za vec formovanú náhodnými udalosťami v jeho živote. Často, možno väčšinou, táto citlivosť kolíše nezávisle od projektov sebatvorenia, do ktorých sa človek púšťa vo svojom diele.“³

Zdá sa, že tu Rorty triafa do čierneho, avšak svoje úvahy nedokázal doviesť do záveru. Heidegger ako človek a ako filozof je necitlivý k *utrpeniu iných*. No pre seba žiada účasť a porozumenie (dokladá to najmä vzťah k H. Arendtovej).⁴

¹ Podrobnejšie pozri LANG, B.: *Heideggerovo mlčenie*. Prel. Š. Blahůšek. Praha: Prostor 1996, s. 15 a n.

² RORTY, R.: *Philosophy and Social Hope*, s. 193.

³ Tamže.

⁴ Podrobnejšie pozri ATTINGEROVÁ, E.: *Hannah Arendtová – Martin Heidegger*. Prel. J. Juráňová. Bratislava: Agora 2002, s. 102 a n.

Rorty, Heidegger a iný možný svet

Aby Rorty vysvetlil, čo má na mysli pod *náhodnými udalosťami* a *nezávislým kolísaním*, ponúka literárnu fikciu *iného možného sveta*. Čo by sa bolo stalo, ak by sa Heidegger nebol pripojil k Hitlerovi, ale k jeho odporcom. Aby sme videli, ako mohol byť tento možný svet skutočný, máme si predstaviť, „že v lete roku 1930 Heidegger zrazu zistí, že sa hlboko zamiloval do krásnej, vážnej, zbožňujúcej študentky filozofie, ktorá sa volá Sára Mandelbaumová. Sára je Židovka, ale to si Heidegger sotva všima, keďže sa mu točí hlava od vášne. Po bolestivom rozvode s Elfride – čo je proces, ktorý ho stojí priateľstvo, okrem iných, s Husserlovcami – sa Heidegger v roku 1932 ožení so Sárrou. V januári 1933 majú syna, Abraháma“.¹

Sára ho privedie k tomu, aby si *všimol*, že židovskí úradníci boli prepustení a degradovaní. Heidegger si o sebe v študentskom časopise prečíta veci, ktoré mu jasne naznačia, že jeho slávne dni sa už definitívne skončili. Postupne si uvedomuje, že jeho vzťah k Sárre ho stál nielen stratu prestíže, veľa prestíže, ale aj miesto na univerzite.

Lenže *fiktívny Heidegger* Sárrou miluje a kvôli nej nakoniec opúšťa aj Freiburg. Najprv učí v Berne. Keď dostane pozvánku z Ústavu pre vyššie štúdiá (Institute for Advanced Study) v Princetone, veľmi rád ju prijíma. Tu strávi dva roky, kde sa s problémami učí angličtinu. Možnosť prednášať dostane až v roku 1937, keď mu jeden z jeho spoluemigrantov vybaví stále miesto na univerzite v Chicagu.

Na novom mieste sa zoznami s ďalšími významnými židovskými emigrantmi z Nemecka. Nakoniec dôjde k zblíženiu aj „s Adornom a Horkheimerom; zistí, že Amerika je *reductio ad absurdum* nádejí osvietenstva, krajina bez kultúry. Ale ich pohrdanie Amerikou im nebráni v tom, aby videli Hitlera ako toho, ktorý zruinoval Nemecko a ide zruinovať Európu. Heideggerove strhujúce protinacistické vysielania mu umožňujú uspokojiť potrebu zaujať hrdinský postoj pred masami ľudí – potrebu, ktorá sa mohla, za iných okolností, uspokojiť v rektorskom prejave“.²

Rorty načrtáva, ako by mohol pokračovať Heideggerov život vo fiktívnom *možnom svete*: „Na konci druhej svetovej vojny je Heideggerovo

¹ RORTY, R.: *Philosophy and Social Hope*, s. 193.

² Tamže, s. 194.

manželstvo v troskách. Sára Heideggerová je do špiku kostí sociálna demokratka, miluje Ameriku a je vášnivou sionistkou. Dospela k tomu, že Heideggera považuje za veľkého človeka s chladným a nepreniknuteľným srdcom, ktoré sa kedysi otvorilo jej, ale ktoré zostáva zatvorené voči jej sociálnym nádejam. Začala opovrhovať egoistom tak, ako obdivuje filozofa a protinacistického polemika. V roku 1947 opúšťa Heideggera a berie 14-ročného Abraháma so sebou do Palestíny. Je zranená v občianskej vojne, ale nakoniec, po vyhlásení nezávislosti, sa stane profesorkou filozofie na univerzite v Tel Avive.

Sám Heidegger sa v roku 1948 triumfálne vracia do Freiburgu. Tam zoženie svojmu starému priateľovi Gadamerovi miesto, aj keď uštipačne opovrhuje Gadamerovým súhlasom s prevzatím nemeckých univerzít nacistami. Nakoniec si za tretiu manželku zoberie vojnovú vdovu, ženu, ktorá všetkým jeho priateľom pripomína Elfride. Keď v roku 1976 zomrie, jeho manželka mu na truhlu položí prezidentskú medailu slobody, medailu rádu za zásluhy a zlatú medailu Nobelovej ceny za literatúru. Tá posledná mu bola udelená v roku po vydaní jeho krátkej, ale dojemnej elégie za Abrahámom, ktorý zomrel na Golanských výšinách v roku 1967.¹

To najdôležitejšie vyjadrenie však nasleduje, keď si Rorty kladie mimoriadne dôležitú otázku: *aké knihy napísal Heidegger v tomto možnom svete...* Rortyho odpoveď je jednoznačná: takmer presne tie isté, aké napísal v skutočnom, ale už bez väzieb v poznámkach na národno-socialistické hnutie či iné politické kontexty.

Keď Rorty tvrdí, že v našom svete Heidegger po vojne nepovedal nič politické, nemá celkom pravdu. Dokladá to aj jeho rozhovor pre časopis *Spiegel*. V možnom svete, ktorý ponúka Rorty, používa svoju prestíž ako antinacista, aby urobil nemeckú politickú pravicu úctyhodnou. „Sociálnym demokratom ako Habermasovi je ľúto, že Heidegger je v povojnovej nemeckej politike sústavné na nesprávnej strane. Niekedy, v súkromí, vyslovia podozrenie, že za trošku iných okolností, by bol z Heideggera býval celkom dobrý nacist. Ale nikdy by ani vo sne nevysslovili takú vec na verejnosti o najväčšom európskom mysliteľovi našich čias.“²

¹ Tamže, s. 195.

² Tamže, s. 196.

Rorty nepopiera, že v našom skutočnom svete bol Heidegger nacist, zbabelý pokrytec, ale zároveň aj najväčší európsky mysliteľ 20. storočia. V možnom svete, ktorý načrtol, „to bol v podstate ten istý človek, ale náhodou mu dali vyžrať utrpenie Židov, až si nakoniec *všimol*, čo sa deje, až sa jeho zmysel pre ľútosť a jeho zmysel pre hanbu konečne prebudili. V tom svete mal šťastie, že sa nemohol stať nacistom a tak mal menej príležitostí na zbabelosť alebo pokrytectvo. V našom skutočnom svete odvrátil tvár a nakoniec sa utiekal k hysterickému popretiu. Toto popretie prinieslo jeho neodpušiteľné ticho. Ale toto popretie a toto ticho nám nehovoria veľa o knihách, ktoré napísal, ani opačne. V oboch svetoch je jediným spojivom medzi Heideggerovou politikou a jeho knihami pohrdanie demokraciou...”¹

Rorty trvá na tom, že v ranom Heideggerovom pragmatickom antiesencializme môžeme nájsť dôvody na zanechanie snahy vidieť človeka a knihy jedným pohľadom, a dokonca aj snahy vidieť knihy ako štádiá jedného jedine možného spôsobu myslenia. Ak zoberieme tento antiesencializmus vážnejšie, ako sa ukázalo, že ho dokázal brať aj Heidegger sám, nebudeme v pokušení dramatizovať Heideggera tak, ako on dramatizoval svojich obľúbených mysliteľov a básnikov. Rorty si preto myslí, že nebudeme prideľovať mysliteľom a básnikom miesta v svetovo-dejinnom rozprávaní. Budeme ich, aj ich knihy, vidieť len ako výslednicu závislých tlakov. Uvidíme Heideggera ako ďalšiu zmätenú, rozorvanú, miestami zúfalú ľudskú bytosť, niekoho veľmi podobného nám. *Budeme čítať Heideggerove knihy tak, ako najmenej chcel, aby sa čítali* – t. j. *ako príležitosti na iné využitie*. Rorty navrhuje, aby sme sa uspokojili s *užitočnými nástrojmi*, ktoré permanentne ponúka Heideggerova filozofia a máme si ich vziať tam, kde ich môžeme nájsť a pre to, čo chceme filozoficky riešiť my sami už nezávisle na Heideggerovi samom.

Rortymu išlo v jeho diele najmä o ukázanie možnosti liberálnej teórie ako *utópie*, v ktorej je okrem *irónie* azda najdôležitejšia *solidarita*: „V mojej utópii by sa solidarita nechápala ako skutočnosť, ktorá má byť poznaná odstránením *predsudkov* alebo zavítaním sa do predtým skrytých hĺbok, ale ako cieľ, ktorý má byť dosiahnutý, a to nie skúmaním, ale obraznosťou, imaginatívnou schopnosťou vidieť cudzích ľudí ako

¹ Tamže.

spolupráciach. Solidarita sa neobjavuje reflexiou, ale vytvára sa. Vytvára sa zväčšovaním našej citlivosti ku konkrétnym detailom bolesti a poníženia cudzích, nám neznámych ľudí.“¹

Žiaľ, Heidegger stál (v istých okamihoch) presne na opačnej strane. Nebol schopný ani solidarity, ani ľudskej účasti na bolesti a ponižovaní ľudí. O tom Heideggerovo dielo skutočne nie je. Tu sa stáva jeho hlavným žalobcom paradoxne F. Nietzsche, ktorý túto myšlienku adresoval Parmenidovi, ale možno ešte viac platí na Heideggera, že ho zachytila *ľadová hrôza abstrakcie* (kurz. aut.), keď prehlásil najjednoduchšiu vetu o bytí a nebytí.² Nepochybne, Heideggerovo *myslenie Bytia* môže filozoficky predstavovať *ľadovú hrôzu abstrakcie*, ktorá vedie k *zabudnutosti na človeka*. Filozofia môže bez toho pôsobiť ako kus zabíjajúceho *ľadovca*, vďaka ktorému hynú ľudia, lebo im chýba *solidarita a účasť na bolesti*. Takáto filozofia nemôže potom prinášať nijaké šťastie, ako to chce Rorty. V tom je potom Rorty na úplne opačnej filozofickej pozícii, než je to v prípade Heideggera. *Myslenie Bytia* nemôže mať predsa prednosť pred *myslením na človeka*. Preto vyznievajú tak paradoxne mnohé pozitívne Rortyho ocenia Heideggerovej filozofie. Jedine, že o to Rortymu vôbec nejde a berie Heideggera vážne, ale nie doslovne. V každom prípade, naozaj by 20. storočie vo filozofii bez Heideggera nebolo tým, čím je, avšak je pravdou aj to, že Heidegger bol „mysliteľom biednej doby“.³ Vášnivá diskusia a spory ohľadom osoby Heideggera sú živé do dnes, pretože niektorí veľmi ťažko prijímajú, že práve tento filozof, ktorý mnohých priviedol k filozofovaniu, manipuloval s *pravdou*...

¹ RORTY, R.: *Nahodilosť, ironie, solidarita*, s. xiv.

² NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickom období Řeků*, Prel. J. Březina. Olomouc: Votobia 1994, s. 46.

³ EBELING, H.: *Martin Heidegger. Filosofie a ideologie*. Prel. M. Schwingerová. Olomouc: Votobia 1997, s. 210.

Záver

Monografia *Heidegger a metafyzika v 20. storočí* uzatvára bádateľské úsilie riešiteľského kolektívu Katedry filozofie a dejín filozofie v snahe naplniť všetky hlavné ciele grantového projektu *Heidegger, metafyzika a dejiny filozofie*. Naše trojročné výskumné úsilie prinieslo nielen pre slovenskú filozofickú obec, ale aj širšiu kultúrnu verejnosť, mnoho nových historicko-filozofických ako aj filozofických poznatkov, ktoré permanentne ponúka Heideggerovo mysliteľské dedičstvo v jeho dnešnom reflektovaní. Strategickým zámerom projektu bolo objektívne a zároveň kriticky analyzovať Heideggerovu filozofickú tvorbu od jeho ranných počiatkov až do konca jeho tvorby. Tak sme sa mohli presvedčiť, že jeho hlavná otázka *čo je bytie* je bytostne späté s chápaním metafyziky v dejinách filozofie. Všetko to vlastne začalo u Aristotela a pokračovalo cez Platóna, Leibniza a Kanta do začiatkov 30. rokov minulého storočia. Radikálna zmena hodnotenia najmä gréckej filozofie v 30. a 40. rokoch 20. storočia má za následok, že do popredia v Heideggerovom vývoji sa dostáva predsokratovská filozofia a paralelné s ňou aj Hegel. V Heideggerovej neskorej tvorbe tak postupne, ale zároveň už bezkonkurenčne, získava dominujúce postavenie kritické vyrovnanie sa s Hegelovým učením. To všetko sme podrobili skúmaniu v dvoch prvých monografiách: *Heidegger, metafyzika a Gréci* (Košice 2016, 693 s.) a *Heidegger a novoveká metafyzika* (Košice 2017, 889 s.).

V záverečnej tretej kolektívnej monografii nám išlo o preskúmanie Heideggerovho chápania metafyziky a osobitne otázky bytia v kritickej konfrontácii s jeho najvýznamnejšími filozofickými súčasníkmi. Naším cieľom nebola v žiadnom prípade vyčerpávajúca snaha o zachytenie všetkých možných konfrontácií, ktoré vznikli v 20. storočí vo vzťahu k Heideggerovmu chápaniu metafyziky. Išlo nám len o zachytenie toho najdôležitejšieho, čo sa v tejto problematike udialo v minulom storočí. V tomto zmysle sa jednoznačne nám potvrdilo, že to boli najmä filozofické učenia E. Finka, H.-G. Gadamera, J. Patočku, ktoré najvýraznejšie prijali heideggerovské inšpirácie, ale zároveň sa nedali pohltiť jeho obrovským filozofickým vplyvom pri tvorbe svojich vlastných filozofických učení s odlišným chápaním tak metafyziky, ako aj hľadania odpovede na otázku bytia.

Pochopiteľne, nemožno zabúdať na to, že Heideggerovo učenie sa začalo formovať a silnieť pod neustálou filozofickou konfrontáciou s Husserlovou filozofiou, ale zároveň aj s novokantovskou filozofiou. V tom vidíme osobitne cenný vklad do poznania dejín nemeckej filozofie v prvej tretine 20. storočia. V našej práci sme sa tiež nemohli vyhnúť kritickej konfrontácii *analytickej filozofii a Heideggerovho chápania metafyziky*. Carnapova kritika Heideggerovej metafyziky v prvej polovici 20. storočia bola najvýznamnejšia, ktorá poukázala na viaceré slabšie stránky učenia nemeckého filozofa. V podobnom duchu sa v našej práci venujeme v našej práci najvýznamnejším predstaviteľom postštrukturalizmu, postmoderny, novopragmatizmu a ich chápaniu Heideggerovho učenia vôbec a metafyziky i otázke bytia zvlášť.

Summary

The collective monograph *Heidegger and metaphysics in the 20th century* represents the completion of the research effort of Department of Philosophy and History of Philosophy of the Faculty of Arts, University of Pavol Jozef Šafárik in Košice as the working out of the grant project APVV-14-0706. While in the first volume we attempted to analyze Heidegger's relationship to Greek metaphysics (*Heidegger, Metaphysics and Greeks*, Košice: UPJŠ Publisher 2016, 693 pp.), in the second volume, we tried to understand Heidegger's reception of modern metaphysics as a metaphysics of subjectivity (*Heidegger and Modern Metaphysics*, Kosice: UPJŠ Publisher 2017, 890 pp.), in our last effort we are trying to deal with grasping on *Heidegger and the problem of metaphysics* in a critical confrontation with its most important philosophical contemporaries in understanding and solving this problem. Our aim was by no means an exhaustive attempt to capture all the possible confrontations that arose in the 20th century in relation to Heidegger's understanding of metaphysics. We only wanted catch the most important thing that happened in the past century. For this reason is understandable the division of our work into five basic parts.

First of all, we wanted to cope with *metaphysics as a philosophical problem* in Heidegger's own work so that at first the reader had the option to get know with his own solution of this question in the cross-section of his entire work. This is presented in first three chapters of our work, written by Vladimír Leško and Richard Capobianco. The form of they work shows that each author offers *his own vision* of the studied problem, so that we want not offer only one correct view of Heidegger's work for reader. It is about *looking for* potential assessment that intently anticipate the reader can search *his own position*. Heidegger is therefore most interesting especially because anyone who wants to seize his philosophical link is clearly dependent on his own *rethinking* and *reviewing* of his work. There is no other way.

The second part of this work is devoted to *problem of phenomenology, hermeneutics and to the question of Being*. Jozef Sivák, Ivan Blecha, Andrej Demuth, Ladislav Tkáčik, Oliver Gutter, Štefan Jusko, Mária Mičani-
nová, Michal Krucko, Kristina Bosakova, Vladimir Leško and Róbert

Stojka tried to analyze Heidegger's relationship to phenomenology, hermeneutics and to the question of being. This is the first part of our work, in which is fully presented the critical relation Heidegger versus Husserl, the understanding of fundamental ontology, Fink's, Levinas's and Ingarden's critique of Heidegger, Gadamer's and Heidegger's understanding of Aristotle's metaphysics, Patočka's critique of Heidegger's *question of Being*, non-metaphysical philosophy, and the project of history.

The third part of the collective monograph is devoted to the issue, which has been given the least attention in our home literature. The theoretical confrontation of Heidegger and Neokantism has particular importance, especially as it was in the 20th and 30th years in past century had Heidegger critically specified his position not only to Phenomenology, but to Neokantian philosophy too, which was in Germany still the dominant philosophy. The two chapters, written by Andrzej J. Noras and Alicja Pietras, put across to show this.

To the problem of *analytical philosophy and Heidegger* is devoted to the fourth part of the work. There is no doubt about its importance. Indeed, Carnap's critique of Heidegger's metaphysics in the first half of the 20th century is still the most open critique of Heidegger at all and therefore it could not be absent in our work. At once, we attempted to introduce the understanding of philosophy and language in Wittgenstein's and Heidegger's understanding. The authors of individual chapters on this issue are Eugen Andreanský and Zuzana Molnárová.

The final part of this collective monograph is devoted to Poststructuralism, Postmodernism, Neopragmatism and their understanding of Heidegger's work at all and particularly metaphysics. Dušan Hruška has worked out Foucault and Vattimo and Katarína Mayerová offers her understanding of Rorty's reception of Heidegger's philosophy.

We are convinced that the contentual focus of our work offers to reader a sufficient diapason of Heidegger's understanding of metaphysics that we must take into regard when we want to think about problem *Heidegger and metaphysics in 20th century*. At same we are aware that we have not exhausted the theme as it is so extensive that it is impossible thing for this team of researchers, but also of many others who come after us.

Zoznam literatúry

- ALLISON, H.: *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press 1990.
- ANDREANSKÝ, E.: *Bytie a čas a grécka filozofia*. In: Leško, V. – Stojka, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: UPJŠ 2016, s. 227–243.
- ANDREANSKÝ, E.: Kant a Husserl o psychologizme a formalizme v logike. In: Leško, V. – Plašienková, Z. (eds.): *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie*. Košice: UPJŠ 2009.
- ARISTOTELES: *Fyzika*. Prel. A. Kříž. Praha: Rezek 1996.
- ARISTOTELES: *Metaphysik*. übertragen von A. Lasson. Jena: Diederichs 1924.
- ARISTOTELES: *Metafyzika* 1003a 21. Prel. A. Kříž. Praha: Laichter 1947.
- ARISTOTELES: *Metafyzika*. Prel. J. Špaňár. In: *Antológia z diel filozofov*. Od Aristotela po Plotina. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 2006.
- AUBENQUE, P.: *Problém bytí u Aristotela*. Prel. M. Pokorný. Praha: Oikúmené 2014.
- BAUM, M.: *Metaphysik und Kritik in Kants theoretischer Philosophie*. Hrsg. Von K. Held und J. Hennigfeld. Würzburg: Königshausen und Neumann 1933.
- BAUMGARTNER, H. M.: Zur Einleitung: Übersicht, Aufbau und (336–350). In: Schelling F. W. J.: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Eds. O. Höffe, A. Pieper. Berlin: Akademie Verlag 1995, s. 35–53.
- BĚBEN, D.: Ingardenova fenomenológia na pozadí Patočkovej fenomenológie. Prel. E. Andreanský. In: *Patočka a filozofia 20. storočia*. Eds. V. Leško – R. Stojka. Košice: UPJŠ 2015.
- BĚBEN, D.: Perspektywy fenomenologii Hedwig Conrad-Martius i rozłam fenomenologii. In: *Wokół badań logicznych. W stulecie ukazania się dzieła Edmunda Husserla*. Eds. Cz. Głombik – A. Noras. Katowice: UŚ 2003.
- BERAN, O.: „Střední“ Wittgenstein: *Cesta k fenomenologii a zase zpátky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2013.
- BERAN, O.: *Náš jazyk, můj svět*. Praha: Filosofia 2010.

- BIEMEL, W.: *Martin Heidegger*. Prel. J. Loužil. Praha: Mladá fronta 1995.
- BINSWANGER, L.: *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Zürich: 1942.
- BLATTNER, W.: *Heidegger's Being and Time*. London: Continuum 2006.
- BLECHA, I.: *Proměny fenomenologie. Úvod do Husserlovy fenomenologie*. Praha: Triton 2007.
- BLOND, L. P.: *Heidegger and Nietzsche: Overcoming Metaphysics*. London – New York: Continuum 2010.
- BOSS, M.: *Existential foundations of medicine and psychology*. New York: Jason Aronson, Publishing Co. 1979.
- BOSS, M.: *Grundriss der Medizin und Psychologie - Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemässen Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft*. Bern: Hans Huber 1971.
- BOSS, M.: Martin Heidegger's Zollikon Seminars. In: HOELLER, K. (ed.): *Heidegger and Psychology. Review of Existential Psychology and Psychiatry* (special issue) 16:1 – 3 (1979), s. 7 – 20.
- BOSS, M.: *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*. München: Kindler Verlag 1980
- BOSS, M.: Recent Considerations in Daseinsanalysis. In: *The Humanistic Psychologist, Psychotherapy for Freedom: The Daseinsanalytic Way in Psychology and Psychoanalysis*, 16:1 (1988), s. 58 – 74.
- BOSS, M.: Schlusswort. In: Heidegger, M.: *Zollikoner Seminare: Protokolle – Zwiegesprache – Briefe* (ed. Medard Boss). Frankfurt am Main.: Vittorio Klostermann 1987, s. 363 – 369.
- BOSS, M.: Vorwort, In: Heidegger, M.: *Zollikoner Seminare: Protokolle – Zwiegesprache – Briefe* (ed. Medard Boss). Frankfurt am Main.: Vittorio Klostermann, 1987, s. IX - XIX.
- BRAVER, L.: *Groundless Grounds: A Study of Wittgenstein and Heidegger*. Cambridge: The MIT Press 2012.
- BRUZINA, R.: *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology*. New Haven – London: Yale University Press 2004.

- BUCHHEIM, T.: Risse im Gefüge des Seyns. Heideggers Rezeption der Schellingschen Freiheitsschrift und die „metaphysische Notwendigkeit des Bösen“. In: *Das Böse und sein Grund. Zur Rezeptionsgeschichte von Schellings Freiheitsschrift 1809*. Ed. Gunther Wentz. München: Bayerische Akademie der Wissenschaften 2010, s. 149–156.
- CAPOBIANCO, R.: *Engaging Heidegger*. Toronto: University of Toronto Press 2010.
- CAPOBIANCO, R.: *Heidegger's Way of Being*. Toronto: University of Toronto Press 2015.
- CAPOBIANCO, R.: *Heideggerova cesta bytia*. Prel. Z. Molnárová, B. S. Lepis. Košice: Vydavateľstvo ŠafárikPress 2018.
- CAPUTO, D. J.: *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*. Bloomington: Indiana University Press 1993.
- CARMAN, T.: On Making Sense (And Nonsense) of Heidegger. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, roč. 63, č. 3, 2001, s. 561–572.
- CARMAN, T.: *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*. Cambridge: Cambridge University Press 2003.
- CARNAP, R.: Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka. In: *Filosofický časopis*, roč. 39, 1991, s. 622–643.
- CARNAP, R.: *Význam a nevyhnutnosť*. Prel. R. Cedzo. Bratislava: Kalligram 2005.
- CARNAP, R.: Filozofia a logická syntax. Prel. A. Riška. In: Bodnár, J. (ed.): *Antológia z diel filozofov*. Logický empirizmus a filozofia prírodných vied. Zv. 9. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry 1968, s. 265–306.
- CARNAP, R.: Prekonanie metafyziky logickou analýzou jazyka. Prel. T. Sedová In: Mihina, F. – Sedová, T. – Zouhar, M. (eds.): *Logický pozitívizmus*. Malá antológia filozofie 20. storočia. Zv. 3. Bratislava: Iris 2006, s. 257–273.
- CARNAP, R. – HAHN, H. – NEURATH, O.: Vědecké pojetí světa – Vídeňský kroužek. Prel. J. Fiala. In: FIALA, J. (ed.): *Analytická filosofie – první čítanka*. Plzeň – Nymburk: O.P.S 2006, s. 14–37.

- CASSIRER, E., HEIDEGGER, M.: Davoská disputace mezi Ernestem Cassirerem a Martinem Heideggerem. In: Heidegger, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar at al. Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2004.
- CASSIRER, E.: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New York: Yale & New Haven 1944.
- CASSIRER, E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 1. Berlin: B. Cassirer 1906.
- CASSIRER, E.: *Esej o člověku*. Prel. J. Piaček. Bratislava: Pravda 1977.
- CASSIRER, E.: *Filosofie symbolických forem I. Jazyk*. Prel. K. Berka. Praha: Oikúmené 1996.
- CASSIRER, E.: *Filosofie symbolických forem II. Mytické myšlení*. Prel. K. Berka, P. Horák. Praha: Oikúmené 1996.
- CASSIRER, E.: *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*. Antrittsrede bei der Feier des Rektorwechsels der Hamburger Universität am 7. November 1929, Hamburg 1929.
- CASSIRER, E.: *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation*. In: *Kant-Studien*, 1931, č. 36.
- CASSIRER, E.: *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. 1: Die Sprache. Bd. 2: Das mythische Denken. Bd. 3: Phänomenologie der Erkenntnis. Berlin 1923–1925–1929.
- CMOREJ, P.: Čo je a čo nie je súčasná analytická filozofia. In: *Organon F*, roč. 3, 1996, č. 1, s. 1–8.
- CARMAN, T.: *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*. Cambridge: Cambridge University Press 2003.
- COLLI, C. – MONTINARI, M. (eds.): *Kritische Studienausgabe: F. Nietzsche, Sämtliche Werke*. Bd. 15. München – Berlin – New York: De Gruyter 1980.
- CONRAD-MARTIUS, H.: Die transzendente und die ontologische Phänomenologie. In: *Edmund Husserl 1859-1959. Recueil Commémoratif publié à l'Occasion du Centenaire de la Naissance du Philosophie*. Phänomenologica, Bd. 4., La Haye: Martinus Nijhoff 1959.

- CONRAD-MARTIUS, H.: Co to jest fenomenologia? Przedmowa. Prel. J. Machnacz. In: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Źródła*. Red. J. Machnacz. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2014.
- CONRAD-MARTIUS, H.: Fenomenologia transcendentálna i ontologiczna. Prel. J. Machnacz. In: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Źródła*. Red. J. Machnacz. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2014.
- CRISTIN, R.: *Heidegger and Leibniz: Reason and the Path*. Dordrecht: Springer Science+Business Media 1998.
- ČANA, T.: „Gramatické pravidlo“ u neskorého Wittgensteina. In: *Organon F*, roč. 13, 2006, č. 3, s. 349–360.
- DAHLSTROM, D.: Heidegger's Transcendentalism. In: *Research in Phenomenology*, roč. 35, 2005, s. 29-54; LONG, E.: „No Selfhood...No Freedom. Martin Heidegger's Radical Definition of 'Transcendence' in 20th Century Europe. In: *Critical Theory and Social Justice*, roč. 5, 2015.
- DAVID, P.: Heideggers Deutung von Schellings Freiheitsschrift als Gipfel der deutschen Metaphysik. In: *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*. Ed. H. Seubert. Köln: Böhlau 2003, s. 125–140.
- DAVIS, B. W.: *Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit*. Evanston: Northwestern University Press 2007.
- De BOER, K.: *Thinking in the Light of Time. Heidegger's Encounter with Hegel*. New York: State University of New York 2000.
- DE VLEESCHAUWER, H. J. M.: Wie ich die Kritik der reinen Vernunft entwicklungsgeschichtlich lese. In: *Kant-Studien*, Bd. 54, 1963.
- DELEUZE, G.: *Nietzsche a filosofie*. Prel. Č. Pelikán a J. Fulka. Praha: Herrmann & synové 2004.
- DELEUZE, G.: *What is Grounding?* Grand Rapids: The New Centre for Research & Practice 2015.
- DÉMUTH, A.: Fenomén naladenosti ako netematizované porozumenie sebe i svetu. In: *Cestami Heideggerovho myslenia*. Ed. Tomašovičová, J. et al. Pusté Úľany: Schola Philosophica 2011, s. 149–163.

- DÉMUTH, A.: Heidegger a problém (ne)naladenosti. In: *Heidegger v Česku, Poľsku a na Slovensku*. Eds. Leško, V. – Mayerová, K. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2018, s. 143-159.
- DENKER, A. – ZABOROWSKI, H. Hrsg.: *Heidegger – Jahrbuch 4*. Freiburg-München: Verlag Karl Alber 2009.
- DEPRAZ, N.: Le tournant pratique de la phénoménologie. In: *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 129, č. 2004/2.
- DESCARTES, R.: Autorov list prekladateľovi *Princípov filozofie* do francúzštiny, ktorý môže poslúžiť ako predhovor. Prel. M. Ješič – M. Škára. In: *Filozofia*, roč. 65. 2010, č. 2.
- DESCARTES, R.: *Meditace o první filosofii*. Prel. P. Glombíček, T. Marvan, P. Zavadil. Praha: Oikúmené 2003.
- DESCARTES, R.: *Meditácie o prvej filozofii*. Prel. J. Cíger, V. Cígerová. Bratislava: Chronos 1997.
- DESCARTES, R.: *Princípy filozofie*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda 1986.
- DREYFUS, H.: *Being-in-the-World*. Massachusetts: The MIT Press 1991.
- DREYFUS, M. L.: Being and Power: Heidegger and Foucault. In: *International Journal of Philosophy Studies*, roč. 4, 1996, č. 1, s. 1–16.
- DREYFUS, H. L.: Heidegger and Foucault on the Subject, Agency and Practises. In: Dreyfus, H. L.: *Heidegger and Foucault: Lecture Notes I*. Aarhus University 199.
- DVORSKÝ, P.: *Základy logiky v temporalitě lidské existence: Spor o psychologismus v myšlení Martina Heideggera*. Nymburk: OPS 2008.
- DÜSING, K.: Typen der Selbstbeziehung. Erörterungen im Ausgang von Heideggers Auseinandersetzung mit Kant. In: Klein, H. D. (Ed.): *Systeme im Denken der Gegenwart*. Bonn: Bouvier Verlag 1993.
- EBELING, H.: *Martin Heidegger – filosofie a ideologie*. Olomouc: Votobia 1997.
- EGAN, D. – Reynolds, S. – Wendland, A. J. (Eds.): *Wittgenstein and Heidegger*. New York: Routledge 2013.
- EGLOFF, L.: *Das Böse als Vollzug menschlicher Freiheit. Die Neuausrichtung idealistischer Systemphilosophie in Schellings Freiheitsschrift*. Berlin/Boston: de Gruyter 2016.

- ERDMANN, J. E.: *Logik und Metaphysik*. Halle: J. F. Lippert 1843.
- FANN, K. T.: *Wittgenstein's Conception of Philosophy*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press 1971.
- FIGAL, G.: Heidegger als Aristoteliker. In: *Heidegger-Jahrbuch 3*. Heidegger und Aristoteles. Hrsg. A. Denker, G. Figal, F. Volpi, H. Zaborowski. München/Freiburg: Verlag Karl Alber 2007.
- FIGAL, G. (ed.): *Heidegger Lesebuch*. Frankfurt am Main 2007.
- FIGAL, G.: Jak rozumět? K pojetí hermeneutiky u Heideggera. In: *Filozofia*, roč. 59, 2004, č. 8.
- FIGAL, G.: Schelling zwischen Hölderlin und Nietzsche – Heidegger liest Schellings Freiheitsschrift. In: *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*. Eds. L. Hühn, J. Jantzen. Stuttgart: frommann-holzboog 2010.
- FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera*. Prel. V. Zátka. Praha: Academia 2007.
- FINK, E.: *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart, W. Kohlhammer 1960.
- FINK, E.: *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. Den Haag: Martinus Nijhof 1966.
- FINK, E.: *Nähe und Distanz*. Freiburg – München: Verlag Karl Alber 1976.
- FINK, E.: Svět a dějiny. In: *Filosofický časopis*, roč. 40, 1992, č. 2.
- FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Prel. D. Petříčková. Praha: Oikúmené 2011.
- FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt 1*. GA. Bd. 3/1. Freiburg/ München: Verlag Karl Alber 2006.
- FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt 2*. GA. Bd. 3/2. Freiburg/ München: Verlag Karl Alber 2008.
- FRANKL, V. E.: *Vůle ke smyslu*. Brno: Cesta 1994.
- FREGE, G.: *Logická zkoumání / Základy aritmetiky*. Prel. J. Fiala. Praha: Oikúmené 2012.
- FREGE, G.: *Pojmopis*. Prel. J. Fiala. Praha: Oikúmené 2013.
- FRIEDMAN, M.: *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Chicago: Open Court 2000.

- FRIEDMAN, M.: Carnap, Cassirer, and Heidegger: The Davos Disputation and Twentieth Century Philosophy. *European Journal of Philosophy*, roč. 10, č. 3, 2002, s. 263–274.
- FRIEDMAN, M.: Overcoming Metaphysics: Carnap and Heidegger. In: Giere, R. N. – Richardson, A. W. (eds.): *Origins of Logical Empiricism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1996, s. 45–79.
- FRIEDRICH, H.-J.: *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*. Stuttgart: frommann-holzboog 2009.
- FORTI, S.: *New Demons. Rethinking Power and Evil Today*. Prel. Z. Hanafi. Stanford: Stanford University Press 2015.
- FOUCAULT, M.: *Archeologie vědení*. Prel. Č. Pelikán. Praha: Hermann & synové 2002.
- FOUCAULT, M.: *Diskurz, autor, genealogie*. Prel. P. Horák. Praha: Svoboda 1994.
- FOUCAULT, M.: *Moc, subjekt a sexualita*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram 2000.
- FOUCAULT, M.: *Sen a obraznosť*. Prel. J. Sokol. Liberec: Dauphin 1995.
- FOUCAULT, M.: *Slová a veci. Archeológia humanitných vied*. Prel. M. Marcelli, M. Marcelliová. Bratislava: Kalligram 2000.
- GABLER, G. A.: *Die Kritik des Bewußtseins*. Erlangen: Palm 1827.
- GADAMER, H.-G.: Die Geschichte der Philosophie. In: Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie*. GW. Bd.3. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1987.
- GADAMER, H.-G.: Evropa a Oikumené. Prel. I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1966, č. 1, s. 85–100.
- GADAMER, H.-G.: Heideggerův „teologický spis“ z mládí. In: Heidegger, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008.
- GEIER, M.: *Wittgenstein und Heidegger: Die Letzten Philosophen*. Hamburg: Rowohlt Verlag 2017.
- GLOMBÍČEK, P.: Země nikoho jako místo k setkání: wittgensteinovský nesmysl. In: Nitsche, M. – Sousedík, P. – Šimsa, M. (eds.): *Schizma filosofie 20. století*. Praha: Filosofia 2005, s. 229–238.

- GLOMBÍČEK, P.: *Soukromý jazyk, pravidla a Wittgenstein*. Praha: Filosofia 2007.
- GLOY, K.: „Herrschaft und Knechtschaft“ in Hegels Phänomenologie des Geistes. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 39, 1985.
- GORDON, P. E.: *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Cambridge, MA – London: Harvard University Press 2010.
- GREGORY, T. W.: *Heidegger Path to Language*. Lanham: Lexington Books 2016.
- GRONDIN, J.: Heidegger et la probl me de la métaphysique. In: *Philipsis* – <http://www.philopsis.fr>.
- GRONDIN, J.: * vod do heremeneutiky*. Prel. B. Horyna, P. Kouba. Praha: Oik men  1997.
- GREISCH, J.: La métaphysique. Regarder la métaphysique en face. In: *Philopsis* 2006.
- HABERMAS, J.: Heidegger – d lo a sv tov  n zor. In: *Filosofick   asopis*, ro .40, 1992,  . 3.
- HARTMANN, N.: Hegel und das Problem der Realdialektik. In: Hartmann, N.: *Kleinere Schriften, Bd. II: Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*. Berlin: de Gruyter 1957.
- HARTMANN, N.: *My l filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Prel. J. Garewicz. Toru : Comer 1994.
- HARTMANN, N.: *Nov  cesty ontol gie*. Prel. F. Novosad. Bratislava: Pravda 1976.
- HARTMANN, N.: *Zarys metafizyki poznania*. Prel. E. Drzazgowska, P. Piszczatowski. Warszawa: IFiS PAN 2007.
- HARTMANN, N.: *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin und Leipzig: de Gruyter 1935.
- HARTMANN, N.: *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*. 2. Aufl. Berlin: Walter de Gruyter 1949.
- HARTMANN, N.: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin: W. de Gruyter 1921.
- HARTMANN, N.: Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre. In: *Festschrift für Paul Natorp zum siebzigsten Geburtstage von Schülern und*

- Freunden gewidmet.* Hrsg. von E. Cassirer, A. Görland. Berlin–Leipzig: W. de Gruyter 1924..
- HEGEL, G. W. F.: *Dejiny filozofie I.* Prel. J. Cibulka, M. Sobotka. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1961.
- HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filozofie III.* Prel. J. Bednář, J. Husák. Praha: Academia -- Nakladatelství Československé akademie věd 1974.
- HEGEL, G. W. F.: Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie. In: *Jenaer kritische Schriften.* Hrsg. H. Buchner, O. Pöggeler. Hamburg: Meiner 1968.
- HEGEL, G. W. F.: Einleitung. In: Hegel, G. W. F.: *Jenaer philosophische Schriften.* Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Hamburg: Meiner 1968.
- HEGEL, G. W. F.: *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.* Leiden: G. Bolland 1906.
- HEGEL, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.* Leipzig: J. Hoffmeister 1949.
- HEGEL, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften.* Hamburg: Meiner 1991.
- HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha.* Prel. J. Patočka. Praha: Nakladatelství československé akademie věd 1960.
- HEGEL, G. W. F.: *Fenomenológia ducha.* Prel. P. Elexová. Bratislava: Kalligram 2015.
- HEGEL, G. W. F.: *Filozofia dejín.* Prel. T. Münz. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo politickej literatúry 1957.
- HEGEL, G. W. F.: *Filozofia dejín.* Prel. T. Münz. In: *Antológia z diel filozofov. Novoveká racionalistická filozofia.* Zv. 6. Zost. E. Várossová. Bratislava: EPOCHA 1970.
- HEGEL, G. W. F.: *Filozofie dějin.* Prel. M. Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna 2004.
- HEGEL, G. W. F.: Glauben und Wissen. In: Hegel, G. W. F.: *Jenaer kritische Schriften.* Hrsg. H. Buchner, O. Pöggeler. Hamburg: Meiner 1968.
- HEGEL, G. W. F.: *Jenenser Realphilosophie II.* Leipzig: J. Hoffmeister 1931.

- HEGEL, G. W. F.: *Logika*. Prel. T. Münz. Bratislava: Vydavateľstvo SAV 1961.
- HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda I*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1985.
- HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda II*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1985.
- HEGEL, G. W. Úvod. O podstatě filosofické kritiky vůbec a o jejím vztahu k současnému stavu filosofie zvlášť. In: *Filosofický časopis*, roč. 51, 2003, č. 2.
- HEGEL, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik I*. Hrsg. G. Lasson. Hamburg: Meiner 1969.
- HEGEL, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik. Das Sein (1812)*. Hamburg: Meiner 1986.
- HEGEL, G. W. F.: *Základy filosofie práva*. Prel. V. Špalek. Praha: Academia 1992.
- HEIDEGGER, M.: Neuere Forschungen über Logik. In: Heidegger, M.: *Frühe Schriften (1912-1916)*. GA Bd. 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1978.
- HEIDEGGER, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*. GA. Bd. 3. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1991.
- HEIDEGGER, M.: Der Ursprung des Kunstwerks. GA. Bd 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2003.
- HEIDEGGER, M.: *Holzwege*. GA. Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977.
- HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I*. GA. Bd. 6.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1996.
- HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II*. GA. Bd. 6.2. Pfullingen: Günter Neske 1961.
- HEIDEGGER, M.: *Nietzsche*. GA, Bd. 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997.
- HEIDEGGER, M.: *Vorträge und Aufsätze*. GA. Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000.
- HEIDEGGER, M.: *Die Frage nach der Technik*. GA. Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000.

- HEIDEGGER, M.: Hegel und Griechen. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976.
- HEIDEGGER, M.: Kants These über das Sein. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976.
- HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen der Wahrheit*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2004.
- HEIDEGGER, M.: Platons Lehre von der Wahrheit. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976.
- HEIDEGGER, M.: Vom Wesen des Grundes. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976.
- HEIDEGGER, M.: Vom Wesen des Grundes. In: Heidegger, M.: *Wegmarken* (1919–1961). GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2004.
- HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund* (1955–1956). GA. Bd. 10. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997.
- HEIDEGGER, M.: Die onto-teo-logische Verfassung der Metaphysik. In: Heidegger, M.: *Identität und Differenz*. GA. Bd. 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2006.
- HEIDEGGER, M.: *Identität und Differenz*. GA Bd. 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2006.
- HEIDEGGER, M.: Zeit und Sein. In: Heidegger, M.: *Zur Sache des Denkens*. GA. Bd. 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007.
- HEIDEGGER, M.: *Zur Sache des Denkens*. GA. Bd. 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007.
- HEIDEGGER, M.: Religionspsychologie und Unterbewusstsein (1910–1976). In: Heidegger, M.: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. GA Bd. 16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000.
- HEIDEGGER, M.: *Einführung in die phänomenologische Forschung*. GA. Bd. 17. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994.
- HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA. Bd. 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994.
- HEIDEGGER, M.: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. GA Bd. 21. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976.

- HEIDEGGER, M.: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. GA. Bd. 23. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2006.
- HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA. Bd. 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1989.
- HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. GA. Bd. 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988.
- HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. GA. Bd. 26. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007.
- HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA. Bd. 27. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1975.
- HEIDEGGER, M.: *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. GA. Bd. 28. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997.
- HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der Metaphysik*. GA. Bd. 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1983.
- HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. GA. Bd. 31. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994.
- HEIDEGGER, M.: *Hegels Phänomenologie des Geistes*. GA. Bd. 32. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997.
- HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen der Wahrheit*. GA. Bd. 34. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988.
- HEIDEGGER, M.: *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. GA. Bd. 35. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2012.
- HEIDEGGER, M.: *Die Grundfrage der Philosophie*. In: Heidegger, M.: *Sein und Wahrheit*. GA. Bd. 36/37. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2001.
- HEIDEGGER, M.: *Sein und Wahrheit*. GA. Bd. 36/37. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2001.
- HEIDEGGER, M.: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. GA Bd. 38. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1998.
- HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Metaphysik*. GA. Bd. 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1983.

- HEIDEGGER, M.: *Die Frage nach dem Ding*. GA. Bd. 41. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1984.
- HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. GA. Bd. 42. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988.
- HEIDEGGER, M.: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*. GA Bd. 45. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992.
- HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*. GA. Bd. 49. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988.
- HEIDEGGER, M.: *Parmenides*. GA, Bd. 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1982.
- HEIDEGGER, M.: *Heraklit*. GA, Bd. 55. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1979.
- HEIDEGGER, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. GA. Bd. 58. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1993.
- HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1989.
- HEIDEGGER, M.: *Besinnung*. GA. Bd. 66. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997.
- HEIDEGGER, M.: Erläuterung der Einleitung zu Hegels Phänomenologie des Geistes. In: Heidegger, M.: *Hegel*. GA. Bd. 68. Frankfurt am Main: Klostermann 1993.
- HEIDEGGER, M.: *Hegel*. GA. Bd. 68. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1993.
- HEIDEGGER, M.: *Die Geschichte des Seyns*. GA. Bd. 69. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1998.
- HEIDEGGER, M.: *Schwarze Hefte (1931–1938)*. GA. Bd. 94. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2014.
- HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993.

- HEIDEGGER, M.: Novověká matematická přírodní věda. In: *SciPhi* 1994, č. 6.
- HEIDEGGER, M.: Evropa a německá filosofie. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1.
- HEIDEGGER, M.: Sebeurčení německé univerzity. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1.
- HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Prel. P. Kurka. Praha: Ježek 2000.
- HEIDEGGER, M.: *Aristotelova metafyzika IX, 1-3*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2001.
- HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*. Prel. J. Kuneš. Praha: Oikúmené 2004.
- HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar et al. Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2004.
- HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamyšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2004.
- HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006.
- HEIDEGGER, M.: Co je to - filosofie? In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006.
- HEIDEGGER, M.: Principy myšlení. In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006.
- HEIDEGGER, M.: Věc. In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006.
- HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006.
- HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008.
- HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008.
- HEIDEGGER, M.: „Už jenom nějaký bůh nás může zachránit.“ Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2012.
- HEIDEGGER, M.: *Anaximandrov výrok*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2013.

- HEIDEGGER, M.: *Rozhovory k osmdesátým narozeninám*. Prel. I. Chvatík, J. Němec. Praha: Oikúmené 2013.
- HEIDEGGER, M.: *Věk obrazu světa*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2013.
- HEIDEGGER, M.: *Co znamená myslet?* Prel. P. Fischer a I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2014.
- HEINZ, M.: „Schaffen.“ Die Revolution von Philosophie. In: *Heidegger und Nietzsche. Heidegger – Jahrbuch 2*. Eds. A. Denker – H. Zaborowski. München: Karl Alber Freiburg 2005.
- HELD, K.: Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie. In: *Heidegger und die praktische Philosophie*. Eds. A. Gethmann-Siebert, O. Pöggeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.
- HEMMING, L. P.: *Heidegger and Marx*. Evanston-Illinois: Northwestern University Press 2013.
- HENRICH, D.: „Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion“. In: KANT, I.: *Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Prauss, G. (Hg.) Köln 1973.
- HENRICH, D.: „Pojem mravného nahliadnutia a Kantova náuka o fakte rozumu“. Prel. J. Karásek. In: *Reflexe*, 20, 1999.
- HERRMANN, F. W. von: *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie“*. Zur „zweiten Hälfte“ von „*Sein und Zeit*“. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1991.
- HERRMANN, F. W. von: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von „Sein und Zeit“*, sv. 1, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1987.
- HERRMANN, F. W. von: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“*. Zv. 3. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2008.
- HERRMANN, F. W. v.: Nachwort des Herausgebers. In: Heidegger, M.: *Einführung in die phänomenologische Forschung*. GA. Bd. 17. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994.
- HERRMANN, F. W. von: *Wahrheit – Freiheit – Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift „Vom Wesen der Wahrheit“*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2002.

- HERRMANN, F. W. von: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994.
- HONNETH, A.: *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt: Suhrkamp 1999.
- HÖFFE, O.: *Immanuel Kant*. München: C. H. Beck 1983.
- HRUŠKA, D.: Parmenides a počiatok západnej filozofie. In: Leško, V. – Stojka, R. (eds.): *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: UPJŠ 2016.
- HRUŠKA, D.: Parmenides – Ἀλήθεια. In: Leško, V. – Stojka, R. (eds.): *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: UPJŠ 2016.
- HUSSERLIANA I. – Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1950.
- HUSSERLIANA III/1. – Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1976.
- HUSSERLIANA VI. – Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1954.
- HUSSERLIANA VII. – Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1956.
- HUSSERLIANA VIII. – Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1959.
- HUSSERLIANA IX. – Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1962.
- HUSSERLIANA X. – Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1966.
- HUSSERLIANA XIII. – Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1973.
- HUSSERLIANA XIV. – Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1973.
- HUSSERLIANA XV. – Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1973.
- HUSSERLIANA XX/1. – Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Den Haag: Martinus Nijhoff 2002.
- HUSSERL, E.: *Idea fenomenológie*. Prel. M. Petříček, T. Dimter. Praha: Oikúmené 2000.

- HUSSERL, E.: *Briefe an Roman Ingarden*. Den Haag: Martinus Nijhoff 1968.
- HUSSERL, E.: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Prel. A. Rettová, P. Urban. Praha: Oikúmené 2004.
- HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*. Prel. M. Bayerová. Praha: Nakladatelství Svoboda 1968.
- HUSSERL, E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Prel. O. Kuba, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1972.
- HUSSERL, E.: *Logická zkoumání II/2*. Prel. P. Urban. Praha: Oikúmené 2012.
- HÜHN, L.: Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers. In: *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne. Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe*. Eds Ch. Iber – R. Pocaí. Cuxhaven: Junghans 1998, s. 55–94.
- CHILDERS, T.: Spor o Carnapův Aufbau. Quine vs. Friedman. In: Nitsche, M. – Sousedík, P. – Šimsa, M. (eds.): *Schizma filosofie 20. století*. Praha: Filosofia 2005, s. 179–194.
- INGARDEN, R.: Filozofia Edmunda Husserla, zarys encyklopedyczny. In: *Studia Filozoficzne. Fenomenologia Romana Ingardena. Wydanie specjalne*, 1972.
- INGARDEN, R.: Moje wspomnienia o Edmundzie Husserlu. Prel. H. Mazourczak, S. Judycki. In: *Studia Filozoficzne*, 1981, č. 2.
- INGARDEN, R.: O spostrzeżeniu zewnętrznym. In: Ingarden, R.: *Studia z teorii poznania*. Warszawa: PWN 1995.
- INGARDEN, R.: O idealizme transcendentálním u E. Husserla. In: Ingarden, R.: *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa: PWN 1963.
- INGARDEN, R.: *Spór o istnienie świata*. T. 1: *Ontologia egzystencjalna*. Prel. D. Gierulanka. Warszawa: PWN 1985.
- INGARDEN, R.: *Spór o istnienie świata*. T. 2: *Ontologia formalna*. Cz. 2 *Świat i świadomość*. Prel. D. Gierulanka. Warszawa: PWN 1985.
- INGARDEN, R.: *Spór o istnienie świata*. T. 2: *Ontologia formalna*. Cz. 1 *Forma i istota*. Prel. D. Gierulanka. Warszawa: PWN 1985.

- INGARDEN, R.: Über die gegenwärtigen Aufgaben der Phänomenologie. In: *Archivio di Filosofia*. II Compito della Fenomenologia, 1957, č. 1-2.
- INGARDEN, R.: *Wstęp do fenomenologii Husserla*. Prel. A. Pótawski. Warszawa: PWN 1974.
- INGARDEN, R.: *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa: PWN 1963.
- JACOBI, F. H.: *O Spinozově učení v dopisech panu Mojžiši Mendelssohnovi*. Prel. J. Loužil. Praha: Oikúmené 1997.
- JAESCHKE, W.: Freiheit um Gottes Willen. In: *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*. Eds. H. M. Baumgartner – W. G. Jacobs. Stuttgart: Frommann-holzboog 1996, s. 202–222.
- JANKÉLÉVITCH, V.: *Philosophie première*. Paris: P. U. F. 1954.
- JANICAUD, D.: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Ed. De l'Eclat 199.
- JANTZEN, J.: Die Möglichkeit des Guten und des Bösen (350-364). In: Schelling F. W. J.: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Eds. O. Höffe – A. Pieper. Berlin: Akademie Verlag 1995.
- JARAN, F.: La pensée métaphysique de Heidegger. In: *Les Etudes philosophiques*, č. 76, 2006/1.
- KANT, I.: An Mendelsohn – 8. 4. 1766. In: Kant, I.: *Briefwechsel*. Bd. 1. Leipzig: Felix Meiner 1924.
- KANT, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Felix Meiner 1999.
- KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1979.
- KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. J. Loužil. Praha: Oikúmené 2001.
- KANT, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner 2003.
- KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner 1956.
- KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*. Prel. J. Loužil. Praha: Svoboda 1996.
- KANT, I.: *Kritika soudnosti*. Prel. V. Špalek, W. Hansel. Praha: Odeon 1975.

- KANT, I.: Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. In: Kant, I.: *Gesammelte Schriften*. Sv. 6. Hrsg. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: de Gruyter 1913.
- KANT, I.: *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Prel. J. Kohout a J. Navrátil. Praha: Svoboda 1992.
- KANT, I.: *Sny duchovidcovy vyloženy prostředkem snů metafysiky*. Prel. G. Zába. Praha: Hejda Tuček 1919.
- KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*. Prel. P. Elexová. Bratislava: Kalligram 2004.
- KANT, I.: *Werke in zwölf Bänden*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- KARFÍK, F.: „Dvojí pojem svobody u M. Heideggera“. In: *Reflexe*, 9, 1993.
- KAUFMANN, S.: Metaphysik des Bösen – Zu Heideggers Auslegung von Schellings Freiheitsschrift. In: *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*. Eds. L. Hühn, J. Jantzen. Stuttgart: frommann-holzboog 2010, s. 193–226.
- KELLY, G. A.: Bemerkungen zu Hegels „Herrschaft und Knechtschaft“. In: *Materialen zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von H. F. Fulda und D. Henrich. Frankfurt: Suhrkamp 1973.
- KENNY, A.: Wittgenstein on the nature of philosophy. In: *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments of Leading Philosophers*. Volume II. Eds. S. Shanker, D. Kilfoyle. London and New York: Routledge 2002.
- KISIEL, Th.: On the Purported Platonism of Heidegger's Rectoral Address. In: *Heidegger and Plato*. C. Pataline –T. Rockmore (eds.). Evanston: Northwestern University Press 2005.
- KISHIK, D.: *Wittgenstein's Form of Life*. London: Continuum 2008.
- KOCKELMANS, J. J.: Destructive Retrieve And Hermeneutic Phenomenology In 'Being And Time'. In: *Research in Phenomenology*, roč. 7, Heidegger memorial issue, 1977, s. 106–137.
- KOCKELMANS, J. J.: *Heidegger's "Being and Time". The Analytic of Dasein as Fundamental Ontology*. Washington: Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America 1989.

- KOCH, A. F.: Die Prüfung des Wissens als die Prüfung ihres Masstabes. In: Karásek, J. – Kuneš, J. – Landa, I. (hrsg.): *Hegels Einleitung in die Phänomenologie des Geistes..* Würzburg: Königshausen und Neumann, 2006.
- KOJÈVE, A.: *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gaillimard 1947.
- KOMMERELL, M.: *Briefe und Aufzeichnungen 1919 – 1944*. Vyd. I. Jens. Freiburg i. Br.: Olten 1967.
- KOUBA, P.: *Smysl konečnosti*. Praha: Oikúmené 2001.
- KÖHLER, D.: Kontinuität und Wandel – Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941. In: *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*. Eds. L. Hühn, J. Jantzen. Stuttgart: frommann-holzboog 2010.
- KÖHLER, D.: Von Schelling zu Hitler? Heideggers Schelling-Interpretation von 1936 und 1941. In: *Schelling. Zwischen Fichte und Hegel*. Eds. Ch. Asmuth, A. Denker, M. Vater. Amsterdam, Philadelphia: Grüner 2000.
- KRATOCHVÍL, Z. – KOSÍK, Š.: *Hérakleitos z Efesu. Řeč o povaze bytí*. Praha: Hermann & synové 1993.
- KRATOCHVÍL, Z.: *Řeč o povaze bytí*. Praha: Hermann a synové 1993.
- KRÖNER, A. (ed.): *Nietzsches Werke. (Bd. 82)*. Leipzig, Kröners Taschenausgabe 1930.
- KRUŽÍKOVÁ, J.: *Heideggerovo pojetí vědy*. Praha: Togga 2010.
- KUBALICA, T.: *Johannes Volkelt und das Problem der Metaphysik*. Würzburg 2014.
- KUBALICA, T.: *Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie. Leonard Nelsons Kritik an der Erkenntnistheorie unter besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*. Frankfurt a. M. 2017.
- KULINIAK, R.: Problem wyobraźni w filozofii Kanta i Hegla. In: *Folia Philosophica* 26, Katowice 2008.
- KUNEŠ, J.: Člověk jako místo zjevnosti. K základům Heideggerovy filosofie Bytí a času a jeho myšlení po Kehre. In: *Reflexe*, 2016, č. 50.
- KUNEŠ, J.: Heidegger a dvojí pojem metafyziky. In: Šimsa, M. – Sousedík, P. – Nitsche, M. et al.: *Návrat metafyziky? Diskuse o metafyzice ve filozofii 20. a 21. století*. Praha: Filosofie 2009, s. 121–195.

- KUNEŠ, J.: *Kant a otázka subjektu*. Praha: Karolinum 2008.
- KUNEŠ, J.: Základné problémy fenomenológie – dokončenie *Bytia a času*. In: Leško, V. – Sobotka, M.: *Heidegger a novoveká metafyzika*. Vydavateľstvo UPJŠ 2017, s. 167–192.
- LAMBERT, J. H.: *Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß*. Riga 1771.
- LANDGREBE, L.: Das Problem der Dialektik. In: *Marxismus-Studien 3. Folge*. Tübingen: Mohr 1960.
- LANDGREBE, L.: *Faktizität und Individuation. Studien zur Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1982.
- LARGE, W.: *Heidegger's Being and Time*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2008.
- LEIBNIZ, G. W.: Metafyzické pojednání. In: Leibniz, G. W.: *Monadologie a jiné práce*. Prel. J. Husák. Svoboda: Praha 1982.
- LEIBNIZ, G. W.: Monadológia. Prel. J. Špaňár. In: Antológia z diel filozofov. *Novoveká racionalistická filozofia*. Zv. 6. Zost. E. Városová. Bratislava: EPOCH 1970.
- LEIBNIZ, G. W.: Nouveaux Essais sur L'entendement Humain. In: Leibniz, G. W. *Oeuvres de Leibniz*. Paris: Charpentier 1846.
- LEIBNIZ, G. W.: O tom, čo presahuje smysly a hmotu. In: Leibniz, G. W. *Monadologie a jiné práce*. Prel. J. Husák. Praha: Svoboda 1982.
- LEIBNIZ, G. W.: K princípu o dôvode. In: Škára, M.: *Leibniz a Heidegger – Veta o (dostatočnom) dôvode*. Prel. M. Škára. Košice: UPJŠ 2012.
- LEŠKO, V.: *Bytie a čas ako filozofický neúspech*. In: *Studia Philosophica*, roč. 57, 2010, č. 1, s.
- LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004.
- LEŠKO, V.: Hegel, Nietzsche, Heidegger a Gréci. In: Leško, V. – Stojka, R. (eds.): *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: UPJŠ 2016, s. 21–51.
- LEŠKO, V.: Heidegger a dejiny filozofie. In: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č. 2, s. 110–119.
- LEŠKO, V.: Heidegger a grécki myslitelia. In: *Filozofia*, roč. 68, 2013, č. 3, s. 194–204.

- LEŠKO, V. – MAYEROVÁ, K. (eds.): *Heidegger a grécka filozofia*. Košice: UPJŠ 2013.
- LEŠKO, V. – STOJKA, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: UPJŠ 2016.
- LEŠKO, V. – PLAŠIENKOVÁ, U. (eds.): *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie*. Košice: Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach, 2009.
- LEŠKO, V.: *Metafyzika – Heidegger verzus Hegel*. Košice: UPJŠ 2015.
- LEŠKO, V.: Platon a učenie o pravde. In: Leško, V. – Stojka, R. (eds.): *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: UPJŠ 2016, s. 407–427.
- LEŠKO, V.: Prvé fenomenologické skúmania k Aristotelovi. In: Leško, V. – Stojka, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: UPJŠ 2016, s. 71–87.
- LEŠKO, V.: *Súčno verzus jestvujúcno*. In: *Filozofia*, roč. 68, 2013, č. 3, s. 238–241.
- LEŠKO, V.: Úvod do metafyziky – Parmenides a Herakleitos. In: Leško, V. – Stojka, R. (eds.): *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: UPJŠ 2016, s. 343–354.
- LEŠKO, V. – SOBOTKA, M. a kol.: *Heidegger a novoveká metafyzika*. Košice: UPJŠ 2017.
- LEŠKO, V.: Heidegger, koniec metafyziky a otázka bytia. In: Leško, V. – Sobotka, M. a kol.: *Heidegger a novoveká metafyzika*. Košice: UPJŠ 2017, s. 821–843.
- LEVINAS, E.: Martin Heidegger et l'ontologie. In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 1932.
- LEVINAS, E.: *De l'existence à l'existant*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 1947.
- LEVINAS, E.: Sur les »Ideen« de M. E. Husserl. In: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 1936.
- LEVINAS, E.: *Totalita a nekonečno: esej o exterioritě*. Prel. M. Petříčk, J. So kol. Praha: Oikúmené 1997.

- LEVINAS, E.: *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Prel. J. Bierhazl, J. Fulka, K. Novotný. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2014.
- LEVINAS, E. Štyri talmudické čítania. Prel. P. Suchárek. Martin: Hronka 2015.
- LIVINGSTON, P. M.: Wittgenstein reads Heidegger, Heidegger reads Wittgenstein: Thinking Language Bounding World. In: *Beyond the Analytic-Continental Divide*. Eds. J. A. Bell – A. Cutrofello, P. M. Livingston. New York – London: Routledge 2016
- LOCKE, J.: *Esej o ľudskom rozume*. Prel. A. Dokulilová. Praha: Svoboda 1984.
- LOSCERBO, J.: *Being and Technology: A Study in the Philosophy of Martin Heidegger*. Hague-Boston-London: Martinus Nijhoff Publishers 1981.
- LÖWITH, K.: The Political Implications of Heidegger's Existentialism. In: *The Heidegger Controversy*. Ed. R. Wolin. Cambridge-London: The MIT Press 1998.
- LÖWITH, K.: *Von Hegel zu Nietzsche*. 4. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer 1958.
- MACHNACZ, J.: Wprowadzenie. In: *Edyta Stein. Fenomenologia getyńsko-monachijska. Źródła*. Red. J. Machnac. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2014.
- MAJEWSKA, Z.: *Książeczka o Ingardenie. Szkic biograficzny*. Lublin: UMCS 1995.
- MARCEL, G.: „Člověk jako problém.“ Prel. P. Bendlová. In: Bendlová, P.: *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*. Praha: Academia 2003.
- MARION, J. L.: Heidegger and Descartes. In: Macann, Ch. E. (ed.): *Critical Heidegger*. London: Routledge 1996.
- MARTIN, W. M.: Descartes and the Phenomenological Tradition. In: Broughton, J. – Carriero, J. (eds.): *A Companion to Descartes*. Malden, MA: Blackwell Publishing 2008, s. 496–512.

- MASULLO, A.: „Sorge“: Heideggers Verwandlung von Husserls Intentionalitätsstruktur. In: Jamme, Ch. und Pöggeler, O. (eds.): *Phänomenologie im Widerstreit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.
- MAYR, F.: The Question on Being, Language, and Translation. In: HEIDEGGER, M.: *Zollikon Seminars*. Ed. Boss, M. Illinois: Northwestern University Press 2001.
- MAYEROVÁ, K.: Platonov Teaitetos. In: Leško, V. – Stojka, R. (eds.): *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice UPJŠ 2016.
- MAYEROVÁ, K.: *Rorty, Heidegger a metafyzika*. Košice: UPJŠ 2014.
- MICHÁLEK, J.: Pobyť po obratu. In: Tomašovičová J. (ed.): *Cestami Heideggerovho myslenia*. Pusté Úľany: Schola Philosophica 2011.
- MICHŇÁK, K.: *Ke kritice antropologismu ve filosofii a teologii*. Praha: Svoboda 1969.
- MITTMANN, J. C.: *Das Princip der Selbstgewißheit*. Bodenheim: Althenäum 1993.
- MOLNÁROVÁ, Z.: Leibniz: Základ (dôvod) v kontexte transcendencie pobytu. In: Leško, V. – Sobotka, M.: *Heidegger a novoveká metafyzika*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2017, s. 147–165.
- MOLNÁROVÁ, Z.: Leibnizova veta o základe (dôvode) a metafyzika. In: Leško, V. – Sobotka, M. a kol.: *Heidegger a novoveká metafyzika*. Košice: UPJŠ 2017, s. 741–759.
- MORAN, D.: What Does Heidegger Mean by the Transcendence of Dasein? In: *International Journal of Philosophical Studies*, roč. 22, 2014, č. 4.
- MOREAU, J.: *Svět Leibnizova myšlení*. Prel. M. Pokorný. Praha: Oikúmené 2000.
- MORGAN, M. L.: *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press 2011.
- MULHALL, S.: *Heidegger and Being and Time*. London – New York: Routledge 2005.
- MURÁNSKY, M.: Na ceste k veciam samým. (K Heideggerovej interpretácii Husserlovej fenomenológie). In: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č. 1.
- NITSCHKE, M. – SOUSEDÍK, P. – ŠIMSA, M. (Eds.): *Schizma filozofie 20. století*. Praha: Filosofia 2005.

- NIETZSCHE, F.: *Antikrist*. Prel. J. Fischer. Olomouc: Votobia 1995.
- NIETZSCHE, F.: *Duševní aristokratismus*. Prel. V Tichý. Olomouc: Votobia 1993.
- NIETZSCHE, F.: *Ecce homo*. Prel. L. Benyovszky. Praha: Naše vojsko 1993.
- NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků*. Prel. J. Březina, J. Horák. Olomouc: Votobia 1994.
- NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 2002.
- NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 1996.
- NIETZSCHE, F.: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Prel. V. Koubová. Praha: Oikúmené 2007.
- NIETZSCHE, F.: *Radostná věda*. Prel. V. Koubová. Praha: Český spisovatel 1992.
- NIETZSCHE, F.: *Radostá věda*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 2001.
- NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*. Prel. A. Breska. Olomouc: Votobia 1995.
- NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*. Prel. O. Fischer. Olomouc: Votobia 1995.
- NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*. Prel. R. Škoda, M. Nadubinský. Bratislava: Iris 2002.
- NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby*. Prel. O. Bakoš. Bratislava: NDC 1998.
- NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*. Prel. T. Münz. Bratislava: Kalligram 2014.
- NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*. Zdroj: [www. http://guttenberg.spiegel.de/buch/der-wille-zur-macht-ii-6182/5](http://guttenberg.spiegel.de/buch/der-wille-zur-macht-ii-6182/5) (cit. 15. 1. 2017).
- NOACK, H.: *Die Philosophie Westeuropas*. Basel: Schwabe 1976.
- NORAS A. J.: O periodyzacji filozofii uwag kilka. Neokantyzm a postneokantyzm. In: *Estetyka i krytyka*, 2012, č. 3.

- NORAS, A. J.: Postneokantyzm wobec Kanta. In: *Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, 2004, č. 16.
- NORAS, A. J.: Problem metafizyki. Nicolai Hartmann a Immanuel Kant. In: *Folia Philosophica* 17, Katowice 1999.
- NORAS, A. J.: Stosunek Nicolaia Hartmanna do postulatu filozofii bezzalożeniowej. *Studia. Philosophiae Christianae*, 1992, č. 1
- NOVOSÁD, F.: *Pozvanie k Heideggerovi*. Bratislava: Archa 1995.
- PATOČKA, J.: Autorův doslov k francouzskému vydání „Přirozeného světa“. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009.
- PATOČKA, J.: Co je existence? In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009.
- PATOČKA, J.: Evropa a doba poevropská. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené, 1999.
- PATOČKA, J.: Heidegger. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009.
- PATOČKA, J.: K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009.
- PATOČKA, J.: Kacířské eseje o filosofii dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002.
- PATOČKA, J.: Nekonečnost času. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy III/2*. Sebrané spisy. Sv. 8/2. Praha: Oikúmené 2016.
- PATOČKA, J.: Poznámky posluchačů z přednášky *Vznik a konec Evropy*. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002.
- PATOČKA, J.: Problém počátku a místa dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002.
- PATOČKA, J.: Před-dějinné úvahy. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002.
- PATOČKA, J.: Přirozený svět a fenomenologie. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009.

- PATOČKA, J.: „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009.
- PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: Oikúmené 2003.
- PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikúmené 1995.
- PATOČKA, J.: Čtyři semináře k problému Evropy. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002.
- PATOČKA, J.: Doslov. In: Descartes, R.: *Rozprava o metodě*. Pre. V. Szathmáryová-Vlčková. Praha: Svoboda 1992.
- PATOČKA, J.: Co je existence? In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy: Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009.
- PATOČKA, J.: Co je fenomenologie? In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy: Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009.
- PATOČKA, J.: Heidegger. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy: Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009.
- PATOČKA, J.: Nebezpečí technizace ve vědě a bytnost techniky jako nebezpečí. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002.
- PATOČKA, J.: Platón a Evropa. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999.
- PATOČKA, J.: Přirozený svět jako filosofický problém. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy I*. Sebrané spisy. Sv. 6. Praha: Oikúmené 2008.
- PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikúmené 1995.
- PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: Oikúmené 2003.
- PETŘÍČEK, M.: Identita fenomenologie čili filosofická myšlenka. In: Chvatík, I. – P. Kouba (eds.): *Fenomén jako filosofický problém*. Praha: Oikúmené 2000.
- PEREGRIN, J.: *Kapitoly z analytické filosofie*. Praha: FILOSOFIA 2005, s. 31–67.
- PEREGRIN, J.: *Fregův obrat k jazyku*. Dostupné online <http://jarda.peregrin.cz/mybibl/PDFTxt/493.pdf> [cit. 12.4.2018].
- PEREGRIN, J.: *Obrat k jazyku a analytická filosofie*. Dostupné online <http://jarda.peregrin.cz/mybibl/HTMLTxt/467.htm> [cit. 16.4.2018].

- PEREGRIN, J.: *Proč Wittgenstein opustil traktátovskou teorii jazyka, a proč bychom jej my měli následovat*. Dostupné online <http://jarda.peregrin.cz/mybibl/PDFTxt/437.pdf> [cit. 16.4.2018].
- PEREGRIN, J.: Wittgenstein a pravidla našich jazykových her. Dostupné online: <http://jarda.peregrin.cz/mybibl/PDFTxt/536.pdf>. [cit. 25. 2. 2018].
- PEREGRIN, R.: *Kapitoly z analytické filosofie*. Praha: Filosofia 2004.
- PĚTOVÁ, M.: *Myšlení počátku a konce metafysiky. K Heideggerovu titulu „počátek“ (der Anfang)*. Praha: Togga 2012.
- PHILIPSE, H.: *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*. Princeton: Princeton University Press 1998.
- PIETRAS, A.: Być krytycznym – co oznacza dziś Kantowska teza o niepoznawalności rzeczy samej w sobie. In: *Czasopismo Filozoficzne*, 2007, č. 2 (http://czasopismofilozoficzne.us.edu.pl/pliki/nr_2/byc_krytycznym.pdf).
- PIETRAS, A.: Karla Jaspersa postneokantowski projekt metafizyki. In: *Kwartalnik Filozoficzny T. XI, Z. 1*, Kraków 2012.
- PIETRAS, A.: *W stronę ontologii. Nicolaia Harttmanna i Martina Heideggera postneokantowskie projekty filozofii*. Kraków: UNIVER-SITAS 2012.
- PISTORIUS, H. A.: „Rezension der Kritik der praktischen Vernunft“. In: Bittner, R. – Cramer, K. (eds.): *Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975.
- POWELL, J. L.: Die Nietzsche-Vorlesungen in Rahmen des Denkweges Martin Heideggers. In: *Heidegger und Nietzsche. Heidegger – Jahrbuch* 2. Eds. A. Denker – H. Zaborowski. München: Karl Alber Freiburg 2005.
- PÖGgeler, O.: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske 1990.
- REINHOLD, C. L.: *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfang des 19. Jahrhunderts*. Heft 1. Hamburg: Perthes 1801.
- RICHARDSON, W. J.: Heidegger and the Quest of Freedom. In: *Theological Studies*, roč. 28, 1967, č. 2.

- RICHARDSON, W. J.: *Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press 2003.
- RINOFNER-KREIDL, S. – WILTSCHE, H. A. (Eds.): *Analytic and Continental Philosophy*. Walter de Gruyter 2016.
- RIPALDA, J. M.: Anmerkungen zu Heideggers Kommentar der „Einleitung“ zur Phänomenologie des Geistes. In: Karásek, J. – Kuneš, J. – Landa, I. (hrsg.): *Hegels Einleitung in die Phänomenologie des Geistes..* Würzburg: Königshausen und Neumann, 2006.
- RIŠKA, A.: Leibnizova logika a jej vplyv. In: *Filozofia*, roč. 22, č. 3.
- ROCKMORE, T.: Heidegger and Representationalism. In: *History of Philosophy Quarterly*, roč. 13, č. 3, 1996, s. 363–374.
- ROMBACH, H.: Das Phänomen Phänomen. In: *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs. Phänomenologische Forschungen* Vol. 9. Ed. E. W. Orth. Freiburg-München, Verlag Karl Alber 1980.
- ROMBACH, H.: *Die Gegenwart der Philosophie*. Freiburg-München: Verlag Karl Alber 1988.
- RORTY, R. – VATTIMO, G. – ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha: Karolinum, 2007.
- RORTY, R.: Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey. In: *Review of Metaphysics*, roč. XXX, 1976, č. 2.
- RORTY, R.: Self-creation and affiliation: Proust, Nietzsche, and Heidegger. In: Rorty, R.: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989.
- RORTY, R.: Heidegger, Contingency, and Pragmatism. In: Rorty, R.: *Essays on Heidegger and Others*. New York: Cambridge University Press 1991.
- RORTY, R.: *Nahodilost, ironie, solidarita*. Prel. P. Toman. Praha: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy 1996.
- RORTY, R.: Heidegger, Contingency, and Pragmatism. In: *A Companion to Heidegger*. Eds. H. L. Dreyfus – M. A. Wrathall. Blackwell Publishing Ltd. 2005.
- RORTY, R.: *Filozofické orchidey*, Prel. E. Hábová. Bratislava: Kalligram 2006.

- RORTY, R.: *Filosofie a zrcadlo přírody*. Prel. M. Ritter. Praha: Academia 2012.
- RORTY, R.: Wittgenstein, Heidegger and the reification of language. In: Rorty, R.: *Essays on Heidegger and others*. Vol. 2. Cambridge – New York: Cambridge University Press 1991.
- RORTY, R.: From Philosophy to Postphilosophy. Interview conducted by Wayne Hudson and Wim van Reijen. In: *Take care of freedom and truth will take care of itself*. Ed. E. Mendieta. Stanford: Stanford University Press 2006.
- RÖD, W.: *Geschichte der Philosophie*. Bd. IX, 1, Die Philosophie der Neuzeit 3, Teil 1: Kritische Philosophie von Kant bis Schopenhauer. München: C. H. Beck 2006.
- RÖLLI, M.: Immanence and Transcendence. In: *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, roč. 14, 2004, č. 2.
- RUSSELL, B.: *A History of Western Philosophy*. New York: Taylor & Francis Group 2004.
- RUSSELL, B.: *Filozofia logického atomizmu*. Prel. M. Zouhar. Bratislava: Kalligram 2004.
- RUSSELL, B.: *Jazyk a poznanie*. Prel. M. Zouhar. Bratislava: Kalligram 2005.
- SAFRANSKI, R.: *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. München-Wien: Carl Hanser Verlag 1994.
- SALLIS, J.: Der Verwindung der Ästhetik. In: *Heidegger und Nietzsche. Heidegger – Jahrbuch 2*. Eds. A. Denker – H. Zaborowski. München: Karl Alber Freiburg 2005.
- SALLIS, J.: *Logic of Imagination: The Expanse of the elemental*. Indiana: Indiana University Press 2012.
- SEMBERA, R.: *Rephrasing Heidegger. A Companion to Being and Time*. Ottawa: The University of Ottawa Press 2007.
- SEUBOLD, G.: Nachwort des Herausgebers. In: HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*. GA. Bd. 49. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988.

- SEXTUS EMPIRICUS: *Základy pyrrhonskej skepsy*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Pravda 1984.
- SHEEHAN, T.: The turn: All three of them. In: *The Bloomsbury Companion to Heidegger*. F. Raffoul, E. S. Nelson (eds.) London-New York: Bloomsbury Publishing 2013.
- SHIBUYA, R.: *Individualität und Selbstheit. Schellings Weg zur Selbstbildung der Persönlichkeit (1801–1810)*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2005.
- SHOCKEY, R. M.: Heidegger's Descartes and Heidegger's Cartesianism. In: *European Journal of Philosophy*, roč. 20, č. 2, 2010.
- SCHLICK, M.: Budoucnost filosofie. In: *Organon F*, roč. 9, 2002, s. 406–418.
- SCHÖDLBAUER, M.: *Psyche – Logos – Lesezirkel. Ein Gespräch selbdr mit Martin Heidegger*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2010.
- SIEP, L.: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.
- SIKORA, O.: „Teorie postulátů a rozumová víra“. In: *Reflexe*, 46, 2014.
- SINNERBRINK, R.: *Sein und Geist: Heidegger's confrontation with Hegel's Phenomenology*. In: *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, roč. 3, č. 2–3, 2007.
- SIVÁK, J.: Martin Heidegger (1889–1976). Život versus dielo. In: *Literárny týždenník*, 2, 1998, č. 46, s. 8–9.
- SIVÁK, J.: *Husserl a Merleau-Ponty. Porovnávanie dvoch fenomenologických techník*. Bratislava: Veda 1996.
- SIVÁK, J.: Husserl's Mission of Sovereignty of Thought. In the Light of His 'Briefwechsel'. In: *Analecta Husserliana*, vol. LXXXIV, 2004, s. 45–67.
- SIVÁK, J.: „Husserl comme théologien.“ In: *Yearbook of the „Georg Barițiu“ Institute of History in Cluj-Napoca VI: Series humanistica*, 2008, s. 253–264.
- SOBOTKA, M.: *Člověk a práce v německé klasické filosofii*. Praha: Nakladatelství politické literatury 1964.
- SOBOTKA, M.: Descartes a metafyzika. In: Descartes, R.: *Úvahy o první filosofii*. Prel. Z. Gabriel. Praha: Svoboda 1970.

- SOBOTKA, M.: K Hegelově logice. In: Hegel, G. W. F.: *Logika*. Prel. J. Loužil. Praha: Svoboda 1992.
- SOBOTKA, M.: Pojetí substance a pohybu v Descartově a Aristotelově filosofii. In: *Filosofický časopis*, r. 1970, č. 4.
- SOBOTKA, M.: *Studie k německé klasické filozofii*. Praha: Nakladatelství Karolinum 2001.
- SOBOTKA, M.: Život a dílo Gottfrieda Wilhelma Leibnize. In: Leibniz, G. W.: *Monadologie a jiné práce*. Prel. J. Husák. Praha: Svoboda 1982.
- SOMMER, K.: *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik. Heidegger, Schelling und Jacobi*. Hamburg: Meiner 2015.
- SOUSEDÍK, P.: Je ve Wittgensteinově filosofii prostor pro metafyziku? In: Šimsa, M., Sousedík, P., Nitsche, M. et al.: *Návrat metafyziky?* Praha: Filosofie 2009, s. 331–353.
- SPINOZA, B.: *Etika*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Pravda 1986.
- SPINOZA, B.: *Etika*. Prel. K. Hubka. Praha: Dybbuk 2001.
- STOJKA, R.: Heideggerov obrat v kontexte vztahu člověka a bytia. In: *Studia Philosophica*, roč. 62, 2015, č. 1.
- STOJKA, R.: Herakleitov logos. In: Leško, V. – Stojka, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: UPJŠ 2016.
- STOJKA, R.: Bytnosť novovekej metafyziky a technika. In: Leško, V. – Sobotka, M. a kol.: *Heidegger a novoveká metafyzika*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2017.
- STOJKA, R.: Heidegger, Patočka a otázka techniky. In: *Heidegger v Česku, Poľsku a na Slovensku*. Eds. Leško, V. – Mayerová, K. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2018.
- STOJKA, R.: Heideggerov obrat v kontexte vztahu člověka a bytia. In: *Studia Philosophica*, roč. 62, 2015, č. 1.
- STRAWSON, P. F.: *Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“*. Prel. E. M. Lange. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.
- STURMA, D.: Präreflexive Freiheit und menschliche Selbstbestimmung. In: Schelling F. W. J.: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Eds. O. Höffe, A. Pieper. Berlin: Akademie Verlag 1995, s. 149–172.

- SURBER, J. P.: Heidegger's Critique of Hegel's Notion of Time. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, roč. 39, č. 3, 1979.
- TAYLOR, Ch.: *Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press 1992.
- THIEL, K. M.: *Kant und die „Eigentliche Methode der Metaphysik“*. Hildesheim – New York: Georg Olms 2008.
- TOMAŠOVIČOVÁ, J.: Človek vo veku techniky. In: *Filozofia*, roč. 59, 2004, č. 8.
- TOMAŠOVIČOVÁ, J.: Heideggerova analýza moderného myslenia a biovedecký výskum. In: *Filozofia*, roč. 70, 2015, č. 9.
- TOMAŠOVIČOVÁ, J.: Výzva techniky len pre Martina Heideggera? In: *Filozofia*, roč. 57, 2002, č. 5.
- TRAWNY, P.: Heidegger and German Idealism. In: *The Bloomsbury Companion to Heidegger*. Ed. by F. Raffoul, E. S. Nelson. London, New York: Bloomsbury Publishing Plc 2013.
- URBAN, J.: Co Martin Heidegger rozumie pod pojęciem „technika“? Na ile jest ona poddana roszczeniu zasady, że wszystko ma swoją przyczynę? In: *Studia Redemptorystowskie*, 2004, č. 2.
- URBAN, K.: „Das Wetterleuchten eines neuen Anfangs“? Heideggers Kritik am metaphysischen Denken vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit Schellings *Freiheitsschrift*. In: *System und Systemkritik. Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie*. Ed. B. Sandkaulen. Würzburg: Königshausen und Neumann 2006.
- VATTIMO, G.: *After Christianity*. New York: Columbia university press 2002.
- VATTIMO, G.: *Transparentní společnost*. Prel. A. Kosík. Praha: Rubato 2013.
- VATTIMO, G. with PATERLINI, P.: *Not Being God: A Collaborative Autobiography*. Translated by William McCuaig. New York: Columbia University Press 2009.
- VATTIMO, G. with ZABALA, S.: *Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx*. New York: Columbia University Press 2011.

- VATTIMO, G., ROVATTI, P. A.: *WEAK Thought*. Prel. P. Carravetta. New York: State University of New York Press 2012.
- VATTIMO, G.: *After Christianity*. New York: Columbia University Press 2002.
- VATTIMO, G.: *Belief*. Prel. L. D'Isanto. Stanford University Press 1999.
- VATTIMO, G.: *The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*. Trans.: C. Blamires with the assistance of Th. Harrison. Cambridge: Polity Press 1993.
- VATTIMO, G.: *The End of Modernity*. Prel. John. R. Snyder. Cambridge: Polity Press 2002.
- VETTER, H.: *Heidegger's Destruktion der Tradition am Beispiel des Aristoteles*. In: *Heidegger und Aristoteles*. A. Denker, G. Figal. F. Volpi, H. Zaborowski. Freiburg/ München: Verlag Karl Alber 2007.
- VRAHIMIS, A.: *Encounters between Analytic and Continental Philosophy*. Hampshire: Palgrave Macmillan 2013.
- WARD, J. F.: *Heidegger's Political Thinking*. Amherst: University of Massachusetts Press 1995.
- WEISENBORN, G.: *Logik und Metaphysik*. Halle: G. E. Knapp 1850.
- WELSCH, W – VIEWEG, K.: *Das wichtigste Buch, das jemals in Jena geschrieben*. Jena: Ostthüringer Tages Zeitung 2006.
- WITTGENSTEIN, L. – WAISMANN, F.: *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann*. Suhrkamp 2001.
- WITTGENSTEIN, L.: *Filosofická zkoumání*. Prel. J. Pechar. Praha: Filosofický ústav AV ČR 1993.
- WITTGENSTEIN, L.: *Filosofie §§ 86–93 tzv. Velkého strojopisu*. In: *Organon F*, prel. M. Barabášová, P. Glombíček, roč. 8, 2001, č. 2, s. 174–189.
- WITTGENSTEIN, L.: *Philosophical Grammar*. Oxford: Basil Blackwell 1974.
- WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus Logico-philosophicus*. Prel. P. Balko, R. Maco. Bratislava: Kalligram 2003.
- WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. Prel. P. Glombíček. Praha: Oikúmené 2017.

- ZÁTKA, V.: Heideggerovo překonání karteziánské metafyziky subjektu. In: Pauza, M. (ed.): *Martin Heidegger a problémy myšlení*. Praha: Filosofia 1996.
- ZELLER, E.: *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie. Ein akademischer Vortrag*. Heidelberg 1862.
- ZELLER, E.: Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie. Ein akademischer Vortrag. In: Zeller, E.: *Vorträge und Abhandlungen. Zweite Sammlung*. Leipzig: Fues 1877.
- ZIMMERMANN, M. E.: Die Entwicklung von Heideggers Nietzsche-Interpretation. In: *Heidegger und Nietzsche. Heidegger – Jahrbuch 2*. Eds. A. Denker – H. Zaborowski. München: Karl Alber 2005.

Menný register

- Adickes, E., 469, 470, 490
 Adorno, T. W., 683
 Akvinský, T., 87
 Allison, H. A., 469, 691
 Anaximandros, 32, 43, 76, 79, 117, 375, 520, 560, 575, 602, 638
 Andreanský, E., 5, 10, 30, 333, 517, 690, 691, 739
 Aristoteles, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 25, 42, 48, 70, 78, 79, 83, 97, 103, 107, 112, 114, 116, 143, 146, 152, 155, 161, 162, 181, 195, 202, 260, 294, 297, 303, 328, 330, 346, 347, 350, 351, 353, 354, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 371, 373, 374, 375, 383, 385, 386, 388, 390, 394, 409, 497, 500, 534, 552, 555, 560, 596, 602, 611, 638, 641, 650, 653, 654, 669, 680, 687, 691, 697, 698, 705, 713, 725
 Aubenque, P., 691
 Augustinus, A., 347, 357, 365, 638
 Babette, B. E., 213, 217
 Baertschi, Ch., 490
 Bajla, M., 11, 739
 Bakoš, O., 619, 716
 Barnes, J., 144
 Baum, M., 691
 Baumgartner, H. M., 691, 709
 Bęben, D., 333, 334, 691
 Bell, J. A., 539, 714
 Benoist, J., 145, 173, 178
 Beran, O., 527, 528, 538, 691
 Berka, K., 475, 694
 Biemel, W., 144, 161, 210, 635, 692
 Binswanger, L., 214, 218, 219, 230, 692
 Blattner, W., 527, 692
 Blecha, I., 3, 9, 11, 185, 332, 689, 692, 739
 Blond, L. P., 692
 Bosáková, K., 4, 10, 345, 350, 739
 Boss, M., 212, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 230, 575, 692, 715
 Bourdieu, P., 34, 168
 Braver, L., 560, 692
 Brecht, F. J., 483
 Breil, R., 482
 Brelage, O., 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486
 Brentano, F., 128, 195, 482
 Brown, A., 593, 595, 597
 Brunschvicg, L., 281, 476
 Bruzina, R., 233, 234, 238, 239, 245, 692
 Březina, J., 46, 397, 686, 716
 Buchheim, T., 693
 Capobianco, R., 3, 9, 42, 109, 110, 120, 689, 693, 739
 Caputo, D. J., 693

- Carman, T., 526, 527, 693, 694
- Carnap, R., 473, 476, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 547, 560, 564, 565, 567, 584, 690, 693, 697, 698
- Cassirer, E., 380, 465, 469, 473, 474, 475, 476, 477, 484, 518, 534, 694, 697, 698, 699, 700
- Cepko, J., 276, 279
- Cézanne, P., 123
- Cibulka, J., 32, 700
- Cmorej, P., 538, 694
- Cohen, H., 279, 461, 467, 468, 469, 473, 481, 482, 485, 670, 741
- Colli, C., 694
- Condrau, G., 212, 228
- Conrad, T., 186, 319, 333, 334, 336, 342, 691, 694, 695
- Conrad-Martiusová, H., 186, 333, 334, 336, 342, 694, 695
- Craig, E., 217
- Cramer, W., 481, 719
- Cristin, R., 695
- Cutrofello, P. M., 539, 714
- Čana, T., 570, 695
- Čapek, J., 24, 36, 78, 376, 633
- Dahlstrom, D., 227, 695
- Dallmayr, F., 213
- Danek, J., 165
- David, P., 191, 695, 739
- Davis, B. W., 695
- De Vleeschauwer, H. J. M., 695
- Deleuze, G., 620, 621, 695
- Démuth, A., 3, 9, 211, 573, 695, 696, 740
- Denker, A., 35, 48, 483, 486, 696, 697, 706, 711, 719, 721, 725, 726
- Depraz, N., 153, 696
- Desanti, J.-T., 183
- Descartes, R., 71, 72, 103, 128, 135, 143, 151, 152, 158, 198, 274, 285, 290, 297, 305, 330, 375, 520, 525, 534, 546, 548, 638, 655, 680, 696, 714, 718, 722
- Descombes, V., 280, 288, 313
- Dewey, J., 537, 652, 653, 655, 661, 720
- Dilthey, W., 380, 475, 622
- Dreyfus, H. L., 297, 573, 593, 595, 649, 660, 665, 696, 720
- Drzazgowska, E., 495, 699
- Dupont, Ch., 273, 274, 280, 293, 314
- Dvorský, P., 696
- Ebbinghaus, J., 486, 490
- Ebeling, H., 686, 696
- Egan, D., 560, 696
- Egloff, L., 696
- Eigler, G., 145
- Elias, N., 476
- Erdmann, J. E., 472, 697
- Fann, K. T., 542, 547, 697
- Feuerbach, L. A., 348
- Fiala, J., 517, 561, 693, 697
- Figal, G., 18, 330, 624, 697, 725

- Fichte, J. G., 88, 378, 492, 638, 700, 703, 711
- Fink, E., 4, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 687, 690, 692, 697, 739, 741
- Fischer, K., 473, 706, 716
- Forti, S., 698
- Foucault, M., 10, 143, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 623, 690, 696, 698
- Frankl, V. E., 230, 697
- Frege, G., 560, 561, 562, 563, 568, 584, 697
- Freud, S., 212, 213, 214, 228, 229, 230, 231, 511, 644
- Friedrich, H. J., 57, 215, 249, 250, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 261, 262, 263, 267, 270, 272, 472, 476, 511, 539, 640, 697, 698, 725, 740
- Fries, J. F., 490
- Frings, M., 110
- Gabler, G. A., 698
- Gadamer, H.-G., 4, 16, 18, 19, 20, 24, 36, 77, 78, 107, 345, 346, 347, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 484, 512, 555, 611, 632, 633, 641, 645, 675, 684, 687, 690, 698, 739, 741
- Galilei, G., 181
- Garaudy, R., 183
- Garewicz, J., 492, 699
- Geier, M., 560, 698
- Geismann, G., 487
- Georg, S., 345, 370, 484, 575, 582, 722, 724
- Gierulanka, D., 317, 323, 338, 708
- Glombíček, P., 530, 531, 538, 567, 570, 696, 698, 699, 725
- Głombik, Cz., 334, 691
- Gloy, K., 699
- Goethe, J. W., 212, 741
- Gregory, T. W., 699
- Greisch, J., 132, 134, 699
- Grondin, J., 172, 173, 283, 699
- Guignon, Ch., 230
- Gutter, O., 3, 9, 233, 689, 740
- Habermas, J., 36, 671, 682, 684, 699
- Hartmann, N., 465, 467, 468, 469, 471, 474, 482, 483, 485, 486, 489, 490, 491, 492, 494, 495, 497, 498, 499, 500, 501, 504, 505, 507, 509, 510, 512, 513, 699, 717, 741, 742
- Hegel, G. W. F., 16, 17, 22, 25, 29, 30, 32, 34, 57, 78, 84, 85, 86, 88, 89, 91, 93, 100, 101, 102, 104, 129, 133, 144, 145, 147, 158, 159, 160, 235, 240,

- 242, 269, 280, 287, 288, 289,
332, 339, 341, 346, 347, 349,
350, 351, 352, 353, 367, 371,
374, 375, 376, 377, 378, 379,
380, 381, 382, 383, 384, 390,
391, 406, 423, 435, 441, 463,
492, 500, 520, 523, 534, 560,
607, 614, 629, 630, 631, 638,
642, 643, 645, 662, 664, 687,
695, 699, 700, 701, 702, 703,
704, 711, 712, 713, 714, 722,
723, 724, 741
- Heimsoeth, H., 471, 483, 490
- Heinz, M., 471, 706
- Held, K., 145, 205, 208, 691,
706
- Hemming, L. P., 51, 706
- Henrich, D., 706, 710
- Henry, M., 145, 293, 314, 469,
739
- Herakleitos, 32, 33, 45, 47, 48,
56, 57, 58, 59, 60, 70, 76, 79,
86, 95, 117, 121, 124, 144, 175,
251, 252, 269, 352, 375, 383,
393, 394, 395, 396, 397, 403,
441, 520, 552, 560, 575, 602,
638, 644, 653, 663, 666, 713
- Hering, J., 274, 322
- Herrmann, F.-W. von., 605,
621, 695, 706, 707
- Hitler, A., 34, 35, 41, 48, 52,
673, 674, 677, 682, 683, 711
- Hobe, K., 503
- Hoeller, K., 214, 692
- Höffe, O., 691, 707, 709, 723
- Hölderlin, F., 57, 175, 181, 575,
624, 697
- Honneth, A., 707
- Horák, P., 46, 326, 397, 475,
598, 600, 623, 694, 698, 716
- Horkheimer, M., 683
- Horyna, B., 699
- Hruška, D., 5, 10, 32, 57, 110,
589, 596, 602, 611, 614, 615,
640, 652, 653, 690, 707, 740
- Hume, D., 191
- Husserl, E., 3, 10, 101, 102,
114, 119, 127, 128, 129, 130,
131, 132, 133, 134, 135, 136,
138, 139, 140, 141, 142, 144,
145, 148, 149, 150, 151, 152,
153, 154, 155, 156, 157, 158,
159, 160, 164, 165, 166, 167,
168, 171, 175, 176, 177, 178,
179, 180, 181, 182, 183, 185,
186, 187, 188, 189, 190, 191,
192, 193, 194, 195, 196, 197,
198, 199, 200, 202, 203, 205,
208, 209, 211, 214, 233, 234,
235, 236, 237, 238, 239, 240,
242, 245, 273, 274, 275, 277,
278, 279, 280, 281, 282, 284,
291, 293, 294, 304, 306, 314,
315, 317, 318, 319, 320, 321,
322, 324, 325, 328, 330, 331,
332, 333, 334, 335, 336, 337,
339, 342, 344, 346, 347, 349,
350, 352, 353, 355, 366, 367,
374, 377, 381, 382, 383, 386,
409, 411, 447, 461, 464, 478,
479, 485, 499, 504, 512, 519,
532, 537, 561, 662, 690, 691,
692, 694, 707, 708, 709, 713,
722, 739, 741, 742
- Chvatík, I., 15, 16, 18, 25, 29,
31, 60, 65, 71, 73, 74, 78, 79,
80, 97, 106, 107, 130, 154, 161,

- 166, 187, 188, 195, 211, 241,
282, 297, 326, 328, 340, 353,
357, 373, 383, 393, 395, 396,
399, 401, 406, 414, 416, 418,
436, 442, 443, 444, 474, 477,
502, 522, 527, 538, 548, 551,
553, 554, 574, 576, 579, 580,
589, 590, 591, 601, 642, 647,
655, 662, 666, 679, 698, 704,
705, 706, 718
- Imbert, C., 183
- Ingarden, R., 4, 177, 185, 186,
187, 234, 273, 317, 318, 319,
320, 321, 322, 323, 324, 325,
328, 331, 333, 334, 335, 336,
337, 338, 339, 340, 342, 343,
344, 690, 708, 709
- Jacobi, F. H., 709, 723
- Jaeschke, W., 709
- Janicaud, D., 145, 313, 709
- Jankélévitch, V., 175, 709
- Janssen, P., 33
- Jantzen, J., 697, 709, 710, 711
- Jaran, F., 132, 138, 145, 146,
169, 709
- Jaspers, K., 314, 326, 484, 510,
719
- Javorská, A., 140, 157, 167, 170
- Jean, G., 7, 139, 273, 274, 283,
293, 304, 313, 322
- Joël, K., 476
- Judycki, S., 318, 708
- Jusko, Š., 4, 10, 11, 57, 144, 249,
689, 740
- Kant, I., 17, 21, 48, 83, 84, 128,
132, 136, 137, 138, 143, 190,
191, 192, 200, 227, 233, 242,
245, 266, 285, 287, 289, 291,
297, 324, 332, 339, 347, 351,
375, 398, 401, 419, 424, 439,
461, 462, 463, 464, 465, 466,
467, 468, 469, 470, 471, 472,
473, 475, 476, 477, 482, 486,
489, 490, 491, 492, 493, 494,
495, 496, 497, 498, 504, 505,
506, 507, 510, 520, 533, 534,
546, 560, 608, 622, 635, 636,
638, 641, 654, 676, 687, 691,
694, 695, 696, 701, 703, 705,
706, 707, 709, 710, 711, 712,
713, 717, 721, 724, 739, 741
- Karčík, F., 354, 710
- Karul, R., 25, 137, 165
- Kaufmann, S., 320, 710
- Kelly, G. A., 710
- Kenny, A., 544, 545, 546, 710
- Kern, I., 167, 461
- Kierkegaard, S., 34, 139, 539,
637
- Kishik, D., 570, 710
- Kisiel, Th., 41, 346, 478, 479,
503, 710
- Klentak-Zabłocka, M., 319
- Kocinová, L., 157
- Kockelmans, J. J., 217, 710
- Köhler, D., 711
- Koch, A. F., 711
- Kojève, A., 281, 288, 711
- Kommerell, M., 711
- Kosík, K., 183, 613, 711, 724
- Kouba, P., 18, 78, 187, 211, 270,
271, 282, 297, 326, 395, 401,
404, 406, 407, 416, 436, 474,

- 502, 527, 538, 574, 590, 655,
660, 679, 699, 705, 711, 718
- Kovač, E., 315
- Koyré, A., 314, 319, 322
- Kratochvíl, Z., 711
- Kröner, A., 519, 711
- Kroner, R., 463
- Kručko, M., 4, 10, 11, 317, 487,
513, 740
- Kružíková, J., 161, 166, 444,
580, 711
- Kubalica, T., 468, 490, 711
- Kuliniak, R., 320, 472, 506, 711
- Kuneš, J., 241, 327, 406, 429,
475, 534, 535, 573, 705, 711,
712, 720
- Kurka, P., 32, 66, 82, 349, 369,
575, 705
- Łaciak, P., 512
- Lambert, J. H., 712
- Landgrebe, L., 483, 712
- Lange, F. A., 468, 723
- Large, W., 712
- Lask, E., 477, 479, 503
- Leibniz, G. W., 278, 287, 289,
341, 421, 470, 560, 573, 584,
638, 654, 687, 695, 703, 712,
715, 723
- Lenin, V. I., 51
- Lepis, B. S., 120, 323, 693
- Leško, V., 1, 2, 3, 4, 9, 10, 11,
15, 16, 18, 32, 33, 49, 57, 65,
110, 144, 145, 170, 224, 241,
330, 332, 333, 341, 350, 352,
353, 355, 364, 373, 393, 406,
421, 423, 429, 441, 539, 551,
552, 553, 554, 555, 560, 573,
580, 584, 596, 602, 629, 638,
640, 652, 653, 670, 689, 691,
696, 707, 712, 713, 715, 723,
741, 744
- Letteri, M., 211, 216
- Levinas, E., 4, 273, 274, 275,
276, 277, 278, 279, 280, 281,
282, 283, 284, 285, 286, 287,
288, 289, 290, 291, 292, 293,
294, 295, 296, 297, 298, 299,
300, 301, 302, 303, 304, 305,
306, 307, 308, 309, 310, 311,
312, 313, 314, 315, 316, 476,
713, 714, 715, 742
- Lévy, B.-H., 41, 671
- Liebmann, O., 468, 490
- Livingston, P. M., 539, 714
- Locke, J., 714
- Long, E., 695
- Loscerbo, J., 714
- Löwith, K., 35, 48, 611, 714
- Luther, M., 347
- Machnacz, J., 324, 333, 336,
695, 714
- Maimon, S., 492
- Majewska, Z., 335, 714
- Marcel, G., 714
- Marcelli, M., 590, 592, 593,
603, 604, 605, 607, 609, 625,
698
- Marcuse, H., 476
- Marek, J., 320
- Marion, J. L., 145, 293, 714
- Martin, W. M., 714

- Marx, K., 51, 147, 155, 156,
177, 183, 511, 607, 614, 615,
616, 641, 706, 724
- Masullo, A., 715
- Mayerová, K., 1, 2, 5, 6, 10, 11,
32, 57, 110, 224, 350, 353, 441,
573, 580, 602, 614, 627, 629,
649, 652, 669, 670, 690, 696,
713, 715, 723, 741, 744
- Mayr, F., 575, 715
- Mazourczak, H., 318, 708
- Meinong, A., 465, 466
- Mendelssohn, M., 472, 709
- Merleau-Ponty, M., 129, 140,
183, 216, 219, 280, 281, 293,
313, 670, 722, 742
- Mičaninová, M., 4, 10, 273,
689, 741
- Michálek, J., 161, 166, 444,
580, 661, 715
- Michalski, K., 496
- Michňák, K., 715
- Mittmann, J. C., 715
- Mizera, J., 508
- Mokrejš, A., 168
- Molnárová, Z., 5, 10, 144, 421,
537, 551, 559, 573, 584, 690,
693, 715, 741
- Montinari, M., 694
- Moore, G. E., 563
- Moran, D., 248, 715
- Moreau, J., 715
- Morgan, M. L., 276, 277, 278,
715
- Moyn, S., 273
- Münz, T., 25, 29, 84, 85, 89,
271, 348, 382, 491, 700, 701,
709, 716
- Muránsky, M., 137, 165, 331,
715
- Natorp, P., 15, 16, 18, 19, 20,
354, 461, 467, 468, 469, 480,
482, 484, 699
- Nelson, L., 83, 490, 722, 724
- Němec, J., 78, 187, 211, 282,
297, 326, 374, 395, 401, 416,
436, 474, 502, 527, 538, 574,
590, 655, 679, 705, 706
- Nietzsche, F., 4, 16, 17, 34, 38,
46, 49, 57, 71, 74, 76, 80, 93,
95, 118, 122, 123, 155, 182,
183, 245, 249, 250, 251, 252,
253, 254, 255, 256, 257, 258,
259, 260, 261, 262, 263, 264,
265, 266, 267, 268, 269, 270,
271, 272, 339, 348, 375, 384,
397, 399, 403, 404, 502, 503,
508, 511, 550, 551, 560, 590,
596, 608, 611, 612, 613, 615,
616, 617, 619, 620, 621, 622,
623, 624, 630, 638, 640, 642,
643, 645, 646, 649, 652, 653,
654, 656, 665, 666, 672, 676,
680, 686, 692, 694, 695, 697,
701, 706, 712, 714, 716, 719,
720, 721, 725, 726, 739, 740
- Nitsche, M., 25, 327, 405, 525,
526, 528, 531, 533, 535, 538,
546, 698, 708, 711, 715, 723
- Noack, H., 716
- Nohejl, M., 600
- Noras, A., 4, 10, 332, 334, 461,
462, 463, 464, 468, 469, 484,

- 487, 490, 494, 499, 507, 690,
691, 716, 717, 741
- Novalis, 549
- Novosád, F., 2, 48, 137, 163,
167, 168, 182, 436, 437, 717
- Novotný, K., 41, 281, 293, 304,
431, 671, 714
- Oberer, H., 480, 481, 482, 484,
485, 487
- Ollig, H.-L., 481
- Österreich, K., 490
- Paci, E., 183
- Parmenides, 7, 16, 17, 19, 20,
21, 25, 31, 32, 33, 43, 45, 46,
52, 56, 57, 59, 60, 69, 70, 76,
79, 85, 86, 93, 95, 96, 97, 103,
104, 116, 117, 121, 122, 144,
150, 160, 352, 361, 369, 375,
377, 383, 387, 393, 394, 395,
396, 397, 398, 399, 404, 409,
441, 442, 504, 552, 560, 575,
602, 638, 644, 653, 663, 666,
686, 703, 704, 707, 713
- Patočka, J., 4, 7, 140, 147, 153,
230, 238, 241, 248, 274, 296,
323, 326, 327, 331, 332, 333,
393, 395, 399, 400, 406, 407,
408, 409, 410, 411, 412, 413,
414, 415, 416, 417, 418, 422,
423, 424, 425, 426, 427, 428,
429, 430, 431, 432, 435, 436,
438, 439, 441, 443, 444, 445,
446, 447, 448, 449, 450, 451,
452, 453, 454, 455, 456, 555,
580, 687, 690, 691, 700, 717,
718, 723, 739, 741, 742
- Paulsen, F., 472, 473, 490
- Pechar, J., 21, 280, 304, 331,
419, 439, 473, 493, 543, 570,
653, 676, 694, 705, 725
- Pelikán, Č., 598, 600, 621, 623,
695, 698
- Peregrin, J., 538, 543, 561, 562,
563, 564, 565, 566, 569, 570,
718, 719
- Perzanowski, J., 512
- Pětová, M., 440, 719
- Petříček, M., 78, 187, 211, 278,
280, 282, 297, 326, 395, 401,
416, 436, 474, 502, 527, 538,
574, 590, 655, 679, 705, 707,
718
- Philipse, H., 525, 530, 719
- Piaček, J., 475, 694
- Pietras, A., 5, 10, 489, 490, 494,
495, 510, 690, 719, 742
- Pichler, H., 465, 466, 468, 482,
483
- Pistorius, H. A., 719
- Piszczałowski, P., 699
- Platon, 20, 21, 22, 24, 47, 48, 70,
79, 83, 103, 107, 112, 114, 135,
144, 145, 152, 155, 158, 253,
266, 287, 289, 294, 301, 347,
351, 353, 354, 357, 358, 359,
364, 365, 366, 367, 368, 369,
375, 383, 385, 388, 390, 393,
394, 396, 400, 408, 409, 430,
499, 504, 520, 555, 560, 596,
602, 630, 632, 636, 638, 640,
641, 644, 650, 651, 652, 653,
654, 655, 656, 666, 669, 670,
676, 687, 713, 718
- Pöggeler, O., 48, 176, 205, 700,
706, 715, 719

- Polkowski, A., 319
 Pos, H. J., 476
 Pótawski, A., 321, 709
 Powell, J. L., 719
 Prauss, G., 469, 470, 494, 706
 Ratcliffe, M., 224
 Rayner, T., 597
 Reinach, A., 319
 Reinhold, K. L., 482, 492, 719
 Rettová, A., 193, 337, 708
 Reynolds, S., 560, 696
 Rickert, H., 462, 467, 468, 477, 478, 482, 503, 534
 Richardson, W. J., 109, 110, 111, 116, 283, 534, 698, 719, 720
 Rilke, R. M., 602
 Ripalda, J. M., 720
 Riška, A., 520, 693, 720
 Rockmore, T., 41, 670, 710, 720
 Röd, W., 326, 721
 Roesner, M., 174
 Rölli, M., 721
 Rombach, H., 206, 207, 720
 Rorty, R., 5, 6, 10, 37, 282, 537, 560, 602, 621, 627, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 690, 715, 720, 721, 741
 Rukriglová, D., 277
 Russell, B., 517, 537, 560, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 584, 721
 Safranski, R., 48, 670, 721
 Sallis, J., 721
 Sartre, J. P., 7, 183, 216, 231, 274, 281, 313, 321, 326, 327, 328, 670
 Sembera, R., 721
 Seubold, G., 721
 Sextus, E., 722
 Sheehan, T., 275, 346, 635, 722
 Shibuya, R., 722
 Shockey, R. M., 722
 Scheler, M., 323, 335
 Schelling, F. W. J., 320, 375, 492, 520, 638, 691, 697, 698, 703, 704, 709, 710, 711, 721, 723
 Schilpp, P. A., 475
 Schlick, M., 519, 539, 565, 722
 Schmidinger, H., 326, 529
 Schneeberger, G., 36
 Schödlbauer, M., 722
 Schopenhauer, A., 254, 613, 721
 Siep, L., 722
 Sikora, O., 722
 Sinnerbrink, R., 722
 Sivák, J., 3, 9, 127, 129, 137, 140, 149, 152, 154, 157, 165, 167, 182, 183, 293, 689, 722, 742

- Smith, N. K., 279
- Smreková, D., 167, 168, 182, 276
- Sobota, D. R., 329, 331, 332
- Sobotka, M., 15, 26, 32, 85, 145, 170, 241, 330, 378, 421, 429, 441, 539, 551, 553, 560, 573, 580, 584, 596, 652, 700, 712, 713, 715, 722, 723
- Sokol, J., 24, 36, 78, 278, 374, 376, 607, 625, 633, 698
- Sokrates, 43, 109, 350, 352, 354, 394, 540, 630, 650, 676
- Sommer, K., 723
- Sousedík, P., 327, 525, 528, 531, 533, 535, 538, 546, 556, 698, 708, 711, 715, 723
- Spiegelberg, H., 274, 478
- Spinoza, B., 88, 135, 520, 654, 723
- Sřahel, R., 140
- Stalin, J. V., 51, 52
- Stallmach, J., 501
- Steinová, E., 318, 319, 320, 333, 335
- Stojka, R., 4, 10, 11, 15, 16, 32, 33, 49, 144, 333, 412, 413, 435, 539, 551, 560, 580, 596, 602, 640, 653, 690, 691, 707, 712, 713, 715, 723, 742
- Stoneman, B., 165
- Strawson, P. F., 723
- Ströcker, E., 216
- Strube, C., 503
- Surber, J. P., 724
- Svobodová, Z., 279
- Šima, M., 327
- Škára, M., 696, 712
- Šnebergová, J., 37, 42, 107, 555, 698
- Špalek, V., 498, 701, 709
- Špaňár, J., 24, 260, 394, 499, 691, 696, 712, 722, 723
- Táles, 43, 79, 520
- Taylor, Ch., 593, 721, 724
- Thao, N. T., 183
- Thiel, K. M., 724
- Thomson, I., 83
- Thurnher, T., 326
- Tischner, J., 325, 511, 512
- Tkáčik, L., 3, 9, 211, 293, 689, 742
- Tomašovičová, J., 33, 48, 168, 573, 695, 715, 724
- Trawny, P., 215, 478, 479, 724
- Twardowski, K., 320, 321, 331
- Tymieniecka, A.-T., 322
- Urban, J., 724
- Urban, K., 724
- Vattimo, G., 10, 143, 282, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 621, 622, 623, 625, 626, 690, 720, 724, 725
- Vetter, H., 725
- Veyne, P., 600
- Vieweg, K., 725
- Volkelt, J., 490, 711
- Vrahimis, A., 532, 538, 725
- Vries, J. de, 24, 199
- Vydrová, J., 165
- Wagnerová, S., 157

Waismann, F., 539, 725
 Wajs, A., 319
 Walter, B., 467, 484, 486, 538,
 699, 720
 Ward, J. F., 725
 Weissenborn, G., 725
 Welsch, W., 725
 Wendland, A. J., 560, 696
 West, E., 608
 Wheeler, M., 310
 Wiltsche, H. A., 538, 720
 Windelband, W., 463, 465,
 467, 468, 482
 Wittgenstein, L., 5, 517, 519,
 537, 538, 539, 540, 541, 542,
 543, 544, 545, 546, 547, 555,
 556, 557, 559, 560, 566, 567,
 568, 569, 570, 571, 572, 573,
 576, 578, 581, 584, 639, 690,
 691, 692, 695, 696, 697, 698,
 699, 710, 714, 719, 721, 725
 Woleński, J., 325
 Wolff, Ch., 278, 465, 466, 467,
 470
 Wundt, M., 469, 470, 490
 Zabala, S., 614, 621, 720, 724
 Zaborowski, H., 48, 696, 697,
 706, 719, 721, 725, 726
 Zátka, V., 18, 330, 624, 726
 Zeller, E., 463, 464, 726
 Zimmermann, M. E., 726
 Zocher, R., 481

Autori:

Eugen Andreanský – profesor Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach. Prednáša logiku, metodológiu vied, dejiny filozofie a súčasnú filozofiu. Vo svojej výskumnej a publikačnej činnosti sa v prevažnej miere zameriava na analytickú filozofiu a Kanta. Je autorom viacerých monografických prác: *Kapitoly zo súčasnej vedy, Kant, fenomenológia a analytická filozofia* a ďalších.

Michal Bajla – je doktorandom na Katedre filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty UPJŠ v Košiciach v študijnom odbore *dejiny filozofie*. Vo svojom štúdiu sa zameriava na skúmanie Heideggerovej a Nietzscheho filozofie.

Ivan Blecha – profesor Univerzity Palackého v Olomouci. Prednáša dejiny filozofie. Vo svojej výskumnej a publikačnej činnosti sa špecializuje na diela Husserla, Heideggera, Finka a Patočku. Je autorom mnohých monografií a vedeckých štúdií. Medzi jeho najvýznamnejšie monografické práce patria: *Jan Patočka, Edmund Husserl a česká filozofia, Premeny fenomenológie. Úvod do Husserlovej filozofie a Husserlova fenomenológia*.

Kristína Bosáková – odborná asistentka na Katedre filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty UPJŠ v Košiciach. Vo výučbe sa realizuje v dejinách filozofie a antropologickej filozofii. Vedeckovýskumne je zameraná na dejiny filozofie s osobitným zreteľom na Gadamerovu hermeneutickú filozofiu. Je autorkou monografií *Gadamer a grécka filozofia* a *Gadamer a dejiny filozofie*.

Richard Capobianco – profesor na Stonehill Colege v USA. Patrí k popredným americkým bádateľom myslenia nemeckého filozofa 20. storočia Martina Heideggera. Jeho dve knihy *Púťavý Heidegger* a *Heideggerova cesta bytia bytia* viedli k obnovenému zhodnoteniu hlavného záujmu o Heideggerovo dielo v USA. *Meditatívne myslenie* M. Heideggera ho inšpirovalo ku komparatívnemu porovnaniu s viacerými veľkými americkými básnikmi, ako sú Walt Whitman, Henry David Thoreau,

Ralph Waldo Emerson, John Muir a E. E. Cummings a anglickými básnikmi Williamom Wordsworthom a Gerardom Manley Hopkinsonom.

Andrej Démuth – profesor filozofie na Trnavskej univerzite v Trnave. Venuje sa dejinám novovekej a nemeckej klasickej filozofie a kognitívnym štúdiám. Je autorom viacerých kníh, napr.: *Homo – anima cognoscens, Čo je to farba?, Poznanie, vedenie alebo interpretácia?, Introduction to the Study of the History of Epistemology, Prolegomena to the Study of Modern Philosophy a Beauty, Aesthetic Experience, and Emotional Affective States.*

Oliver Gutter – je doktorandom na Katedre filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty UPJŠ v Košiciach v študijnom odbore *dejiny filozofie*. Vo svojom štúdiu sa zameriava na skúmanie Nietzscheho, Heideggerovej a Finkovej filozofie.

Dušan Hruška – odborný asistent Katedry filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty UPJŠ v Košiciach. V pedagogickej činnosti je zameraný na dejiny filozofie a metafyziku. V oblasti vedeckovýskumnej a publikačnej činnosti sa venuje filozofickému odkazu F. Nietzscheho a M. Heideggera. Je autorom monografie *Koniec platónskej metafyziky vo filozofii Friedricha Nietzscheho.*

Štefan Jusko – docent Katedry filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty UPJŠ v Košiciach. V pedagogickej činnosti je zameraný na epistemológiu, axiológiu a dejiny filozofie. Vo vedecko-výskumnej a publikačnej činnosti sa venuje filozofickému odkazu F. Nietzscheho a M. Heideggera. Je autorom monografií: *Nietzsche a grécka filozofia* a *Heidegger – Nietzsche (problém interpretácie).*

Michal Kručko – je doktorandom na Katedre filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty UPJŠ v Košiciach v študijnom odbore *dejiny filozofie*. Vo svojom štúdiu sa zameriava na skúmanie Ingardenovej filozofie.

Vladimír Leško – profesor Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach. Prednáša dejiny filozofie 19. a 20. storočia, metafyziku a úvod do filozofie. Vedeckovýskumne a publikačne sa orientuje na diela Hegela, Husserla Heideggera, Finka, Patočku a Gadamera. Medzi jeho najvýznamnejšie monografické práce patria: *Filozofia dejín filozofie, Novoveká filozofia a Metafyzika – Heidegger verzus Hegel*.

Katarína Mayerová – odborná asistentka Katedry filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty UPJŠ v Košiciach. V pedagogickej činnosti je zameraná na dejiny filozofie a sociálnu filozofiu. V oblasti vedeckovýskumnej a publikačnej činnosti sa venuje filozofickému dielu R. Rortyho a M. Heideggera. Je autorkou monografie *Rorty, Heidegger a metafyzika* a *Rorty, Truth and Religion*.

Mária Mičaninová – docentka na Katedre filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach. Vo svojich pedagogických a vedeckovýskumných aktivitách sa venuje výskumu stredovekej arabskej a židovskej filozofii a Levinasovej filozofii. Je autorkou monografií: *Koruna kráľovstva rabi Šlomo ben Gabirola, Avicbronová metafyzika* a *Úvod do dejín stredovekej židovskej filozofii*.

Zuzana Molnárová – postdoktorandka na Katedre filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty UPJŠ v Košiciach. Výskumne sa špecializuje na dejiny filozofie. Je autorkou monografie *Goethe o farbe, prírode a vedeckej metodológii*.

Andrzej Noras – profesor Sliezskej univerzity v Katoviciach. Jeho hlavná vedecké bádateľské úsilie je späté so skúmaním novokantovskej filozofie. Je veľmi aktívnym prekladateľom novokatovskej filozofie 20. storočia a zároveň autorom mnohých monografických prác: *Koncepcia slobody vôle Nicolaia Hartmanna, Kant a bádenské i marburské novokantovstvo, Dejiny novokantovstva, Problém psychológie v pokantovskej filozofii, Filozof čistého poznania – reč o Hermannovi Cohenovi*.

Alicja Pietras – odborná asistentka na Inštitute filozofie Sliezskej univerzity v Katoviciach. Vo svojej pedagogickej a vedeckovýskumnej činnosti sa zameriava na skúmanie novokantovskej filozofie. Výsledkom týchto aktivít je jednak aktívna účasť na príprave antológie novokantovskej filozofie, ale najmä jej monografická práca *Smetom k ontológii. Projekty postnovokantovské projekty filozofie Nicolaia Hartmanna a Martina Heideggera*.

Jozef Sivák – samostatný vedecký pracovník Filozofického ústavu SAV v Bratislave. Špecializuje sa na Husserlovu fenomenológiu a modernú francúzsku filozofiu s dôrazom na filozofické učenia M. Merleau-Pontyho a P. Ricœura. Je známy ako veľmi aktívny prekladateľ súčasnej francúzskej filozofie do slovenčiny: *Vie et combats de la foi* (Život a zápasy viery) od A.-M. Besnarda a *Temps et récit II* P. Ricœura (Čas a literárne rozprávanie). Zároveň je autorom monografických prác: *Husserl a Merleau-Ponty. Porovnanie ich fenomenologických techník, Dejiny filozofie 20. storočia. Niekoľko postáv súčasnej kontinentálnej filozofie* a *La notion de metaphysique chez Husserl*.

Róbert Stojka – docent Katedry filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty UPJŠ v Košiciach. V pedagogickej činnosti je zameraný na dejiny filozofie, filozofiu dejín a metodiku výučby filozofie. V oblasti vedeckovýskumnej a publikačnej činnosti sa venuje filozofickému dielu J. Patočku. Je autorom monografie *Patočkova filozofia dejín* v dvoch vydaniach.

Ladislav Tkáčik – docent filozofie na Katedre filozofie Filozofickej fakulty Trnavskej univerzity v Trnave a člen Centra fenomenologických štúdií. Venuje sa fenomenológii, filozofickej teológii, stredovekej a barokovej kultúre a filozofii, filozofii kultúry a hermeneutike. Je autorom kníh *Príspevok Emmanuela Levinasa k fenomenológii daru*, *Introduction to Philosophical Hermeneutics* a *Priestor, miesto, kláštor*.

HEIDEGGER A METAFYZIKA V 20. STOROČÍ

Vladimír Leško – Katarína Mayerová a kol.

Vydavateľ: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach
Vydavateľstvo ŠafárikPress

Jazykový redaktor: Mgr. Ivana Vaľková, PhD.
Anglický preklad resumé: PhDr. Katarína Mayerová, PhD.

Rok vydania: 2018

Náklad: 150 ks

Počet strán: 744

Rozsah: 44,2 AH

Vydanie: prvé

Tlač: EQUILIBRIA, s. r. o.

Účelová publikácia, nepredajná.

ISBN 978-80-8152-672-5

